

7. *¿Teología natural hoy?* En M. A. PENA GONZÁLEZ ed., *Omnes enim creaturae effantur Deum*, Salamanca 2007, pp. 317-349

El tratado tradicional de teología natural hace años que está en crisis. Ha desaparecido de los programas de casi todas las facultades de Filosofía y entre los teólogos se ha discutido acerca de su posibilidad, de su función y hasta de la conveniencia o no de seguir usando este nombre. En las páginas que siguen vamos a exponer brevemente los problemas acerca de la teología natural y las líneas para lo que consideramos que debería ser una teología natural renovada.

### 1. “Teología natural”

Ante todo habrá que ponerse de acuerdo acerca del concepto de “*Teología natural*”. Como *teología*, se diferencia de otros saberes acerca del hecho religioso y de su objeto; como *natural* se contrapone a sobrenatural, revelada, o a la teología dogmática, construida sobre la revelación. La teología natural es, pues, una reflexión filosófica acerca de Dios.

Se ha usado como sinónimo de Teología natural el nombre de *Teodicea*. Este nombre, que debe su origen a Leibniz, significa *justicia* o *justificación* de la bondad de Dios contra las objeciones, sobre todo por la presencia del mal en el mundo. Tiene, pues, un sentido más restringido que el de teología natural, que es una reflexión más amplia y general sobre Dios.

Pero como reflexión filosófica sobre Dios, la teología natural tiene aún un significado amplísimo, que comprendería las reflexiones más variadas sobre Dios, desde los primeros filósofos griegos, sobre todo a partir de Jenófanes, Platón y especialmente de Aristóteles. Una mayor precisión se da en las distinciones kantianas. Kant distingue *teología de la revelación* y *teología racional*. Dentro de ésta distingue: *Teología transcendental* y *teología natural*. La primera tiene por objeto el *ens originarium*, *ens realissimum* y es la teología del deísmo; se subdivide en *cosmoteología* y *ontoteología*. La segunda admite un Dios personal y es la teología del teísmo, que se subdivide en *fisicoteología* y *teología moral*.<sup>1</sup> Este concepto de teología natural no corresponde a lo que en realidad ha sido ésta a lo largo de la historia. La teología natural ha afirmado la existencia de un Dios personal y lo ha hecho a partir de esas cuatro formas de argumentos. Por otra parte, dentro del deísmo, Voltaire demuestra la existencia de un Dios personal mediante el argumento teleológico.

Un concepto más estricto de teología natural es el que entiende ésta como reflexión filosófica ordenada a la teología revelada y a la fe. Y es que en realidad quienes han elaborado teologías naturales han sido creyentes, tanto en el islam, como en el judaísmo, como en el cristianismo. Es entre los autores cristianos donde se han dado más discusiones acerca de la posibilidad, del alcance, del sentido o del nombre mismo de teología natural. Aquí nos vamos a limitar a este concepto más estricto de teología natural y al contexto cristiano.

---

<sup>1</sup> KrV., B 659-661; A 631-633

## 2. Problemas históricos sobre la teología natural

Fue Aristóteles quien hizo una primera elaboración filosófica acerca de Dios. En los libros VII y VIII de la *Física* el estagirita demuestra la existencia del motor inmóvil; y en el libro XII de la *Metafísica* demuestra que el motor inmóvil es acto puro, lo identifica con Dios y lo contrapone a otros conceptos sobre Dios o sobre el primer principio en los presocráticos o en los mitos.

La posibilidad de un discurso de la razón humana acerca de Dios es atestiguada por la Sda. Escritura en varios lugares del Antiguo y del Nuevo Testamento; sobre todo en el libro de la *Sabiduría* y en la carta de San Pablo a los Romanos. En el primero se considera vanos a los hombres que viendo las obras fueron incapaces de conocer a Dios, artífice de las mismas (*Sab.* 13,1-9). San Pablo afirma que el poder y la divinidad se hacen aseguibles a la razón por las criaturas; y añade que no tienen excusa los hombres que de hecho conocieron a Dios y no le dieron gloria, sino que se desvanecieron con sus razonamientos (*Rom.* 1,19-23).

Con estos precedentes aristotélicos y escriturísticos podría esperarse un gran desarrollo de la teología natural al encontrarse el cristianismo con la filosofía griega. Pero a mediados del siglo III se impuso el neoplatonismo, que afirmó la imposibilidad de un conocimiento de Dios y defendió una teología negativa y una vía mística para llegar a Él. De esta filosofía se encuentran vestigios en Clemente de Alejandría. Luego el neoplatonismo fue aceptado por Orígenes y San Agustín; y alcanzó su punto culminante en el Pseudo-Dionisio. San Agustín afirma con decisión que hay que creer para comprender. Sobre esta base construye algún argumento para demostrar la existencia de Dios e intentar comprender un poco más lo que se cree. La teología de San Agustín y la corriente mística se impusieron y dominaron en occidente hasta San Anselmo y San Buenaventura.

Una elaboración más sólida de la teología natural fue obra sobre todo de Santo Tomás de Aquino, después del redescubrimiento de Aristóteles y utilizando la filosofía de éste. Las vías tomistas para demostrar la existencia de Dios siguen el esquema aristotélico. La primera vía en la *Summa contra gentes* reproduce fielmente los pasos de la demostración del motor inmóvil de la *Física* de Aristóteles. Con Santo Tomás se inaugura una larga y rica tradición de teología natural dentro de la escolástica, con grandes pensadores tomistas. El nombre explícito de teología natural dentro del cristianismo fue usado por primera vez por Raimundo de Sabunde en 1487, como título de un libro: *Theologia naturalis, sive liber creaturarum*.

Lutero se opuso a la teología tomista, al uso del aristotelismo en la teología y a la teología natural, al insistir en la fe y en la debilidad de la razón. Expresión de ello es la tesis 22: *Sapientia illa quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat*.

Pero la reforma luterana no acabó con la teología natural. En la escolástica española hubo un resurgir de la misma, sobre todo en Suárez, cuya obra cumbre lleva este título: *Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa theologia naturalis ordinate traditur et quaestiones ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur*. La escolástica española tuvo como efecto una rehabilitación de la teología natural incluso dentro del protestantismo, en autores como Scheibler o Musaeus.

Una nueva oleada de teología natural se dio en el racionalismo; sobre todo en Leibniz y en Wolf. A Leibniz se debe el nombre de *Teodicea*, como indica el título de su obra: *Ensayo de teodicea, sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. A Wolf se debe haber considerado la teología natural como tratado autónomo, dentro de la metafísica especial.

La crítica más radical y seria de la teología natural es la de Kant. Kant hace su crítica de la teología natural dentro de la crítica a la metafísica. Ésta no es ciencia ni verdadero conocimiento (*Erkenntnis*), sino un pensar (*Denken*). Esto vale para todo noumeno, que va más allá de la experiencia; vale sobre todo para la idea metafísica principal, la idea de Dios. No hay demostración científica ni conocimiento propiamente dicho de Él. Dios queda dentro del ámbito transcendental, como un pensar o una idea.

Centrándose en el uso especulativo, Kant afirma que el proceso natural de la razón humana en esta búsqueda comprende dos pasos: Primero se parte de la experiencia común de lo contingente y se llega a la afirmación de un ser necesario. El segundo paso consiste en buscar el concepto para ese ser incondicionado y la razón lo encuentra en la plenitud de la realidad, en el ente realísimo.<sup>2</sup> Pero no habría demostración alguna; la idea de Dios se quedaría en un concepto, al que se le atribuye la existencia mediante un paso ilegítimo del pensar al ser. El principio de causalidad, que ha sido el que ha permitido ir más allá de la experiencia en la metafísica, no se podría aplicar aquí, ya que sólo tendría aplicación, para obtener un conocimiento en el ámbito de la experiencia.<sup>3</sup>

Partiendo de estos principios, Kant reduce las pruebas de la existencia de Dios a tres argumentos: Ontológico, cosmológico y físico-teológico o teleológico; y hace una crítica de los mismos. La conclusión general de Kant se resume en estas palabras: “Sostengo que los intentos de un uso puramente especulativo en vista de la teología, son infructuosos y según su naturaleza carentes de valor; que los principios de su uso natural no conducen absolutamente a ninguna teología; y que por consiguiente, si no se fundamenta en leyes morales o si no se usan como hilo conductor, no puede haber absolutamente ninguna teología de la razón”.<sup>4</sup> Kant remite el tema a la razón práctica.

Aún dentro de la *Crítica de la razón pura*, en el capítulo titulado: *El canon de la razón pura*, Kant se refiere varias veces a la razón práctica, o mejor, al uso práctico de la

<sup>2</sup> KrV., B 612-615. 632-634; A 584-587. 604-606

<sup>3</sup> KrV., B 637-638. 664; A 609-610. 636

<sup>4</sup> KrV., B 644; A 636

única razón. En esta reflexión espera Kant llegar a resultados más positivos acerca de la existencia de Dios, de la libertad humana y de la inmortalidad.<sup>5</sup> De hecho, a partir del imperativo categórico Kant llega a estas ideas como postulados del uso práctico de la razón. “Las tres ideas de la razón especulativa no son en sí conocimientos, pero son pensamientos (transcendentes) en los que no hay nada imposible. Ahora bien, mediante una ley práctica apodíctica adquieren realidad objetiva, como condiciones necesarias de aquello que la realidad manda constituir en objetos para ella”.<sup>6</sup> Pero sobre la razón práctica no se construye demostración.

Después de Kant hay que mencionar a varios autores que de uno u otro modo tuvieron notable influjo en la teología natural. El idealismo de Hegel superó la crítica kantiana también en este punto, pero no fue duradero, aunque influyó en algunos autores protestantes y católicos. Mayor influjo en la teología natural tuvo Schleiermacher, según el cual la religión no tiene que ver ni con la metafísica ni con la moral, ni con un Dios-ser o fundamento ni con un Dios-legislador, sino que se funda en la intuición y en el sentimiento. También negó la posibilidad de una teología natural Kierkegaard. El hombre, según él, en la pasión del pensar se topa con la frontera, con lo desconocido y lo llama Dios; pero no puede pensarlo, porque carece de las categorías para pensar lo totalmente distinto. Tampoco la revelación le presta mucha ayuda, ya que Dios se revela como un Dios paradójico.

Estos autores influyeron en diferentes teólogos. Schleiermacher dio origen a la corriente de la teología liberal, que se prolongó a lo largo del siglo XIX. Hegel influyó también en algunos autores de la escuela liberal y en varios teólogos católicos en torno al Concilio Vaticano I. El influjo de Kierkegaard se nota sobre todo en Karl Barth. Por otra parte, frente al idealismo, al panteísmo y al tradicionalismo, hubo en el siglo XIX una vuelta a la escolástica, con el nombre de neoescolástica.

### 3. Posturas antitéticas en torno al Concilio Vaticano I

La doctrina católica sobre la teología natural se expresó sobre todo en el Concilio Vaticano I, en la *Constitutio dogmatica de fide catholica “Dei Filius”*. Esta constitución tuvo varias redacciones y fue objeto de muchas discusiones. Aquí nos limitamos a exponer un párrafo de la redacción final y un canon, en los que se encuentra sintetizada dicha doctrina. Dice así: “La misma santa madre iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza (*certo*) por la luz natural de la razón a partir de las cosas creadas; *pues desde la creación del mundo, lo invisible de Él mismo es percibido por la inteligencia por medio de las cosas creadas (Rom. 1,20)*; y que, sin embargo, le agradó a su sabiduría y bondad revelarse a sí mismo y revelar los

---

<sup>5</sup> KrV., B824-828; A 796-800

<sup>6</sup> KpV., A 242-243

decretos eternos de su voluntad al género humano por otra vía sobrenatural, según dice el apóstol: *Muchas veces y de muchas formas habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas. En esta etapa final nos ha hablado por medio del Hijo, (Heb. 1,1)*. A esta revelación divina hay que atribuirle ciertamente que aquellas cosas que en las realidades divinas no son de por sí inaccesibles a la razón humana, puedan ser conocidas por todos de modo expedito, con certeza segura y sin mezcla de error también en la presente condición del género humano”.<sup>7</sup> Y en el canon correspondiente se dice: “Si alguien dijera que Dios uno y verdadero, nuestro creador y señor, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana, sea anatema”.<sup>8</sup>

Una interpretación de estas afirmaciones del concilio debe tener en cuenta varias precisiones contextuales. Se trata de un texto polémico contra el tradicionalismo, fideísmo y semirracionalismo. Frente al tradicionalismo y fideísmo de De Bonald, Lammenais y Bautain que se oponían a toda teología natural, afirmando una revelación dada en los orígenes de la humanidad y transmitida a todos los hombres, el concilio afirma que la razón puede conocer al Dios uno y verdadero, principio y fin de todas las cosas, creador y señor. Hubo quienes se opusieron a que se incluyese el término *fin* (de todas las cosas) por considerar que esto no sería objeto de la razón natural. Pero este término quedó en el texto definitivo.

El sujeto del conocimiento es “la luz natural de la razón humana”. Se trata de una fórmula general, sin pronunciarse acerca de la razón en la situación actual concreta y mucho menos acerca del hombre individual. Más adelante sí se explica que en el estado actual de la humanidad, aunque no sea absolutamente necesaria una revelación para conocer a Dios y los atributos divinos enumerados, sí sería moralmente necesaria para que los conozcan todos de modo expedito, con seguridad y sin mezcla de error. Ésta es doctrina de Santo Tomás.<sup>9</sup> Con esto no se refuta lo dicho antes acerca de las posibilidades de la razón.

En tercer lugar, se dice que Dios y los atributos mencionados pueden ser “conocidos con certeza” por la luz natural de la razón. No se dice que pueda ser “demostrado”, aunque este verbo estaba en la primera redacción de la constitución. Pero en las discusiones quedó claro que se aceptaban las pruebas tradicionales o demostraciones de la teología natural.

Contra el semirracionalismo el concilio afirma el hecho de “otra vía sobrenatural”, de la revelación, debida a la bondad y sabiduría de Dios. Por esta vía Dios se revela a sí mismo y revela los decretos eternos de su voluntad; no se trata aquí de los atributos indicados antes. Más adelante se dice contra el racionalismo que las verdades de la fe relativas al orden sobrenatural no son objeto de explicación por medio de la luz natural de

---

<sup>7</sup> DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona 1960, nn. 1875-1876 (En adelante: Dz.)

<sup>8</sup> Dz. 1806

<sup>9</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* 1, p. 1, a. 1

la razón. Y se añade de forma más explícita que “estamos obligados a dar a Dios sumisión (*obsequium*) del intelecto y de la voluntad por la fe”. Y a continuación se añade que la fe es “una virtud sobrenatural, mediante la cual, por inspiración de Dios y con ayuda de la gracia creemos que las cosas reveladas por Él son verdaderas”. Y esto “no por la verdad intrínseca de las cosas, percibida con claridad por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela”.<sup>10</sup>

A la doctrina del Vaticano I sobre la teología natural se opuso más tarde sobre todo K. Barth. Este teólogo afirma ante todo la transcendencia de Dios. Lo hace sobre todo en su comentario a la *Carta a los Romanos*, en la que es patente el ardor de la polémica. “Si yo tengo un sistema –dice- éste consiste en que tengo constantemente ante mis ojos lo que Kierkegaard ha llamado diferencia cualitativa infinita entre tiempo y eternidad; y esto en su significado positivo y negativo... Dios está en el cielo y tú en la tierra”.<sup>11</sup> “Dios es la pura frontera, el principio absoluto de todo lo que nosotros somos, tenemos y hacemos; está frente al hombre y frente a todo lo humano con una diferencia cualitativa infinita. No es, en absoluto, idéntico a aquello a lo que nosotros llamamos Dios, a aquello que experimentamos, deseamos y veneramos como Dios; es el incondicionado ¡alto! frente a toda nuestra inquietud humana y el incondicionado ¡adelante! frente a toda humana indolencia, el ‘sí’ en nuestro ‘no’ y el ‘no’ en nuestro ‘sí’, el primero y el último y como tal el desconocido; pero nunca una grandeza entre otras en lo que nosotros conocemos. Dios es el Señor, el creador, el redentor. Éste es el Dios vivo”.<sup>12</sup>

Por eso la verdadera teología deberá fundarse en la palabra de Dios al hombre, no en el pensamiento del hombre sobre Dios. El punto de partida de Barth es un acto de fe en la revelación. Pero en realidad Dios es misterioso también en la revelación y en la encarnación. En Cristo las realidades humana y divina se cortan en un punto, sin extensión alguna. En la revelación Dios toca el mundo como la tangente al círculo; lo toca sin tocarlo. La revelación es un hecho histórico a-histórico, tiempo a-temporal, lugar a-local. No es una luz que ilumine en las tinieblas, sino un relámpago, un fogonazo en medio de la noche; la revelación es una isla submarina.

Con todo, Barth por entonces no se oponía totalmente a una teología natural. Más bien en la misma revelación veía postulado un conocimiento de Dios, aunque relativo e imperfecto.<sup>13</sup> La rotura con la teología natural se dio unos años después, en el libro *Fides quaerens intellectum*, de 1931, y en la *Dogmática*, que empezó a publicarse un año más

<sup>10</sup> Dz. 1789. Para una visión más amplia cf. G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als ökumenisches Problem*, Paderborn 1986, pp. 34-60

<sup>11</sup> K. BARTH, *Der Römerbrief*, Zollikon-Zürich 1954, p. XIII

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 315

<sup>13</sup> Cf. G. KRAUS, o. c., p. 76. El autor cita una carta de Barth a Thurneysen, de 1923, y un artículo de 1926.

tarde.<sup>14</sup> La verdadera teología debe partir de la revelación. Dios es conocido sólo mediante su propia palabra. La revelación es el medio para saber que Dios existe, quién es y qué quiere de nosotros. La revelación se acepta por fe y ésta es un don de Dios, que ha de ser aceptado mediante un acto de obediencia. La revelación de Dios es Cristo. A partir de esa revelación se da todo conocimiento de Dios y toda teología.

En la *Dogmática* Barth se ocupó de la teología natural, sobre todo en Tomás de Aquino, de la *analogia entis* en E. Przywara y de la doctrina del Vaticano I. En la introducción a la *Dogmática* escribe sobre la analogía: “Considero la *analogia entis* como la invención del anticristo; y pienso que a causa de ella no se puede ser católico. Y quiero añadir que todo otro motivo que uno pueda tener para no hacerse católico ha de ser considerado como vulgar y poco serio”.<sup>15</sup> En la misma obra acusa Barth a la iglesia católica de un uso inadecuado de la analogía: “La fe católica romana... afirma una *analogia entis*, la realización de una semejanza con Dios también en el mundo caído; y con esto se da la posibilidad de utilizar lo profano también para Dios y para las cosas divinas”.<sup>16</sup>

Barth no rechaza todo tipo de analogía, sino que admite una analogía de la fe: “A la doctrina católica de la *analogia entis* no le contraponemos pues una negación del concepto de analogía. Pero decimos: La analogía por la que hay que preguntarse no es la *analogia entis*, sino la *analogia fidei*, según Rom. 12,6: La correspondencia de lo conocido en el conocer, del objeto en el pensar, de la palabra de Dios en la palabra pensada y hablada del hombre”.<sup>17</sup>

No deja de ver Barth que la teología natural ha sido una constante en el cristianismo, desde los primeros apologetas hasta el nuevo protestantismo. Y se pregunta el porqué. Barth reconoce que el hombre experimenta siempre el enigma de su existencia y preguntándose por ella admite un fundamento y un fin de su vida. Luego identifica éstos con Dios. Pero este Dios no es el Dios de la Biblia, sino más bien un ídolo, que no puede conducir al verdadero Dios. De hecho, la teología natural no ha sido capaz en toda su historia de dar una prueba que se imponga con autoridad.<sup>18</sup>

La reflexión sobre el enigma de la existencia y sobre potencias y órdenes naturales y sobrenaturales lleva a admitir algo divino, dioses o un único Dios supremo, del cual depende el hombre. De esta reflexión surgen las religiones y de éstas surge la ética.<sup>19</sup> Comentando la *Carta a los Romanos* Barth critica la religión como causante de la

<sup>14</sup> K. BARTH, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*, München 1931; id., *Kirchliche Dogmatik I/1*, Zürich 1932

<sup>15</sup> K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik I/1*. p. VIII

<sup>16</sup> Ibid., p. 40

<sup>17</sup> Ibid., p. 257. Sobre la analogía en Barth y Przywara, cf. B. GERTZ, *Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die Analogia fidei*, Düsseldorf 1969

<sup>18</sup> K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik II/1*, Zürich 1940, pp. 93-95

<sup>19</sup> K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, I/2, pp. 306-307. 330-337

degradación de la idea bíblica y cristiana de Dios para hacerse otra imagen de Él. La religión es necesaria como organización; pero no debería perder de vista que es signo de algo interno.<sup>20</sup> Parece claro que lo que Barth critica es una forma de teorizar y de sistematizar el tema de Dios, perdiendo de vista su ser totalmente distinto y construyendo una teología en la que se manipula el misterio absoluto. Barth critica también el cristianismo, que se ha convertido en religión.

Esta crítica se mantiene en la *Dogmática*. La religión –incluida la cristiana– es incredulidad (*Unglaube*), culto a los ídolos y justificación del hombre. Es incredulidad porque es un aferrar (*Greifen*) a Dios; por esto la religión está en contradicción con la revelación y se contrapone a la fe.<sup>21</sup> La religión es culto a los ídolos, porque en lugar de la obra de Dios introduce una hechura humana: “en lugar de la realidad divina, que se nos ofrece y representa en la revelación, una imagen de Dios que el hombre mismo se ha esbozado de modo caprichoso y arbitrario”.<sup>22</sup>

#### 4. Camino abierto para una nueva pregunta sobre la teología natural.

¿Tiene aún sentido plantearse la pregunta sobre la teología natural? ¿Qué alcance tiene ésta? De lo expuesto resulta obvio que la teología natural tiene relación con la filosofía y con la teología. ¿Dejan éstas lugar para una teología natural?

##### 4.1. En la filosofía

Un hito importante en la historia de la teología natural es Aristóteles. El proceso demostrativo de éste llega a un motor inmóvil en el libro VIII de la *Física* y a un acto puro en el libro XII de la *Metafísica*. Éste es luego identificado con Dios: “Pues Dios es esto” (*τὸ αὐτὸ γὰρ οὐθεὸς*).<sup>23</sup> Hay que notar que la argumentación termina en el acto puro; la identificación de éste con Dios es un paso ulterior que Aristóteles no demuestra. ¿Por qué esta identificación? ¿Admitía Aristóteles de antemano la existencia de Dios por la observación del cielo y quiere fundamentarla aquí racionalmente?<sup>24</sup> En cualquier caso, parece obvio que una identificación del acto puro con Dios implica tener un concepto de Dios equivalente, por lo menos, al acto puro. ¿Cómo llegó Aristóteles a él? No consta que haya llegado por demostración. Llegaría por otra vía.

También las vías de Sto. Tomás llegan argumentando hasta un primer motor, una primera causa, etc. y terminan con la última identificación: *omnes intelligunt Deum, omnes Deum nominant, omnes dicunt Deum...* También aquí este último paso lo dará el

<sup>20</sup> K. BARTH, *Der Römerbrief*, p. 85-86

<sup>21</sup> K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik I/2*, p. 330.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 338

<sup>23</sup> ARISTÓTELES, *Met.* XII,7,1072 b 30

<sup>24</sup> P. AUBENQUE, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid 1981, pp. 342-394



que tenga de antemano una idea de Dios que corresponda al primer motor o a la primera causa. Quien no tenga esa idea, identificará el motor o la causa con otro principio, o se quedará en el interrogante y no dará paso alguno teórico. Según Santo Tomás, en su tiempo todos (*omnes*) tenían esa idea de Dios por la fe.

También es obvio que la identificación final variará, aunque se le llame “Dios”, según los conceptos que se tengan de Él. Aristóteles lo entendía como un Dios principio del movimiento de una materia y de unas formas preexistentes; Santo Tomás lo identificaba con el Dios creador de todo a partir de la nada. Ambos conceptos de Dios son muy diferentes.

En suma, la filosofía no llega más allá de un primer principio o una primera causa. Identificarlos con Dios implicaría tener de antemano un concepto de Dios tan originario y perfecto como ese principio. Aristóteles pudo tomar el nombre de Dios de las religiones; pero al concepto de Él le atribuyó un contenido nuevo. ¿Cómo llegó a él? Aunque habla de observación del cielo. Esto parece dar a entender que ni siquiera en un autor como Aristóteles se da un pensar puro, en el que no estén presentes factores de orden vital, intuitivo, que deciden al fin en cuestiones fundamentales. Otros filósofos han tenido el concepto del Dios de la Biblia por la fe.

El hito más importante en la crítica de la teología natural es, sin duda, Kant. No cree Kant que la razón pura pueda conocer noúmeno alguno, más allá de la experiencia. Según esto, la razón pura tampoco podrá llegar a ideas nouméticas como motor inmóvil, causa incausada o acto puro; y menos aún podrá demostrar la existencia de Dios o identificarlo con dichas ideas.

Con todo, en la crítica de Kant quedarían caminos abiertos para una nueva reflexión sobre el tema de la existencia de Dios. Ante todo, “su realidad objetiva no puede, pues, ser demostrada por este camino, pero tampoco puede ser refutada”.<sup>25</sup> Hablando del noúmeno, Kant afirma que no hay conocimiento del mismo; pero lo define como concepto problemático, no contradictorio, unido a otros conocimientos, concepto límite para separar lo que es conocimiento de lo que no lo es. Y hablando del proceso de la razón para demostrar la existencia de Dios, dice Kant que, a pesar de su insuficiencia objetiva, este argumento es “tan sencillo y natural que se adapta al sentido humano más común”.<sup>26</sup> En las tesis y antítesis de las antinomias, el propio Kant se inclina por las tesis, que en la tercera y cuarta antinomia se refieren a la idea de Dios.

Estas y otras afirmaciones dejan abierto el camino para la razón práctica, en la cual Kant sí admite la existencia de Dios como un postulado de dicha razón. La razón práctica no carece de importancia en Kant, sino que tiene el primado sobre la teórica: “Por lo tanto, en la unión de la razón especulativa pura con la práctica pura para un

---

<sup>25</sup> KrV., B 669; A 641

<sup>26</sup> KrV., B 616-617; A 588-589

conocimiento, tiene el primado la primera, suponiendo que esta unión no sea casual y caprichosa..., porque en definitiva todo interés es práctico, e incluso el de la razón especulativa es sólo condicionado y sólo en el uso práctico está completo”.<sup>27</sup> Esta primacía se refiere también a la afirmación de la existencia de Dios: “Suponed, en efecto, que haya obligaciones que están perfectamente bien en la idea de la razón, pero que carecen de toda realidad aplicadas a nosotros mismos... si no se supone un ser supremo que pueda dar efecto y vigor a las leyes prácticas. Entonces tendríamos también una obligación de seguir los conceptos, los cuales, aun pudiendo no ser suficientes objetivamente, son preponderantes, sin embargo, según la medida de nuestra razón, y no conocemos nada mejor ni más convincente, comparado con ellos. El deber de elegir desequilibraría la irresolución de la especulación mediante un complemento práctico”.<sup>28</sup>

Nos encontramos con la situación anterior. En el conocimiento del hombre no hay sólo factores teóricos puros, sino que entran otros de orden práctico. Las afirmaciones sobre la primacía del uso práctico sobre el teórico deberían haber inducido a Kant a ver una unidad mayor entre los dos usos de la única razón. La separación entre la razón pura y la razón práctica en Kant fue pronto acusada por sus críticos y lo ha seguido siendo.

Esto afecta al concepto de experiencia y a la teoría del conocimiento en Kant. El concepto kantiano de experiencia resulta insuficiente para la fenomenología y para las corrientes que dan importancia al mundo de la vida y a la praxis vital, e incluso para la ciencia actual. En el conocimiento y en la experiencia están integrados también otros factores no teóricos, vitales, prácticos, que no deberían relegarse a lo irracional. En realidad, Kant no deja de dar importancia al mundo de la vida. Por el contrario, abre la vía de la razón práctica, que también es razón, que sería razón vital, de la praxis en el mundo de la vida.

Todo esto tiene relación con la teología natural. Es obvio que una demostración en el sentido en que se la plantea Kant resulta imposible. Las pruebas no prueban. Este concepto habría que relativizarlo y considerarlo desde una razón global, con elementos teóricos y ateóricos, con factores vitales e intuiciones. Esta integración estaría presente en los autores que han hecho teología natural. A ella estaría abierta también la razón práctica de Kant, que debería integrarse más con la razón teórica.

#### 4.2. En el Concilio Vaticano

Una mirada retrospectiva a la doctrina del Concilio Vaticano I por algunos teólogos católicos ha considerado necesario matizar, hacer explícitos o completar algunos conceptos o afirmaciones conciliares.

---

<sup>27</sup> KpV., A 218-219

<sup>28</sup> KrV., B 617; A 585

El concilio se desarrolló en un contexto polémico, contra diferentes corrientes doctrinales, sobre todo contra el tradicionalismo, el fideísmo y el semirracionalismo. Los dos primeros negaban las posibilidades de la razón para una teología natural. En la base de esta corriente había una reacción contra el racionalismo y contra la ilustración francesa. Pero también la crítica kantiana a la teología natural, la filosofía de Schleiermacher, de Kierkegaard o de Schelling podían servir de apoyo al tradicionalismo y al fideísmo. Los límites de la pura razón en este tema no son un problema sencillo ni eran entonces un problema nuevo, sino que venía desde la antigüedad.

El concilio parece dividir demasiado los campos, superponiendo el orden de la fe al de la razón. La revelación es absolutamente necesaria para conocer la elevación del hombre al orden sobrenatural. A la razón le atribuye un conocimiento cierto de Dios uno y verdadero, principio y fin, creador y señor. Pero ¿qué es realmente la razón humana? ¿Es pura razón? ¿Está tan aislada de otros elementos, llámense factores ateóricos del conocimiento, factores vitales, intuiciones, etc.? Y tratándose de conocer la existencia de Dios ¿no será necesario contar con factores de este tipo? El tradicionalismo y el fideísmo encontraban una solución artificial en una revelación al comienzo de la humanidad. Habría que tener presente, a su favor, que así daban una respuesta al tema de la voluntad salvífica universal y al hecho universal de la religión. De todos modos, no dejaría de ser artificial y arbitraria su postura. Pero había en ella problemas de fondo. ¿Podrá la razón humana mediante un discurso puramente lógico llegar a conocer a Dios uno y verdadero, principio y fin de todas las cosas, creador y señor? ¿Se pueden dejar de considerar en el conocimiento humano otros elementos vitales, intuiciones, factores ateóricos etc. en este tema del conocimiento de Dios con los atributos mencionados? Además, hay que tener presente que los autores a los que se oponía el concilio eran cristianos y teólogos y partían de una idea de Dios salvador. Entre los factores ateóricos del conocimiento parece natural que admitiesen alguna inspiración divina, aunque la solución concreta que proponían fuese arbitraria.

En resumen, había sin duda un problema de fondo; y el concilio le prestó poca atención, al hablar del hombre y de la razón humana de un modo general. Entendería la posibilidad de llegar a Dios por las cosas creadas de modo unilateralmente intelectualista; y así la posibilidad de respuesta a Dios por parte del hombre que no ha conocido la revelación bíblica quedaría poco explicada. A esta aceptación o respuesta no se llegaría mediante un discurso meramente intelectual.

En relación con esto habría que plantearse también algunas cuestiones sobre el semirracionalismo. Ante todo, no creemos que la fe se pueda reducir a la razón y que las verdades de la fe puedan tener una comprensión y una explicación racional. Pero en el fondo de las posturas de Hermes, Günther y Froschhammer había también un problema latente, que merecía atención. En el fondo se estaba presuponiendo que el hombre es un ser unitario; una criatura que, aun sin conocimiento explícito de la revelación bíblica,

debe dar una respuesta personal a Dios, que le ofrece su don. ¿Cómo entender aquí los conceptos de revelación y de respuesta de fe? Como puede verse, se presentan de nuevo cuestiones de fondo indicadas antes, a las cuales se da una respuesta opuesta. De nuevo hay que decir que buscar una respuesta en las filosofías de Kant, de Hegel o de otros idealistas creemos que sería unilateral y que terminaría disolviendo la fe en la razón. Pero los problemas de fondo parecen reales; y el Concilio Vaticano I no les prestó mucha atención.

El concilio habla de la razón humana de un modo abstracto; y además parece entenderla en un contexto de *natura pura*, de naturaleza que no ha existido nunca de hecho, que nosotros sepamos, ya que según la revelación, desde el principio el hombre fue elevado al orden sobrenatural (*natura elevata*), a recibir el don de Dios, a un orden de gracia, con Dios como su fin. El hombre cayó luego (*natura lapsa*), pero siguió en pie el plan de Dios y el hombre fue redimido por Cristo (*natura reparata*). Este es el hombre concreto: Naturaleza elevada, caída y reparada. Éste es el sujeto del conocimiento de Dios y de la teología natural. El concilio sí se refiere a esta situación de hecho cuando afirma que la revelación era absolutamente necesaria para que conocieran a Dios todos, de modo expedito y sin mezcla de error. Aquí parece acentuar sobre todo el hecho del pecado. Pero también en este contexto repite que el conocimiento de Dios no es inaccesible a la razón humana. Y cuando habla de la luz natural de la razón, habla de modo general sobre el hombre, sin referirse a la situación de hecho de un hombre elevado, caído y redimido, que tiene que poder dar una respuesta global, también sin conocer la revelación positiva, al Dios que se le comunica. En este contexto de una elevación al orden sobrenatural y más aún si se ve la creación como ordenada a la alianza y a la salvación en Cristo ¿cómo habría que entender la revelación de Dios por medio de las cosas creadas?

En conclusión, el Concilio Vaticano I habló de la teología natural en una situación concreta, sin plantearse algunas cuestiones implícitas en las doctrinas que condenó o relacionadas con ellas. Afirma que la existencia de Dios y algunos atributos del mismo pueden ser conocidos con certeza por la luz natural de la razón. Esta proposición se puede mantener; pero es muy abstracta en varios de sus conceptos y necesitaría ser explicada y precisada a partir del contexto bíblico y filosófico. ¿Qué es el conocimiento de la razón? ¿Qué factores lo integran? ¿Cómo es el conocimiento de una razón elevada al orden sobrenatural? ¿Cómo habrá que interpretar el conocimiento cierto de un sujeto histórico y temporal, caído y reparado? ¿Cómo entender la revelación por las cosas creadas en el contexto bíblico de creación y de elevación del hombre, si todo ser humano ha de poder dar una respuesta al don que le ofrece Dios? Estos conceptos deberían ser más precisados ¿Cómo entender, en suma, la posibilidad de una teología natural afirmada por el concilio, sin caer, por una parte, en un fideísmo y sin diluir, por otra, la fe en la razón?

### 4.3. Postura de Barth

También en Barth tiene importancia la polémica. Barth y la teología dialéctica en general reaccionan contra Schleiermacher y contra la teología liberal del siglo XIX. Esta teología había querido fundamentar la fe en la antropología, en la razón, en la investigación de la conciencia del Jesús histórico. Frente a ella, la teología dialéctica afirmó con toda decisión la transcendencia de Dios, que supera toda comprensión. La única vía para llegar a Dios es la revelación; y Barth entiende ésta en el sentido estricto de la revelación positiva y en Cristo.

Esta postura de Barth encontró oposición en diferentes frentes. Uno de los que se opusieron a él fue A. Von Harnack, teólogo liberal, que había sido profesor de Barth. Entre maestro y discípulo hubo una áspera controversia.<sup>29</sup>

Más importante para el tema de la teología natural fue la controversia entre Barth y Brunner, ambos pertenecientes a la teología dialéctica. En su libro *Naturaleza y gracia*, Brunner intenta fundar la legitimidad de una teología natural. Brunner quería anteponer al orden de la gracia el orden de la naturaleza, a la teología a partir del dato revelado una teología natural, que consistiría en desarrollar un trabajo preliminar, para evitar los obstáculos que se oponen a la revelación.<sup>30</sup> Según Brunner, hay un punto de conexión, una predisposición para la revelación en el hombre pre-creyente, en el hombre como tal. No existe contraposición entre conocimiento y fe; al contrario, la fe presupone el conocimiento. Sólo el hombre que en el movimiento del conocer llega a un tope, sólo el que hace el bien llega a un punto en el que no puede seguir adelante. En este punto se topa con lo absoluto. Dios se encuentra con el hombre en las fronteras humanas. Allí se da la apertura para una revelación y comienza la fe.<sup>31</sup>

El hombre, según Brunner, es imagen y semejanza de Dios, es un ser responsable. Por eso Dios puede hablarle. Y le habla por medio de la creación y en la revelación en Cristo. El mundo es creación de Dios, es obra suya y Dios ha puesto su sello en ella. Por eso el mundo es revelación de Dios, como se ve en la *Carta a los Romanos*. La cuestión está, pues, en qué relación están estos dos tipos de revelación.<sup>32</sup> La división tajante entre el orden natural y el sobrenatural como la defendía Barth, le parece a Brunner un nominalismo teológico inaudito.<sup>33</sup>

La reacción de Barth aparece clara en el título conciso y decisivo de su libro: *¡No!. Respuesta a Emil Brunner*. Barth calificó la postura de Brunner de a-bíblica, de tomista, de católica, de no conforme con la reforma. El hombre pecador es incapaz de construir una teología natural. La inteligencia humana es de por sí ciega para la verdad de Dios; y

---

<sup>29</sup> Cf. en K. BARTH, *Theologische Fragen und Antworten*. En *Gesammelte Aufsätze*, vol. 3, Zollikon 1957, pp. 7 ss.

<sup>30</sup> E. BRUNNER, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Kart Barth*. Tübingen 1934, p. 43

<sup>31</sup> E. BRUNNER, *Philosophie und Offenbarung*, Tübingen 1925, p. 39

<sup>32</sup> E. BRUNNER, *Natur und Gnade*, pp. 7-13

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 39

cuando intenta llegar a un conocimiento natural de Dios, lo deforma y falsifica. Por otra parte, el Espíritu Santo no necesita más puntos de conexión que el que él mismo ha establecido.<sup>34</sup>

También Bultmann se separó de Barth en este punto. Bultmann critica la teología natural del catolicismo; pero admitiría también una especie de teología natural que descubra la interrogabilidad humana, interrogabilidad que está en el hombre como inautenticidad del existir. La existencia pre-cristiana tiene ya un saber inconsciente de Dios.<sup>35</sup> La Biblia no le diría nada al hombre si éste no la leyese partiendo de una pregunta abierta. En la revelación y en la teología hay que tener presentes los dos términos. La revelación divina se hace al hombre; éste tiene que poder recibirla, tiene que estar abierto a ella, tanto desde el punto de vista gnoseológico como desde una disposición receptiva; tiene que poder responder a la comunicación divina. Y para ello la revelación tiene que estar hecha de algún modo a su medida: de otro modo no habría revelación propiamente dicha.

Otro crítico de Barth fue su discípulo Dietrich Bonhöffer. Según él, para Barth la revelación quedaría del todo del lado de Dios; Barth haría de la palabra dada una especie de objeto, con el cual hace luego su construcción; esto es un positivismo de la revelación (*Offenbarungspositivismus*).<sup>36</sup>

El radicalismo de Barth se atenuó en escritos posteriores, sobre todo en su teología de la creación. En 1945 afirma una relación indisoluble entre creación y alianza: La creación es el fundamento externo de la alianza; la alianza es el fundamento interno de la creación.<sup>37</sup> En 1948, tratando sobre la antropología teológica, considera la semejanza del hombre con Dios bajo el concepto de *analogia relationis* y la relación de lo creado con el obrar divino como *analogia operationis*. Ambas desde el presupuesto de la *analogia fidei*.<sup>38</sup> Con esta teología sobre la creación, cambia también la postura de Barth sobre la teología natural. No retira sus rechazos anteriores, pero evita la polémica contra ella y contra la *analogia entis*. Pero no considera la teología natural como una hipótesis aceptable.<sup>39</sup> Posteriormente acepta una especie de analogía entre ambas, y las ve como momentos de una verdad única y total. Finalmente, en 1961 escribía Barth que “le permitía a la teología natural volver a entrar por vía de la cristología. Hoy mi crítica diría así: Se ha de decir de otra manera, esto es, de manera cristológica”.<sup>40</sup>

Parece un hecho que Barth se muestra unilateral en sus juicios sobre la teología natural y sobre la revelación divina y que quedan en él preguntas abiertas. Éstas llevaron

<sup>34</sup> Cf. K. BARTH, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München 1934, pp. 12. 34. 56

<sup>35</sup> R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1933, pp. 297-298. 311

<sup>36</sup> D. BONHÖFFER, *Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München 1951, p. 179

<sup>37</sup> K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik III/1*, Zürich 1945, pp. 261 ss.

<sup>38</sup> K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik III/2*, Zürich 1948, pp. 91. 93

<sup>39</sup> Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik IV/3*, Zürich 1959, pp. 95-188

<sup>40</sup> K. BARTH, *Civitas praesens*, Nr. 13, Mayo 1961, pp. 7-8

ya a sus compañeros de la teología dialéctica a distanciarse de él; y más aún se han distanciado otros teólogos protestantes posteriores.

## 5. Perspectivas para una teología natural renovada

### 5.1. Nuevos puntos de partida

Las posturas cristianas en torno a la teología natural, tanto en el Vaticano I como en Barth, parecen girar en torno a estas cuestiones: ¿Qué es el hombre? ¿Qué relación hay entre el orden natural y el sobrenatural? ¿Qué puede conocer el hombre en su situación histórica de hecho? ¿Qué es la revelación?

El hombre según el pensamiento bíblico y cristiano es un ser elevado al orden sobrenatural, caído, y redimido por Cristo. La elevación hace que la comunicación de la vida divina sea el fin real del hombre, al cual debe poder tender mediante decisiones personales que acepten la comunicación de Dios. Esto deberá hacerlo el hombre caído y redimido; deberá hacerlo el hombre real e histórico; el que ha oído hablar de revelación divina y el que no ha oído hablar nunca de estos temas, que es el caso de la mayoría de los hombres que han existido.

Este punto de partida plantea una serie de preguntas: ¿En qué consiste la comunicación de Dios al hombre? ¿Cómo se le manifiesta o se le revela Dios, para que el hombre pueda dar una decisión? En otras palabras: ¿Qué es realmente la revelación divina? A estas preguntas han respondido de modo diferente las opiniones mencionadas antes. El tradicionalismo y el fideísmo recurrían a una revelación de Dios al comienzo de la humanidad, que se ha transmitido luego. El semirracionalismo, dependiendo del idealismo, pensó que estas y otras verdades fundamentales del cristianismo no necesitan revelación alguna, sino que son resultado de la razón humana, que es capaz de llegar a ellas. Barth rechazaba estas opiniones, consideraba necesaria la revelación positiva y la fe en ella; y no creía que el hombre pueda captar otra manifestación de Dios. El catolicismo también ha rechazado las opiniones anteriores y ha defendido que todos los hombres pueden ver una revelación de Dios en las cosas creadas. De esta manera ha admitido una revelación general que llega a todos los hombres y una revelación particular mediante la palabra y sobre todo en Cristo. No habría contradicción entre ambas; y la primera ha sido entendida como una preparación para la segunda.

Estas cuestiones, relacionadas con la teología natural, han sido objeto de reflexiones y discusiones en el ulterior desarrollo de la teología tanto católica como protestante. En el siglo XX hubo en la teología católica una importante discusión. El autor principal de la controversia fue H. De Lubac, con la publicación de su libro *Surnaturel*, en 1946. Pero en ella tomaron parte el magisterio, con la encíclica *Humani generis* (1950), y otros teólogos: Malevez, Von Balthasar, Alfaro, Rahner. Estas discusiones pusieron de

relieve que el hombre en estado de naturaleza pura (*natura pura*) no ha existido de hecho, sino que el hombre que realmente ha existido ha sido el hombre elevado al orden sobrenatural. Y esto es gracia, don gratuito de Dios, que ha creado al hombre para este fin.<sup>41</sup>

Hubo otros teólogos en el ámbito alemán, que se ocuparon no sólo de la relación entre el orden natural y el sobrenatural, sino de la problemática global indicada antes: Doble concepto de revelación y carácter histórico de la misma, posibilidad de ser recibida por el hombre, posibilidad de una teología natural y hecho universal de las religiones. Entre estos teólogos habría que destacar, en campo católico, a Romano Guardini, Gottlieb Söhngen, Karl Rahner Eugen Biser, Joseph Ratzinger, etc. Y en campo protestante, además de Emil Brunner, ya mencionado, Paul Althaus, Paul Tillich, Eberhard Jüngel, Wolfahrt Pannenberg, etc. Cualquiera de ellos merecería una amplia exposición de su pensamiento, que no podemos hacer aquí.<sup>42</sup> En general, todos ellos aceptan ideas fundamentales del Vaticano I, por una parte, y de Karl Barth, por otra. Pero también superan ambos puntos de vista y los completan con aportaciones personales.

Un concepto fundamental en el que insisten todos es el de revelación, llegando a un concepto nuevo de la misma. La revelación no es un sistema de verdades, sino autorrevelación y autocomunicación de Dios en los hechos históricos para salvar al hombre. Esta comunicación es encuentro personal con el hombre completo. Y la aceptación por el hombre es fe, entrega y obediencia. La revelación como comunicación de Dios tiende hacia Cristo, en quien el Logos, ya presente en la creación, se hace hombre y se hace historia. La revelación es, pues, cristocéntrica. La misma creación entra ya en este plan de salvación. Por eso también la creación es comunicación de Dios y es revelación. También ella entra dentro del cristocentrismo. Algunos autores hablan de inclusión de la revelación mediante las criaturas en la revelación en Cristo. El hombre puede descubrir a Dios en las criaturas, aunque no sea ésta una revelación directa y se den por ello ambigüedades. Una verdadera comprensión de la misma se dará sólo en Cristo.

El segundo concepto fundamental sobre el que reflexionan todos estos teólogos es el de hombre. Según el pensamiento bíblico no ha existido una naturaleza humana pura (*natura pura*). Desde el principio el hombre fue elevado al orden sobrenatural, creado a imagen y semejanza divina. Como tal, el hombre tiene a Dios como fin propio. Esta elevación y este fin son gracia, no ha existido una naturaleza humana sin la gracia.

En este contexto hay que plantearse los temas razón y fe, filosofía y teología, posibilidad y alcance de una teología natural. Quien hace teología natural es el hombre concreto, elevado a un fin sobrenatural, caído luego y restaurado. El hombre ordenado a Dios como su fin, al plantearse las preguntas radicales por el sentido o por su existencia,

---

<sup>41</sup> Cf. J. A. DE LA PIENDA, *El sobrenatural de los cristianos*, Salamanca 1985

<sup>42</sup> Para una buena síntesis sobre estos autores, cf. G. KRAUS, *Gottes Erkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*. El autor presenta además una amplia bibliografía.



estará ya abierto y dispuesto a oír una respuesta; y podrá oírla también de las cosas creadas, que son revelación de Dios. En realidad, no se daría una teología natural sin revelación previa, ya que la misma creación es revelación. Por este motivo varios autores consideran que la teología natural no es una fundamentación previa de la fe, sino más bien una confirmación de la misma. Su objeto sería hacer ver que la fe es razonable y tiene pleno sentido. Por ello no entienden la teología natural como *praeambula fidei*. Algunos creen que la teología natural no es una disciplina filosófica autónoma, sino una dimensión fundamental de la única teología. Otros proponen sustituir la expresión “teología natural” por otra más adecuada: Teología verificadora, teología confirmativa..., que según ellos corresponderían mejor a lo que es de hecho dicha disciplina.<sup>43</sup>

## 5.2. Karl Rahner

Exponemos a continuación una breve síntesis de la visión de Karl Rahner sobre este tema, ya que según nuestro parecer, es la más satisfactoria. Filosóficamente Rahner depende del método trascendental de Maréchal. Luego integró en este método elementos de la filosofía de Heidegger, elaborando un método trascendental propio, que aplicó a la teología.

El hombre para Rahner es espíritu; y éste se caracteriza por una apertura sin límites, que se manifiesta en el conocimiento y en la libertad. Esta transcendencia del espíritu está íntimamente unida a la materia. Y esto hace que el hombre sea a la vez espacial, temporal e histórico, y que esté situado entre la finitud y la infinitud.<sup>44</sup>

Como espíritu, el hombre es trascendente y tiene experiencia de la transcendencia. Y como tal tiene *a priori* la posibilidad o capacidad de oír una revelación de Dios por medio de la palabra en la historia. Según Rahner, la posibilidad de oír la revelación de Dios se fundaría en la absoluta apertura del hombre al ser en general, que sería apertura al horizonte de todo lo cognoscible. La absoluta apertura del hombre se

---

<sup>43</sup> Entre los numerosos escritos de estos teólogos, cf. R. GUARDINI, *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg 1940; id., *Religion und Offenbarung*, Würzburg 1958; G. SÖHNGEN, *Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, München 1952; J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, München 1960; id., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982; id., *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Proemium I und II Kapitel*. En *Lexikon für Theologie und Kirche: Das zweite vatikanische Konzil*. Vol. 2, Freiburg 1967, pp. 504-528; E. BISER, *Der schwere Weg der Gottesfrage*, Düsseldorf 1982; E. BRUNNER, *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Zürich 1935; id., *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre der christlichen Gottreserkenntnis*, Zürich 1961; P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh 1966; P. TILLICH, *En la frontera*, Madrid 1971; id., *Teología sistemática*, 3 vol. Salamanca 1972; W. PANNENBERG, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1965; id., *Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken*, München 1975; id., *Grundfragen systematischer Theologie*, 2 vol., Göttingen 1971, 1980.

<sup>44</sup> Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976, pp. 42-46. 51-53. 101-103. Sobre esta antropología o constitución ontológica del hombre cf. sobre todo K. RAHNER, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona 1967, pp. 47-91; J. A. DE LA PIENDA, *Antropología trascendental de Karl Rahner*, Oviedo 1982

daría como *Vorgriff*, esto es como pre-concepto, concepto previo, coger o captar previo.<sup>45</sup> Este concepto previo es *a priori* y se da con la esencia humana.

Pero el hombre existente de hecho no ha sido nunca una naturaleza pura, sino naturaleza en un orden sobrenatural, del cual no puede salir el hombre, aunque sea pecador o no sea creyente; el hombre es una naturaleza *super-formada* siempre (que no significa justificada) mediante la gracia salvadora y sobrenatural que le es ofrecida.<sup>46</sup> El hombre ha sido creado para la salvación, ordenado a un fin sobrenatural, a Dios. La naturaleza humana existente está siempre dentro de la gracia; y la gracia *super-forma* no sólo la esencia del hombre, sino también su vida consciente, su existencia. A este ser de la existencia humana lo llama Rahner existencial sobrenatural. Este existencial es algo ontológico y pertenece a todo el ser del hombre. El hombre que construye su ser en diálogo con sus situaciones, construye al mismo tiempo su salvación, tendiendo a su fin, que no es fin natural, sino sobrenatural.<sup>47</sup>

El hombre así constituido es capaz de oír la revelación de Dios. ¿En qué consiste ésta? La teología católica ha visto la revelación de forma unilateral intelectualista, como revelación de verdades. Rahner hace notar que en la revelación bíblica Dios revela verdades no como proposiciones verdaderas, sino en tanto que obra con nosotros. Las verdades están contenidas en algo más amplio, en los eventos y acciones de Dios con los hombres; y éstos son a favor de los hombres, son don y gracia. Más aún, son autocomunicación del ser de Dios (*seinshafte Selbstmitteilung Gottes*). Rahner entiende esta comunicación de Dios como persona, diferente de la comunicación como un puro hablar acerca de Dios o comunicación de una cosa, de un objeto.<sup>48</sup>

Dios se comunica a la historia entera, constituida por los hechos humanos. La historia entera se convierte así en historia de salvación. La misma creación está ordenada a la autocomunicación de Dios y por esto a la salvación.<sup>49</sup> En relación con esto hay que entender el concepto de revelación. En síntesis: Para Rahner historia de la revelación e historia del mundo son coextensivas. Esto puede parecer extraño a los cristianos que han oído que la revelación comienza con Abraham y Moisés. Pero Rahner afirma “que acaece no sólo historia de salvación, sino también historia de la revelación en sentido propio en todas partes donde hay una historia humana individual y colectiva”.<sup>50</sup> Y precisa que esta

<sup>45</sup> Varios autores han traducido este término por *anticipación*. El término es de Heidegger, quien lo usa en la terna *Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*, que hemos traducido en otros lugares por: *Tener previo, visión previa, concepto previo*. De por sí, *Vorgreifen* significa anticipar; y *Vorgriff* estaría bien traducido por anticipación. En el caso de Heidegger, está claro que tiene sentido conceptual y por eso traducimos por *concepto previo*. En este contexto de Rahner se refiere también al conocimiento y parece mejor traducirlo también así.

<sup>46</sup> K. RAHNER, *Naturaleza y gracia*. En *Escritos de Teología IV*, Madrid 1961, p. 237 (en adelante ET)

<sup>47</sup> K. RAHNER, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*. En *Schriften zur Theologie VI*; Einsiedeln 1965; (en adelante SchT); id. *Theologie der Freiheit*. En SchT, VI, pp. 215-237; id., *Naturaleza y gracia*.

<sup>48</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, pp. 122-123

<sup>49</sup> K. RAHNER, *Historia del mundo e historia de la salvación*. En ET, V, Madrid 1964, pp. 115-134

<sup>50</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, p. 149

revelación universal no ha de entenderse en el sentido de la llamada “revelación natural”. Ésta se daría ya con el ser del hombre como transcendencia.<sup>51</sup>

La revelación en sentido propio, según Rahner, se entiende de doble manera. En primer lugar hay una historia general o transcendental de la revelación. Ésta se fundaría en la autocomunicación de Dios al hombre, que es gracia y que constituye un existencial en el hombre. Esta comunicación sobrenatural de Dios sería el fundamento de una historia general de la revelación. El hombre tendría de diferentes maneras esta experiencia transcendental sobrenatural; pero siempre la tendría por una mediación histórica categorial, aunque él no vea de modo explícito esta experiencia como efecto de una revelación de Dios. Esta revelación implícita o atemática sería ya, por tanto, revelación sobrenatural en sentido propio y cumpliría lo fundamental de la revelación en sentido estricto: La autocomunicación de Dios al hombre. Rahner fundamenta esta tesis con datos del dogma católico, sobre todo del dogma de la voluntad divina salvífica universal, afirmada también por el Concilio Vaticano II en varios lugares.<sup>52</sup> El que realiza su vida en este horizonte sobrenatural, que puede llamarse revelación, está dando ya una respuesta de fe y realiza su salvación.

Y hay una historia particular categorial de la revelación, que es la que se da en la Sda. Escritura. Rahner dice que no ve por qué ha de limitarse el concepto de revelación a ésta, si se tiene en cuenta las afirmaciones de la Escritura sobre la voluntad salvífica divina y sobre la necesidad de la fe, sin la cual es imposible agradar a Dios. No hay contradicción entre ambas formas de revelación, sino que la revelación general estaría orientada hacia la particular; y ésta tiene su punto culminante en Cristo. Así se entendería mejor la salvación de los que vivieron antes de la venida de Cristo y de los no cristianos. En este sentido hay que entender también el concepto usado por Rahner de “cristianos anónimos”.<sup>53</sup>

Este concepto de revelación se diferencia claramente del de Barth. Pero también se diferencia del de la teología escolástica o del sentido corriente de la teología católica, si bien Rahner lo ve implícito en el dogma católico y en particular en los documentos del Concilio Vaticano II.

En estos presupuestos teológicos se fundaría la doctrina de Rahner sobre la teología natural. El existencial sobrenatural del hombre, su ordenación a Dios como a su fin, ya operante desde el principio, y el hecho de que esto sea algo ontológico que afecta a toda la existencia, constituirían el fundamento de que el hombre tenga ya un “saber originario, atemático e irreflejo acerca de Dios”. En éste se fundaría todo conocimiento explícito y temático, al que nos referimos cuando hablamos de conocimiento de Dios e

---

<sup>51</sup> Ibid., p. 150

<sup>52</sup> Ibid., pp. 151-156; cf. *Lumen gentium*, 16; *Gaudium et spes*, 22; *Ad gentes*, 7; *Nostra aetate*, 1-2.

<sup>53</sup> K. RAHNER, *Die anonymen Christen*. En SchT, VI, pp. 545-554; id., *El cristianismo y las religiones no cristianas*. En ET, V, pp. 135-156

incluso de pruebas.<sup>54</sup> “Esta experiencia atemática permanentemente actuando –el conocimiento de Dios que realizamos precisamente cuando pensamos en cualquier otra cosa y nos ocupamos de cualquier otra cosa diferente de Dios- es el fundamento permanente del que brota el conocimiento temático de Dios que llevamos a cabo en el obrar religioso explícito y en la reflexión filosófica. En ésta no descubrimos a Dios como se descubre un determinado objeto de nuestra experiencia intramundana, sino que en este obrar religioso explícito en la oración y en la reflexión metafísica ponemos únicamente de manera explícita ante nosotros lo que sabemos ya siempre en el fondo de nuestra realización personal por nosotros mismos y sin palabras”.<sup>55</sup> De manera semejante tiene el hombre un saber acerca de su libertad, de su transcendencia o de la apertura sin límites al espíritu. El hombre tiene muchas experiencias transcendentales de alegría, temor, fidelidad, confianza, amor, etc. antes de reflexionar de modo explícito sobre ellas. En éstas y en otras experiencias es posible la experiencia de Dios, independientemente de que se le llame Dios. Se tiene de Él una experiencia anónima que aflora en sucesos particulares de la vida: Soledad, responsabilidad, muerte, amor, alegría, verdad, belleza, etc.<sup>56</sup>

Esta experiencia de Dios es el punto de partida para todo conocimiento y para todo discurso acerca de Él y es ya gracia y es fe. “La enseñanza de la necesidad transcendental de la experiencia de Dios dada ya siempre de antemano y de su necesario punto de partida para un hablar explícito acerca de Dios, con todos los peligros del servicio conceptual a los ídolos, estaría relacionado –expresado con conceptos católicos- por un conocimiento sostenido ya de manera transcendental, inseparable y permanente por la oferta de la autocomunicación de Dios por gracia; de tal manera que la enseñanza de la cognoscibilidad *natural* y del conocimiento de Dios no es un conocimiento que llega aislado y por sí, sino un elemento, aislado después, de un conocimiento de Dios que es hecho posible partiendo de Dios y va encaminado a la inmediatez de Dios, y que como aceptado es también siempre fe”.<sup>57</sup>

Si a la reflexión filosófica le precede la autocomunicación de Dios y ésta es ya vista como una revelación, cambia también la relación entre fe y razón. La razón es la del hombre con el existencial sobrenatural. ¿Qué es la fe? Para Rahner la fe es un encuentro con Dios: “Una fe sin encuentro con el Dios que se revela personalmente, es un falso concepto (*Unbegriff*)”. Como ya hemos dicho, la comunicación transcendental sobrenatural constituye ya una revelación; el hombre la percibiría de diferentes maneras por una mediación histórica categorial, aunque no la entienda como tal de modo explícito, y podría tener ese encuentro con Dios y dar una respuesta obediente, que ya es respuesta

---

<sup>54</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, pp 61-62

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 62-63

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 63-64; cf. K. RAHNER, *Gotteserfahrung heute*. En SchT, IX, Einsiedeln 1970, pp. 161-176

<sup>57</sup> K. RAHNER, *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*. En SchT, VIII, Einsiedeln 1967, p. 175

de fe.<sup>58</sup> Esta no se limita al aspecto intelectual, sino que incluye una decisión libre de la voluntad y es efecto de la gracia.

Según esto, el hombre ya por constitución ontológica y por el existencial sobrenatural posee una luz de la fe. La reflexión filosófica y las pruebas vienen después. El pensar se daría, pues, ya dentro de la fe; y esto no sólo para los que tengan noticia de la revelación especial, sino para todos los hombres, entendiendo la fe como encuentro con Dios, en el sentido explicado últimamente.

Desde estos supuestos habla Rahner de la relación entre filosofía y teología y de la teología natural. Como hace notar Kraus, sobre la relación entre filosofía y teología hay en Rahner una evolución. En *Oyente de la palabra* la filosofía tiene aún la función de preámbulo de la fe o preparación para el evangelio. Posteriormente y de forma definitiva en *Grundkurs des Glaubens* Rahner considera la filosofía como reflexión e interpretación teórica del Dasein humano; y la teología, como reflexión sobre la revelación en Cristo. En este contexto, la teología presupone necesariamente la filosofía como comprensión del hombre que oye la revelación. Pero la filosofía presupone a su vez la teología en un sentido más originario, ya que todos los hombres, lo sepan o no, lo afirmen de manera explícita o no, están ya iluminados por la luz de la gracia y tienen experiencia al menos irreflexiva y atemática de la comunicación de Dios. Por eso de forma atemática la filosofía inevitablemente tiene que ocuparse de lo teológico.<sup>59</sup>

Con esto Rahner cree superar la visión dualista de muchos católicos y presente también en el Concilio Vaticano I. Filosofía y teología no serían dos disciplinas ajenas una a la otra, sino que habría entre ellas una unidad, una inclusión. “En el mismo sentido en que la realidad concreta de la gracia encierra en sí la naturaleza como un momento interno, así sucede en nuestra cuestión: La filosofía es un momento interno de la teología”.<sup>60</sup> La teología tiene, según Rahner, la función de justificar la rectitud intelectual de la fe. Como esfuerzo por comprender de manera reflexiva y crítica la revelación, la teología sigue y viene a continuación de la fe. En este proceso entra la reflexión filosófica.

La relación entre filosofía y teología en Rahner es un tema mucho más amplio y complejo, en el que no vamos a entrar. Únicamente queremos decir que para Rahner en la teología es necesaria la filosofía. Frente a algunos teólogos que quisieran eliminar la metafísica de la teología, Rahner afirma que hay que tener “el coraje de hacer metafísica”.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, pp. 156-157

<sup>59</sup> G. KRAUS, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?*, p. 223

<sup>60</sup> K. RAHNER, *Philosophie und Theologie*. En SchT, VI, p. 93

<sup>61</sup> K. RAHNER, *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, pp. 178-179; id., *Philosophie und Theologie*; id., *Philosophie und Philosophieren in der Theologie*. En SchT, VIII, pp. 66-87; id., *Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie*. En SchT, X, Einsiedeln 1972, pp. 70-88

Parece claro que Rahner entiende que el proceso de la revelación sigue adelante. Esto no significaría que cambie la verdad eterna de Dios ni que deje de considerarse el hecho de Cristo como la plenitud de la revelación. Lo que es innegable es que la revelación como encuentro Dios-hombre y la salvación del hombre van creciendo en la historia y que por tanto revelación y salvación siguen acaeciéndose. El aumento cuantitativo, según Rahner, no es meramente tal, sino que es también cambio cualitativo. Cambia el conjunto, abre nuevos horizontes y nuevas perspectivas, plantea siempre nuevas preguntas y recibe siempre nuevas respuestas. Y así se va dando un progreso histórico en la comprensión de la verdad divina y del misterio de Cristo, que nunca llegarán a ser del todo comprendidos. Esta labor de adaptación y de comprensión es deber de la teología. Si ésta rehusa entrar en el flujo de la historia y se empeña en dar valor definitivo a unas fórmulas concretas del dogma, las convertirá en cristales anchos y opacos, que no dejan pasar la luz de Dios a través de ellos.<sup>62</sup>

Esto afecta también a las pruebas de la existencia de Dios. Éstas han sido consideradas como un camino para llegar a Dios independientemente de la fe, más bien como demostración desde fuera. Así se entenderían en la teología escolástica y en el mismo Concilio Vaticano I. Rahner las pospone a la experiencia de Dios, al menos a la experiencia transcendental. Esta postura nos acerca al contexto agustiniano, al *credo ut intelligam* y al *fides quaerens intellectum*, desarrollado sobre todo por San Anselmo; pero tampoco se opondría a las pruebas tomistas. En lo que sí habría diferencias, sobre todo de la postura tomista, pero también de la de San Anselmo, sería en el modo de entender la experiencia transcendental en el punto de partida.

A pesar de las *quinque viae* de Tomás, sólo puede haber, también en él y después de él, una sola prueba de Dios: A partir del ser puesto en cuestión el hombre entero; cuestión que el hombre, en la concreción de su existencia, y por eso en cada situación nueva, deja de modo honesto que se plantee, sin huir de ella”.<sup>63</sup> Este poner en cuestión se da ya dentro de la experiencia transcendental. A partir de aquí, las diferentes pruebas son posibles si se pueden conducir a dicha experiencia de Dios. Esta experiencia la vive cada uno de manera individual; y al hacerse temática, a cada uno le resultará más claro y convincente un aspecto concreto. Por eso las pruebas que se construyen sobre dicha experiencia pueden ser muy variadas y partir de diferentes puntos de vista: De la luminosa claridad del espíritu; de lo problemático que se encuentra en el hombre o en la realidad que lo rodea; de la angustia, en la cual parece que todo se hunde en la nada; de una alegría que no tiene ya nombre; del compromiso ético; de la experiencia de la muerte, etc. De estos y de otros aspectos o experiencias puede partir el hombre y ver en el fondo

---

<sup>62</sup> K. RAHNER, *Zur Geschichtlichkeit der Theologie*. En SchT, VIII, pp. 92. 97-98

<sup>63</sup> K. RAHNER, *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*, p. 181

algo íntimo, totalmente diferente de él mismo. Y a partir de todas estas experiencias se pueden construir pruebas.<sup>64</sup>

Parece obvio que estas ideas de Rahner se dan en un contexto de hermenéutica. El círculo hermenéutico, de tipo heideggeriano, se da ya en el concepto previo o pre-concepto (*Vorgriff*), como comprensión implícita o pre-comprensión (*Vor-verständnis*, según Heidegger), que precede a la expresión o comprensión explícita. Este círculo entre pre-concepto y concepto, que lleva a un nuevo pre-concepto y a un nuevo concepto, es constante en el comprender histórico, en el cual se va repitiendo el círculo entre concepto previo y comprensión explícita y temática. Esta es la forma de comprender del hombre como espíritu en el mundo, con una apertura al horizonte del ser y encarnado en el tiempo.

## 6. Conclusiones

La posibilidad de una teología natural depende de varios factores: Concepto de hombre, concepto de conocimiento, factores del conocimiento, alcance y limitaciones de éste.

Desde el punto de vista meramente filosófico, el hombre, como ser dotado de razón, sería capaz de trascenderse a sí mismo, de ir más allá de lo concreto y finito, y de afirmar un primer principio o una primera causa. Desde un punto de vista de una razón pura en sentido kantiano, esto no sería un conocer, sino un pensar; un pensar lógico, conforme a la razón y legítimo, pero sólo un pensar, no un conocer. Esta manera de entender el conocimiento sería para otros una abstracción, que ve el conocimiento de modo puramente teórico y que partiría de un concepto igualmente restringido de experiencia. El conocimiento humano incluiría otros factores vitales, ateoréticos. Éstos han sido afirmados por otras corrientes: Fenomenología, mundo de la vida, praxis vital, valores, con un concepto más amplio de experiencia. La misma razón práctica de Kant estaría dentro de este ámbito.

La vía hacia una metafísica dependerá del lugar y del valor que se dé a esos factores. Es obvio que a partir de ellos no se pueden dar demostraciones apodícticas; y que ni una metafísica ni una teología natural podrán ser ciencias exactas ni demostradas. En este sentido la crítica de Kant sería decisiva. No sería posible ni una teología natural, ni llegar a un primer principio o a una causa primera.

Otras filosofías han considerado que el hombre, integrado en el mundo y como parte de él, tiene una “experiencia” y un “saber” más amplios, reales, generales y vagos. Así en el racionalismo leibniziano, en el idealismo, en la fenomenología, en Heidegger,

---

<sup>64</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, pp. 77-78

en Habermas. Esas filosofías sí llegarán a algún tipo de realidad absoluta, explícita o implícita.

Esto no bastaría para poder hablar de teología natural. Para ello habría que dar un paso más e identificar esa realidad absoluta con Dios. Esto exigiría tomar partido por una interpretación del primer principio. Y esto se podría argumentar, pero no demostrar, ni llegar a conclusiones definitivas y claras. Parece obvio que filosóficamente ni se va a poder fundamentar una teología natural, ni se va a poder refutar. Esta conclusión de Kant en la *Crítica de la razón pura* tendría validez general.

Desde el punto de vista de la teología cristiana se parte de un concepto diferente de hombre y de un concepto de revelación. El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, y elevado a un orden sobrenatural, en el que Dios es su fin. Como tal, el hombre es un ser abierto hacia Dios, que tiende hacia Dios; la realización de su ser es tender hacia su fin y realizar así su salvación. Por su misma constitución, que es ya gracia, el hombre debe tener algún “saber” acerca de Dios, aunque sea un pre-concepto (*Vorgriff*), un concepto no explícito ni temático. Este “saber” sería el fundamento para una elaboración temática, que constituiría una teología natural.

A esto hay que añadir el hecho de la revelación divina general, mediante las cosas creadas. La creación, según el pensamiento bíblico, entra dentro del plan divino de salvación. La creación es ya revelación de Dios. El hombre se encuentra ya siempre en medio de ella y ante ella. Constituido como se ha dicho, el hombre puede ver las cosas creadas como revelación de Dios.

En este contexto, una teología natural es posible. El hombre podría llegar a Dios por las cosas creadas o mediante los hechos históricos; en unas y en otros se comunica y se revela. Precisamente por ser una revelación por mediación, no es clara ni explícita. El hombre puede percibirla desde varios puntos de partida: Reflexiones sobre el ser, el bien, el orden del mundo, la inmensidad del universo, la contingencia, el mal en el mundo, la ley moral..., estados de ánimo: Alegría, angustia, tristeza, soledad... Los múltiples puntos de partida serían origen de otras tantas vías, de múltiples representaciones y religiones, como puntos de llegada.

Según algunos de los teólogos citados, esta clase de teología serviría para plantearse preguntas, pero daría una respuesta. Daría una respuesta, aunque no fuese la definitiva. Ésta vendría sólo de la revelación positiva y en Cristo, hacia el cual está encaminada toda revelación, tanto la revelación general mediante la creación como la revelación especial y positiva mediante la palabra.

¿Teología natural hoy? Desde el punto de vista cristiano sí. Esta teología natural se daría dentro de una revelación divina y sería ya respuesta del hombre a la misma; de un hombre que se ha detenido ante ella, que la ha percibido como tal y que ha “creído” en ella. Con esto cambiaría también el sentido de *praeambula fidei*, que seguiría teniendo valor en relación con la fe en la revelación positiva. Esta teología natural serviría para



quitar obstáculos del camino, para confirmar de alguna manera la fe y para afianzarse en ella. Y por otra parte, para un diálogo general.

Así entendida, no sería necesario sustituir el nombre tradicional de teología natural. No sería del todo preciso, pero sería preferible a otros, que por carecer de tradición parecen decir muy poco.

Modesto Berciano Villalibre  
Universidad de Oviedo