

CONOCIMIENTO DE DIOS

- I. Sagrada Escritura y síntesis histórica
- II. Elaboración sistemática

Todo conocimiento humano, explíquese como se explique, lleva siempre consigo en el sujeto que conoce una interiorización del objeto previamente dado. El objeto conocido no sufre ninguna modificación en su ser ontológico; pero como objeto conocido, se actualiza en el sujeto que conoce, en el modo de ser propio de éste. La dificultad de precisar a partir de ahí el conocimiento humano de Dios radica en el hecho de que → Dios no es para nosotros un objeto dado. Dios es, en cuanto Dios, el origen primero, la fuente, el poder creador de todo lo existente, de nosotros mismos y, por tanto, de nuestro propio conocimiento. Por consiguiente, todo conocimiento humano de Dios tiene lugar a partir de Dios. Dios se esconde a nuestro conocimiento de una manera muy diferente a como pudiera hacerlo cualquier otro objeto real perseguido por nuestro conocimiento, no sólo porque Dios es la misma omnipotencia y la plenitud del → ser, sino sobre todo porque Dios es el Dios viviente de la → revelación.

I. *Sagrada Escritura y síntesis histórica*

1. Desde el punto de vista bíblico, el conocimiento de Dios se basa en la autorrevelación de Dios, conforme a las diversas modalidades de la misma. → Israel experimenta el poder y la soberanía de Yahvé en los beneficios y en los castigos que da a su pueblo elegido y por los que muestra que es verdaderamente Dios (Ex 6,7; 10,2; Dt 4,29-39; 11,2ss; Sal 59,14; 83, 17-19; Ez 5,7; 14,16; 23-24, etc.). El pueblo conoce la voluntad y las promesas de Dios por los → profetas. El cielo y la tierra son para Israel obra de Dios (Sal 19; 104; Is 40,28, etc.). El → hombre se sabe criatura de Dios; sabe que su vida está en sus manos, se sabe obligado a su servicio y obediencia (Sal 21; 139, etc.). En el NT aparece en primer plano la comunicación de Dios en su Hijo → Jesucristo (→ encarnación), mediante el cual los hombres pueden acercarse a Dios y entrar en una relación de conocimiento y de → amor (Mt 11,27; Jn 1,18; 3,35ss; 14,6ss; 1 Jn 5,20; Rom 5, 1ss; Gál 2,20; Flp 3,9s). La plenitud del conocimiento de Dios tiene lugar en la visión divina, frente a la cual todos los otros conocimientos alcanzados en la tierra son fragmentarios (1 Cor 13,12; 2 Cor 5,7). Al aludir a la revelación de Dios, tanto el AT como el NT insisten en su absoluto ocultamiento, incognoscibilidad, inaccesibilidad para el hombre (1 Tim 6,16; Prov *passim*; → misterio).

Según el AT y el NT, el conocimiento de Dios no es un conocimiento distanciado y teórico, pero tampoco únicamente un sentimiento, una actitud irracional. El hombre de la Antigua y de la Nueva Alianza se siente en una proximidad especial de Dios (→ alianza), sin que por esto —evidentemen-

te— quede eliminada la distancia absoluta. El conocimiento de Dios tiene lugar siempre en este contexto y se realiza en una actitud de adoración, agradecimiento, obediencia, amor al prójimo, voluntad de vivir conforme a los mandamientos y promesas de Dios... Dado que el conocimiento de Dios está incluido en una actitud para con Dios, y sólo así puede realizarse, y que, a la inversa, esa actitud incluye el conocimiento de Dios, la Sagrada Escritura identifica a veces esa actitud «práctica» con el mismo conocimiento de Dios (por ejemplo, Is 22,13-19). Para la Biblia, el problema de la posibilidad de un conocimiento de Dios está resuelto de antemano. El problema se plantea por vez primera cuando el judaísmo entra en contacto con la cultura helénica (2 Mac 7,28; Sab 13-15) y cuando los primeros cristianos se lanzan a la acción evangelizadora (Rom 1,18-23). De este modo, según la Sagrada Escritura, se da un conocimiento natural de Dios (→ naturaleza); es decir, la posibilidad de conocer a Dios mediante la razón humana. Sab 13, 1-9 y Rom 1,18-21 hablan de una cognoscibilidad natural de Dios. Según Sab 13,1ss, los hombres deberían haber llegado al conocimiento del Supremo Señor mediante la consideración de la belleza del → mundo (es decir, por un conocimiento mediato). En Rom 1,18-21 se trata de un conocimiento natural de Dios, puesto que desde la creación del mundo el entendimiento puede contemplar lo invisible de Dios a través de sus obras.

2. Los Padres afirman la existencia de Dios como una verdad revelada. Leemos en Hermas: «Ante todo has de creer que existe un Dios, que ha creado todas las cosas» (*Herm.* I, 1). Ireneo habla de un conocimiento de la existencia de Dios que debemos a la revelación primitiva, a los profetas y apóstoles (*Adv. Haer.* II, 9,1: PG 7,734). Pueden encontrarse también semejantes indicaciones en Basilio (*Ep.*, 234: PG 32,869), en Gregorio Niseno (*Cont. Eun.* XII: PG 45,944 B) y en Agustín (*De Lib. Arb.* II, 15,39). Sin embargo, los Padres afirman también la posibilidad del conocimiento natural de Dios. Encontramos ya en Clemente de Alejandría la afirmación de que todos los hombres, por sus propias fuerzas intelectuales, sin ninguna instrucción previa, pueden llegar al conocimiento del Padre y del Creador de todas las cosas (*Strom.* V, 14,133). De modo semejante sostiene Ireneo que la creación remite a su Creador como la obra a su artífice (*Adv. Haer.* II, 9,1: PG 7,734). Basilio llama a la creación visible escuela del conocimiento de Dios (*Hom.*, 1 y 6). Pensamientos semejantes se encuentran también en Crisóstomo y en Gregorio Magno. En conexión con la filosofía griega, los Santos Padres elaboran diversos argumentos para demostrar la existencia de Dios. Orígenes se apoya en la inmaterialidad del espíritu para deducir la inmaterialidad de Dios (*De Princ.* I, 1,6). También intenta probar la unicidad de Dios (*Contra Cels.* I, 23). Pero simultáneamente asegura que no podemos decir qué ni quién es Dios, esto es, no podemos formar ningún concepto capaz de expresar la realidad de Dios (*De Princ.* I, 1,5). En Gregorio Nacianceno se encuentra un argumento que, a partir del mundo finito, pretende demostrar la existencia de alguien que lo ha ordenado (*Or.*, 16,7: PG 35,957). Podemos llegar al conocimiento de la existencia de Dios,

pero no podemos determinar qué es Dios propiamente (*Or.*, 28,5: PG 36, 32). Al igual que Gregorio Niseno (*Contr. Eun.* III: PG 45,601), pone la esencia de Dios en su infinitud (*Or.*, 38,7: PG 36,317). En Agustín hallamos un argumento de la existencia de Dios basado en el movimiento (*Conf.*, 11,4). Juan Damasceno propone tres vías para el conocimiento de Dios: el movimiento, la conservación y el orden del mundo (*De Fide Orth.*, 1,3).

Ya al principio encontramos en los Padres la vía de la afirmación y de la negación en el conocimiento de Dios. El Pseudo-Dionisio Areopagita menciona expresamente las tres vías para el recto conocimiento de Dios (*Myst. Theol.*, 2 y 3). Habla de un triple conocimiento de Dios: la teología afirmativa, la negativa y la simbólica; insiste de un modo muy especial en la teología negativa. Pero el Pseudo-Dionisio admite nombres de Dios que designan su unidad y nombres para las tres → Personas. La inefabilidad y la inescrutabilidad de Dios son insistentemente subrayadas por los Padres. En el siglo IV enseñaron los eunomianos que Dios es plenamente comprensible, puesto que es el Ser simplicísimo, carente de principio. Basilio, Crisóstomo y Gregorio Niseno afirmaron contra los eunomianos la infinitud y majestad de Dios, que el hombre jamás puede conocer en su plenitud; menos aún puede el hombre sondear los misterios de la revelación divina. Aunque la contemplación mística de Dios en la tierra (→ mística) tiene gran importancia para Gregorio Niseno y el Pseudo-Dionisio Areopagita entre otros, no puede considerarse esta contemplación como una visión inmediata de Dios. Sin embargo, hallamos afirmaciones de que ya en esta vida terrestre Dios concedió a algunos hombres, como Moisés y Pablo, una visión inmediata de su esencia.

En lo que concierne a las pruebas de la existencia de Dios, el argumento elaborado por Agustín partiendo de la esencia de la → verdad (*De Lib. Arb.* II) tuvo una importancia decisiva para la posteridad, muy particularmente para Anselmo de Canterbury y el → agustinismo medieval, e incluso para el *argumentum ex gradibus* de Tomás de Aquino. De la existencia del sujeto que duda se deduce la existencia de verdades necesarias; de las verdades se deduce la existencia de la razón, y de la razón, la existencia de la Verdad que juzga nuestra razón. Por tanto, la razón humana descubre que hay algo anterior a ella: la Verdad última y radical. Nada existe que esté por encima de ésta; por tanto, esta Suprema Verdad debe ser Dios mismo.

Boecio, junto con Agustín y el Pseudo-Dionisio, ejerce un gran influjo en la filosofía de la Edad Media. Según él, llevamos en nuestra alma la idea innata de Dios como Supremo Bien (*De Cons. Phil.* III, 10: PL 65,8). Para Boecio no es necesario demostrar que el Supremo Bien es Dios, puesto que la idea innata de Dios coincide con la idea de un ser que sólo es pensable como el mejor. No obstante, Boecio aporta una prueba. Si Dios no fuese el Bien Supremo, aquello que poseyera la bondad perfecta sería superior a él. Para que la razón no haya de proceder hasta el infinito, hay que afirmar que el Dios Supremo posee el bien más alto y perfecto (*De Cons. Phil.* III, 10: PL 65,13ss). También insinúa claramente Boecio un argumento basado en el orden y armonía del mundo. Por una parte, reconoce que Dios es la causa

primera del mundo; pero, por otro lado, afirma que Dios se sustrae a todas las determinaciones conceptuales de nuestra inteligencia (*De Trin.*, 4: PL 64,1252s).

Hasta nuestros días llegan las controversias sobre el significado concreto del *Argumentum Anselmianum*, expuesto por vez primera en el *Proslogion* y que posteriormente ha recibido el nombre de argumento ontológico. Se discute especialmente si se trata de un puro argumento filosófico, o sea, si este argumento ha de entenderse a partir de una posición fundamental teológica (→ filosofía y teología). En el *Monologion*, Anselmo de Canterbury aduce dos argumentos diferentes para probar la existencia de Dios. El primero concluye la existencia de un Supremo Bien que existe necesariamente (*Monol.*, 3), el segundo prueba la existencia de una Naturaleza Suprema que está por encima de todas las naturalezas restantes (*op. cit.*, 4); estos dos argumentos muestran claramente el influjo agustiniano y neoplatónico. El argumento del *Proslogion* arranca del concepto de Dios: podemos pensar algo «mayor que lo cual nada se puede pensar». Si este algo existiese únicamente en nuestro pensamiento, entonces podría ser superado por algo que existiera también en la realidad. Pero, en tal caso, esa realidad sería la más alta que pueda pensarse y, al mismo tiempo, no sería la más alta; lo cual constituye una contradicción absoluta. Si, pues, cabe pensar algo mayor que lo cual nada puede pensarse, ese algo debe existir también en la realidad. Anselmo ha subrayado la aseidad de Dios y, a partir de ella, su inteligibilidad, su misericordia, su impasibilidad, su justicia. Sin embargo, esta deducción no parece ser puramente filosófica. El argumento anselmiano pasó casi inadvertido en el siglo XII. Es correcto decir que en el argumento ontológico —cualquiera que sea su interpretación— aparece el problema de la relación entre el ser y el pensar (de ahí la crítica de Kant a este argumento y la transformación del mismo en Hegel).

En la primitiva escolástica y en los albores de la alta escolástica surgieron los más variados argumentos, sin que pueda hablarse de un sistema metafísico estructurado definitiva y consecuentemente. Tomás de Aquino intenta construir un sistema que reuniese el concepto platónico de → participación con la prueba del movimiento de Aristóteles. Al mismo tiempo establece en las pruebas de Dios una doctrina del ser que del ser finito y limitado deduce el ser puramente absoluto (*ipsum esse, actus purus*).

Los argumentos de Tomás de Aquino sobre la existencia de Dios (*S. Th.* I, 2,3; *Contr. Gent.* I, 13) sólo son inteligibles considerados en el marco de su doctrina del ser. El argumento del movimiento recibe el nombre de *prima et manifestior via*, ya que a partir de los principios del ser, acto y potencia, se prueba la existencia de una pura actualidad. Para santo Tomás, que profundiza y prolonga el pensamiento de Aristóteles en este punto, movimiento es movimiento del ser. Acto y potencia son los constitutivos esenciales del movimiento. En definitiva, el ente no puede moverse a sí mismo. De ahí se deduce la existencia de un primer *motor*. Y éste es la pura plenitud del ser, *actus purus*. En el segundo y tercer argumentos de santo Tomás la causalidad viene a ser expresión de la comunicación del ser. Las llamadas

causae subordinatae reflejan en su ser la causalidad como la comunicación del ser. En consecuencia, de ninguna manera representan una causalidad de tipo puramente fenoménico, sino que encierran una necesaria referencia del ente al ser de otro ente. El conocido argumento de la contingencia sólo significa que la limitación de un ser presupone necesariamente la existencia del mismo ser. La cuarta vía es particularmente digna de atención. Santo Tomás, partiendo de la existencia de grados de verdad, bondad, belleza y perfección, deduce la existencia de Dios como esencia en la que participan todos los demás entes. Si todos los entes poseyesen por sí mismos la perfección, sería inconcebible la desigualdad en la posesión de verdad, bondad y perfección. Así, la multiplicidad es explicada a partir de la → unidad radical que llamamos Dios. Las interpretaciones difieren notablemente en los detalles. La cuarta vía demuestra al menos que la comprensión del ser de santo Tomás está fuertemente marcada por el influjo neoplatónico y agustiniano. En la quinta vía intenta probar la existencia de Dios a partir de la teleología del orden del mundo. Deja firmemente establecido que dentro del orden del mundo los cuerpos naturales consiguen establemente sus fines de un modo que nada tiene de fortuito. De aquí deduce la existencia de una mente ordenadora que no puede atribuirse a la realidad material. Luego debe existir una esencia dotada de conocimiento espiritual que ordene las cosas materiales a sus fines. Y puesto que esta mente ordena las cosas del mundo a sus fines, forzosamente ha de ser superior a los entes intramundanos. A este ser lo llamamos «Dios». El sentido de la prueba de Dios en Tomás no es una racionalización del conocimiento de Dios, y menos todavía una reducción de la esencia divina a las categorías de la filosofía aristotélica, sino que su metafísica del ser, que supera a la aristotélica, abre a la razón el camino hacia el puro ser. No se discute la tensión entre fe y pensamiento racional. Pero se afirma claramente que no hay contradicción entre el saber y la fe en Dios.

Buenaventura representa la teoría del innatismo de la idea de Dios (*De Myst. Trin.* I, 1,6-8). En ella ve el fundamento propio de nuestro conocimiento de la existencia de Dios. Los argumentos racionales explicitarán más claramente y podrán iluminar con su lenguaje lógico este conocimiento. Sin embargo, para Buenaventura, la primera idea que llegamos a conocer no es propiamente Dios, sino el ser. Por la idea del ser, que es necesaria e inabarcable, llegará el hombre al conocimiento del ser absoluto existente (*op. cit.* I, 1,11-20). Los argumentos que prueban la existencia de Dios pueden partir de la conciencia humana o de la consideración de las cosas finitas. Acepta el argumento anselmiano, pero lo comprende en estrecha relación con el argumento agustiniano de la *veritas* (→ teología franciscana; → luz). Duns Escoto se plantea el problema de si entre los entes hay un ser infinito, que existe actualmente (*Op. Oxon.* I, d. 2, p. 1, q. 1-2). Comienza por demostrar la existencia de una primera esencia en el orden de la causalidad eficiente. La primera causa eficiente es al mismo tiempo la primera causa final y también la más elevada naturaleza. Y como existen seres que se producen contingentemente, hay que deducir la existencia de una

naturaleza primera eficiente, que debe estar dotada de inteligencia y voluntad, es decir, que es Inteligencia y Voluntad. De aquí deduce Duns Escoto la infinitud de Dios (*op. cit.* I, d. 2, p. 1, q. 2). Esta infinitud, según Escoto, no es la omnipotencia de Dios en sentido teológico, la cual no es demostrable.

También Guillermo de Ockham admite la prueba de una causa primera. Sin embargo, mantiene que no es posible demostrar la unicidad de Dios y su infinitud (*In Sent.* I, d. 2, q. 10). En esta perspectiva, los argumentos de Duns Escoto quedan reducidos para él a simples argumentos de probabilidad. Tampoco puede demostrarse la omnipotencia de Dios, que constituye el eje de su sistema teológico.

Nicolás de Cusa sostiene con particular vigor la incomprehensibilidad de Dios. Distingue a Dios en cuanto Infinitud de la infinitud que puede alcanzar la razón humana cuando intenta enumerar las partes de lo discontinuo o desmembrar lo continuo. La *aenigmatica scientia* pretende demostrar que hay que separar el conocimiento de Dios de cualquier otro conocimiento humano. En este sentido, Nicolás de Cusa caracteriza a Dios como lo máximo y al mismo tiempo lo mínimo; es decir, Dios desborda toda determinación de lo grande y lo pequeño, tal como nosotros lo determinamos mediante nuestro pensamiento y nuestros cálculos (*De Docta Ign.* I, 4). Como infinitud, Dios es la última unidad y plenitud de la realidad. Es la *coincidentia oppositorum* y *complicatio* de todo lo existente. Encontramos a Dios mediante una eliminación (*per remotionem*) de la participación de los entes finitos (*De Docta Ing.* I, 17). Pero así vamos a pasar a una nada cuando definimos a Dios como el ser máximo. De este modo, nuestro conocimiento de Dios queda transformado en una *docta ignorantia*. Nicolás de Cusa emplea las expresiones de *possest, idem, non aliud* para explicar la trascendencia de Dios.

Según Lutero, la razón humana es incapaz de llegar al conocimiento de Dios, incapacidad que se funda en el pecado original del hombre (→ pecado original; → Reforma protestante). El nuevo conocimiento que va ligado al nuevo nacimiento del hombre viene dado con la fe, y así Dios es conocido en su revelación. Dicho conocimiento puede formularse, ya que Dios se le ha manifestado realmente. También para Calvino el hombre está alejado de Dios, y sólo consigue conocerle mediante su revelación en la palabra (→ palabra, III).

Según Descartes, hay que distinguir tres tipos de argumentos para demostrar la existencia de Dios. Al pensar nosotros en algo que es imperfecto, debemos dar ya por supuesto lo perfecto (*Medit.* III, 49). Un segundo argumento afirma que la idea de una esencia perfecta no puede proceder de nosotros, sino que remite a la esencia perfecta como causa adecuada (*Medit.* III, 40-48; *Disc.* IV). En un tercer argumento Descartes acepta el *argumentum anselmianum*, de tal modo que la existencia de Dios pertenece tan necesariamente a la esencia de Dios como la suma de dos ángulos rectos pertenece a la esencia de un triángulo (*Medit.* X, 79ss; *Disc.* IV).

Pascal reconoce los límites de la argumentación racional de Descartes y le enfrenta la lógica del \rightarrow corazón. La razón sola no puede llegar al Dios vivo, sino únicamente al Dios de los filósofos. No es que Pascal postule una fe sin una base racional, pero señala que las pruebas metafísicas son tan complejas que producen muy poca impresión. El camino hacia Dios pasa por Jesucristo; existen argumentos de tipo histórico para probar la verdad del cristianismo. Pascal compara el reconocimiento de Dios con una apuesta en la que el hombre puede ganar mucho y en la que nada tiene que perder.

Malebranche ha llevado más lejos la doctrina cartesiana sobre las ideas, de tal manera que las ideas constituyen el objeto inmediato de nuestro conocimiento. Contemplamos las ideas en Dios, y su contemplación, que no coincide con la visión inmediata de Dios propia de los bienaventurados, nos procura la presencia de Dios. En dicha contemplación conocemos a Dios sólo en la medida en que él está representado en el mundo. La esencia de Dios es impenetrable para nuestro entendimiento. Leibniz acepta los argumentos tradicionales de la existencia de Dios y complementa el argumento ontológico con esta reflexión: si el concepto de una esencia completamente perfecta es lógicamente posible, esta esencia, es decir, Dios, debe existir realmente (*Monad.*, §§ 44ss). También Locke admite el conocimiento cierto de la existencia de Dios (*Essay Conc. Hum. Underst.* IV, 10). Sin embargo, Locke subraya tan enfáticamente la representación del sujeto, que se corre el peligro de considerar todo lo existente, incluso el mismo ser de Dios, como meras modalidades de nuestra representación. Personalmente, Locke no incurrió en este peligro. No obstante, en su filosofía la razón queda tan reducida al contenido de la representación, que tanto el contenido de la fe como la afirmación racional especulativa corren el riesgo de transformarse en meras explicaciones de la representación. Hume ha sacado todas estas consecuencias lógicas, y con su crítica de la metafísica tradicional ha influido en Kant.

Kant impugna el valor del conocimiento científico de Dios; somete a crítica las pruebas de la existencia de Dios e intenta explicarlas por el argumento ontológico. Su actitud crítica tiene el punto de partida en el hecho de que el ser no es un predicado real y, por consiguiente, la esencia necesaria no puede ser considerada como lo absolutamente real y perfecto (*Crítica de la razón pura*, B 620-630). Como, según el pensamiento de Kant, la causalidad no puede superar el área de los fenómenos, únicamente se puede pensar en Dios como idea. Dios, la \rightarrow libertad, la \rightarrow inmortalidad son los tres postulados garantizados por la razón práctica, la cual exige la existencia de una razón suprema que imponga las leyes morales y sea al mismo tiempo la causa de la naturaleza (*Crítica de la razón práctica*, 124ss). Para Kant, toda fe en Dios y toda religión deben estar fundamentadas en una obligación moral. Pero este fundamento en sí mismo no es ninguna demostración en el sentido de la razón pura. Después que los reformadores pusieron en tela de juicio la posibilidad de un conocimiento meramente natural de Dios, la filosofía de Kant ha ejercido un influjo muy profundo en la teología protestante.

Fichte eleva a la categoría de absoluto la percepción trascendental de Kant. De esta manera nace el idealismo alemán, que se bifurca, por una parte, en el espíritu absoluto de Hegel, y por otra, en la filosofía de la identidad de Schelling. Sin embargo, en el último Schelling se llega a nuevas conclusiones, desbordando el pensamiento de Hegel. El problema de la cognoscibilidad de Dios pierde terreno e interés, puesto que este problema concierne únicamente al sujeto cognoscente. El idealismo alemán rebasó de antemano este problema en su intento de ofrecer una autorrepresentación del Absoluto. Kierkegaard ataca esta pretensión y pone de relieve el significado y la paradoja de la fe, que no se puede reducir de ninguna manera al ámbito meramente racional. No es posible un conocimiento de Dios apoyado en la razón natural. La acción del Dios vivo aparece a nuestra mirada como una paradoja que sólo la fe puede abarcar.

Gioberti sostiene en su ontologismo un conocimiento inmediato de Dios, Creador de todas las cosas, que es al mismo tiempo el principio de todo conocimiento. Rosmini propuso la contemplación de Dios bajo la idea del ser universal. Bautain (1796-1867) y Bonnety (1798-1879), en su intento de atacar el pensamiento racionalista unilateral, llegaron hasta el punto de afirmar que debemos a la revelación sobrenatural todos nuestros conocimientos religiosos y, por tanto, también nuestro conocimiento de Dios. Más tarde reconocieron que el pensamiento deductivo puede demostrar con seguridad la existencia de Dios y su infinita perfección (DS 2751, 2812). El Concilio Vaticano I definió que el Dios uno y verdadero, nuestro Creador y Señor, por medio de las cosas creadas y por la luz natural del entendimiento humano, puede llegar con seguridad a nuestro conocimiento (DS 3026). Este Concilio enseña la posibilidad, no precisamente la realidad, de un conocimiento natural de Dios. La definición conciliar ha de entenderse en el sentido de que el hombre, por muy profundamente que haya sido afectado por el → pecado original y por los pecados personales, conserva en su naturaleza la capacidad de llegar al conocimiento de Dios por su razón. En el tiempo de la Ilustración encontramos una actitud atea (→ ateísmo) en Voltaire, Holbach y Lamettrie; en el siglo XIX este ateísmo reaparece en el monismo materialista de Vogt, Moleschott y Büchner. Igualmente ateas son las filosofías de L. Feuerbach y K. Marx, el materialismo dialéctico y el existencialismo de Sartre. La cognoscibilidad natural de Dios es generalmente atacada en las filosofías modernas, ya que también se discute la posibilidad de una ciencia metafísica. La ontología, que exigen pensadores como Nicolás Hartmann, no quiere ser precisamente metafísica. La filosofía del ser de Heidegger se niega a interpretar en último término el ser como un ser divino. Desde el punto de vista filosófico, tampoco queda muy claro lo que significa exactamente la noción de trascendencia elaborada por Jaspers. Por otra parte, la infinitud, es decir, el espíritu infinito, es una condición necesaria de cualquier filosofía, según la conciben los idealistas que de alguna manera siguen a Hegel. Pero esta infinitud no puede ser captada íntegramente por el pensamiento racional, sino que es la misma razón en cuanto que actúa «comprensivamente».

II. *Elaboración sistemática*

El conocimiento de Dios del cristiano es ante todo la respuesta afirmativa de la fe al Dios de la revelación (cf. Heb 11,6). El Dios de la revelación es el Dios uno en tres Personas (→ Trinidad). La incomprehensibilidad de Dios, de que habla la Sagrada Escritura (Mt 11,27; Jn 1,18; 1 Tim 6,16), nos pone ante el misterio de Dios. El conocimiento del misterio de Dios, basado en la revelación, significa algo más que el conocimiento de la inaccesibilidad de la esencia suprema para la razón humana. Porque este misterio se descubre en la revelación como vida del Dios trino y remite al mismo tiempo en la incomprehensibilidad de Dios. Hay que advertir que el método de la teología de la revelación no parte simplemente de unos fundamentos filosóficos para después ascender a la revelación (→ teología), sino que la revelación exige la fe en el Dios trino. El verdadero conocimiento cristiano de Dios es el «creo» en Dios, Padre todopoderoso, en el Hijo y en el Espíritu Santo. Aquí va incluido el conocimiento natural de Dios, Creador de la naturaleza. Junto a la gran importancia de la cognoscibilidad natural de Dios hay que subrayar siempre que Dios supera nuestros conceptos de él (→ analogía). De esta manera nuestro conocimiento de Dios queda encerrado dentro de sus debidos límites. Y quedan a salvo tanto la grandeza de Dios como la limitación de la razón humana. Se manifiesta así también la verdad y la veracidad del conocimiento humano, que queda referido a la verdad de Dios.

Desde el punto de vista meramente filosófico debemos decir que sólo porque Dios es la verdad puede existir el conocimiento de Dios. Pero nosotros, como seres pensantes, solamente podemos llegar a conocer esta interdependencia de ser y razón en Dios gracias a la consideración de los seres finitos. El pensamiento natural lleva al puro ser subsistente, al pensamiento absolutamente subsistente, al fundamento último de todos los fundamentos, al fin más alto, a la suprema verdad. Con esto no ha quedado todavía en claro la esencia de Dios vivo de la revelación, aunque el conocimiento natural pueda guiarnos hasta el ser y la esencia de Dios. El conocimiento de Dios, aun en el sentido de la revelación, tampoco es un conocimiento plenamente comprensivo de Dios. Y no solamente los misterios de Dios son incomprensibles; también del conocimiento teológico y del lenguaje teológico cabe decir que nuestras explicaciones sólo pueden ser un «hablar a Dios».

No podemos hablar «sobre» Dios en el sentido riguroso de la palabra, ya que no hay ningún horizonte que rebase a Dios. Hablar «sobre» Dios ha de transformarse necesariamente en un hablar a Dios. El conocimiento de Dios no puede consistir de ninguna manera en representar conceptualmente a Dios, tal cual él es realmente. Conocemos a Dios por medio de conceptos que hemos formado en el encuentro con los entes que se nos ofrecen. En este sentido, el conocimiento de Dios es siempre analógico, y todo conocimiento de Dios debe ser siempre analógico. El conocimiento de Dios por la fe es analógico. Con todo, la fe no puede prescindir simplemente de la conceptualización. Precisamente en esto se distingue la fe de la visión intuitiva

de Dios. Hablar de un conocimiento analógico de Dios no significa que nos atribuyamos la capacidad de eliminar la diferencia entre Dios y lo creado ni que el ser de Dios quede abarcado por una «analogía». Más bien lo que hace el conocimiento analógico de Dios es expresar la diferencia existente entre Dios y las criaturas y el ser «totalmente otro» de Dios. De este modo, la analogía es la afirmación de la condición de criatura del hombre. Porque la creación se refiere a Dios, también las imágenes y conceptos pueden y deben referirse necesariamente a Dios. En lo cual, sin embargo, debe mantenerse e incluirse la diferencia necesaria entre Dios y el correlato finito de la imagen o el concepto: *inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda* (Lateranense IV; DS 806). La doctrina de la analogía toma en serio la afirmación paulina: ahora vemos como en un espejo, pero después cara a cara (1 Cor 13,12).

Todo conocimiento de Dios, en cuanto analógico, es necesariamente mediato. Pero como acontecimiento humano, es al mismo tiempo histórico, puesto que el hombre que conoce a Dios no vive desligado de la → tradición, sino que, como ser pensante, es histórico (→ historicidad, → historia de la salvación).

Es muy problemático si puede darse *de facto* un conocimiento de Dios meramente teórico, pues todo conocimiento de Dios sitúa al hombre ante la → decisión de escoger a Dios o rechazarle. Así, también un conocimiento «teórico» de Dios puede desembocar en el reconocimiento, la adoración, la acción en la vida; de este modo se supera a sí mismo como actitud puramente teórica. No sabemos si un hombre concreto ha llegado a conocer a Dios con solas sus fuerzas naturales. La actuación de Dios por la → gracia no elimina las capacidades y aptitudes naturales del hombre. Pero estas aptitudes naturales son también dones creados, dados por Dios a los hombres, de forma que también el conocimiento natural de Dios se remonta a Dios como último principio. El conocimiento natural de Dios no es el de un sujeto plenamente autónomo que, con sus propias fuerzas, quiere conocer a Dios, sino que es la realización de unas facultades concedidas por Dios al hombre. Es completamente posible la elaboración de una metafísica que desemboque en el ser infinito. Sin embargo, una teología natural concebida en su mayor parte en términos únicamente metafísicos, independiente de una teología trinitaria, sería una abstracción bastante discutible.

La distinción de un conocimiento exclusivamente natural de Dios y de un conocimiento divino mediante la fe no representa ninguna división en la idea de Dios, sino que tal diferenciación remite a la grandeza y libertad de Dios, ya que debemos la gracia de la fe a la libertad y al amor de Dios. El conocimiento natural y sobrenatural de Dios están basados, desde el punto de vista teológico, en el Dios Uno, que se nos ha revelado como Trino en Jesucristo. El conocimiento natural de Dios no puede prescindir del hecho cristiano ni de Cristo, pues no existe un orden meramente natural subsistente. Todo orden natural ha de ser referido siempre al Padre por medio de Jesucristo.

H. Lennerz, *Natürliche Gotteserkenntnis. Die Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren*, Friburgo 1926; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vols., Münster 1926-1955; J. Huby, *De la connaissance de foi dans S. Jean*: RSR 12 (1931) 385-421; R. Garrigou-Lagrange, *Der Sinn für das Geheimnis und das Hell-Dunkel des Geistes*, Paderborn-Viena-Zurich 1937; E. Prucker, *Γνωσις θεοῦ*, Würzburg 1937; C. Nink, *Philosophische Gotteslehre*, Munich 1948; J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de S. Paul*, Lovaina-Paris 1949; G. J. Botterweck, «Gott erkennen» im Sprachgebrauch des Alten Testaments, Bonn 1951; H. M. Féret, *Connaissance biblique de Dieu*, Paris 1955; H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris 1956; E. Przywara, *Analogia entis*: LThK I (21957) 468-473; E. Przywara, *Analogia fidei*: LThK I (21957) 473-476; K. Rahner, *Agnostizismus*: LThK I (21957) 200-203; K. Goldammer-E. Würthwein-E. L. Dietrich-E. Fascher-W. Pannenberg-E. Schlink-J. Klein, *Gott*: RGG II (31958) 1701-1745; G. J. Botterweck-H. Zimmermann, *Erkennen*: BW (1959) 165-174; J. Möller, *Erkennbarkeit Gottes*: LThK III (21959) 993-996; R. Schnackenburg, *Erkennen*: LThK III (21959) 996-1000; A. Darlapp, *Geschichtlichkeit*: LThK IV (21960) 780-783; J. Haekel-J. Möller-A. Deissler-F. J. Schierse-K. Rahner, *Gott*: LThK IV (21960) 1070-1087; A. Lang, *Gottesbeweise*: LThK IV (21960) 1093-1098; K. Rahner, *Gotteslehre*: LThK IV (21960) 1119-1124; J. Daniélou, *Dios y nosotros*, Madrid 1961; E. Schillebeeckx, *L'aspect non conceptuel de notre connaissance de Dieu selon Saint Thomas d'Aquin*: Révélation et Théologie (Paris 1965) 243-284; J. Seiler, *Das Dasein Gottes als Denkaufgabe*, Stuttgart 1965; W. Strolz, *Menschsein als Gottesfrage*, Pfullingen 1965; H. Engelland, *Die Wirklichkeit Gottes und die Gewissheit des Glaubens*, Gotinga 1966; H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual*, Madrid 1966; B. Welte, *El conocimiento filosófico de Dios*: Concilium 16 (1966) 173-189; J. Schmucker, *Die primären Quellen des Gottesglaubens*, Friburgo 1967; Q. Huonder, *Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal*, Stuttgart 1968; J. Javaux, *¿Dios demostrable?*, Barcelona 1971; E. Simons, *Dios (posibilidad de conocer a)*: SM II (1972) 318-327; A. Darlap, *Teología fundamental de la historia de la salvación*: *Mysterium Salutis* I (Ed. Cristiandad, Madrid 21974) 49-204, especialmente 132-136; J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios*, Ed. Cristiandad, Madrid 1976; H. Vorgrimler, *Crítica reciente del teísmo*: Concilium 123 (1977) 295-319.

J. MÖLLER