

EL CONCEPTO DE *PRAEAMBULA FIDEI* EN LA COMPRENSIÓN DEL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS

The Concept of *Praeambula Fidei* in the Natural Understanding of God

*Eduardo Caballero Baza, EP*¹

Resumen

Contrariamente a lo que podría parecer, en la reflexión filosófica y teológica actual se encuentran aún ejemplos vivos de tendencias fuertemente influenciadas por un característico extrinsecismo de raíz nominalista, que pretende presentar como normal una verdadera *separación material*, bajo las apariencias de una simple *distinción formal*, entre la razón y la fe en el conocimiento natural de Dios. Los reduccionismos en este ámbito resultan especialmente claros al analizar el concepto de “*praeambula fidei*”. Existen dos corrientes principales por lo que respecta a la comprensión de este concepto en el acto de fe: una pretende ver en él una instancia *autosuficiente* o *autorreferencial* en relación a la fe, una causa extrínseca al acto de fe; la otra comprende que sólo puede tratarse de una “condición de posibilidad” para el acto de fe, como el terreno lo es en relación a la germinación de la semilla en la parábola del sembrador.

Palabras-clave: *praeambula fidei*, conocimiento natural de Dios, teología natural, teología filosófica, extrinsecismo, nominalismo.

Abstract

However contrary it may seem, we still find, in current philosophical and theological reflection, vivid examples of tendencies strongly influenced by an extrinsicism characteristic of a nominalist root that seeks to portray, as normal, a veritable *material separation* under the appearances of a simple *formal distinction* between reason and faith in the natural knowledge of God. Reductionism in this ambit becomes especially clear while analyzing the concept “*praeambula fidei*”. There are two main currents in respect to the understanding of this concept in the act of faith: one seeks to see in this concept an auto-sufficient or auto-referential instance regarding faith, a cause that is extrinsic to the act of faith; the other suggests that one can only refer to a “condition of possibility” to the act of faith, in a manner similar to the seed and the soil in the parable of the sower.

Keywords: *praeambula fidei*, natural knowledge of God, Natural Theology, Philosophical Theology, extrinsicism, nominalism.

1) Licenciado canónico en teología (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma) y profesor en el ITTA. Artículo aceptado en 11/11/2015; aprobado en 15/12/2015.

Introducción

Hablar del “conocimiento natural de Dios” y de su necesario correspondiente, el “acceso del ser humano a la divina Revelación”, implica poner en foco la temática de la “teología natural”, tantas veces tratada de modo simplificado y reductivo. La más antigua noticia que conocemos de la expresión “*theologia naturalis*”, utilizada para designar la reflexión de los filósofos, se remonta al segundo siglo a.C. La conocemos a través de san Agustín de Hipona (354-430) —a quien parece debemos atribuir la primera latinización conocida del término²— en su obra *De Civitate Dei*, que refiere la distinción que hace el erudito romano Marco Terencio Varrón (116-27 a.C.) de tres clases de teología: la “teología mítica o fabulosa”; la “teología natural o física”; la “teología civil”. La primera era la que utilizaban los poetas y que admitía muchas ficciones contrarias a la dignidad y naturaleza de la divinidad. La última era la que debían conocer y practicar en las ciudades sus habitantes, y principalmente los sacerdotes, y que enseñaba qué divinidades se debían honrar públicamente y con qué ceremonias y ritos. La “teología natural”, en cambio, era la de los filósofos, que trataba de “la esencia de los dioses, su lugar, especie y cualidad; sobre si son eternos; si constan de fuego, como creyó Heráclito; si de números, como Pitágoras; o si de átomos, como dice Epicuro”.³

Por ello, la comprensión de esta expresión, y sobre todo del concepto en sí de “teología natural”, constituye uno de los capítulos más accidentados y complejos de la historia de la teología, en el que están implicadas nociones como las de *analysis fidei*, *analogia fidei*, *analogia entis*, *auditus fidei*, *intellectus fidei*, autonomía de la filosofía, filosofía cristiana, fe teologal, filosofía intra-teológica, interacción filosofía-teología, *lumen fidei*, *lumen naturale mentis humanae*, metafísica, necesidad de la divina Revelación, neo-tomismo, nominalismo, *sacra doctrina*, teología filosófica, *via antiqua*, *via moderna*, y muchos otros.

2) Cf. GEFFRÉ, Claude. “Naturale (teología)”. In: LACOSTE, Jean-Yves; CODA, Piero. *Dizionario critico di teologia*. Roma: Città Nuova, 2005, p. 907.

3) AGUSTÍN DE HIPONA. *De civitate Dei*, lib. 6, cap. 5 (CCSL 47, 252, l. 1-23): “Deinde illud quale est, quod tria genera theologiae dicit esse, id est rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile? [...] Secundum autem ut naturale dicatur, iam et consuetudo locutionis admittit [...] Loquebar enim, non de naturali theologia, non de civili, sed de fabulosa [...] Secundum genus est, inquit, quod demonstravi de quo multos libros philosophi reliquerunt: in quibus est, dii qui sint, ubi, quod genus, quale; a quodam tempore, an a sempiterno fuerint dii; ex igne sint, ut credit Heraclitus; an ex numeris, ut Pythagoras; an ex atomis, ut ait Epicurus”.

1. Terminología actual

Como es sabido, el Concilio Vaticano II ha tratado explícitamente del problema del conocimiento natural de Dios.⁴ Deseamos, sin embargo, centrarnos aquí en poner de manifiesto simplemente el significado que la reflexión teológica y filosófica actuales atribuyen a la expresión “teología natural”, así como a otras formas derivadas de la misma. Sin la menor pretensión de ser exhaustivos, ni en cuanto a la terminología, ni —menos aún— en cuanto a los autores significativos que podrían ser citados, podemos, no obstante, con unos pocos datos, trazar un esbozo del panorama actual de la filosofía y la teología por lo que respecta a la terminología relativa a la cuestión del conocimiento natural de Dios y el acceso del hombre a la divina Revelación.

1.1. Una identificación ilegítima

Las expresiones “filosofía de Dios”, “teología natural” y “teodicea” son consideradas sinónimos intercambiables, con algunos matices, por parte de A. L. González Álvarez.⁵ La primera obedece más bien a criterios editoriales. Por lo que respecta a las otras dos, si bien el campo semántico del término “teodicea” haya extrapolado largamente con el paso del tiempo los límites específicos en los que lo situaba Leibniz,⁶ llegando a significar toda reflexión

4) El texto de Romanos 1,8-32 es el más conocido en este sentido, tal vez simplemente porque es citado explícitamente (aunque no textualmente), en la constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I y, a través de ella, en la constitución *Dei Verbum*: “Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad, de forma que son inexcusables” (Rm 1,20). A partir de este texto, la constitución *Dei Filius* afirma que, gracias a la divina Revelación, “todos los hombres, en la condición presente de la humanidad, pueden conocer fácilmente, con absoluta certeza y sin error, las realidades divinas, que en sí no son inaccesibles a la razón humana” (DH 3005). Con base en esta definición de la constitución *Dei Filius* y del texto de Romanos 1,20, la constitución *Dei Verbum* pone en evidencia que, si bien *es real la posibilidad* de que el hombre consiga conocer a Dios como principio y fin de todas las cosas, sin embargo “la condición presente de la humanidad” hace indispensable la divina Revelación para que dicho conocimiento pueda ser seguro, firme, sin error y difundido universalmente. En cuanto a la base escriturística de estas afirmaciones, el texto de Sabiduría 13,1-9 parece ser el más próximo a la redacción tanto de la *Dei Filius* como de la *Dei Verbum*: “por la grandeza y hermosura de las criaturas se descubre, por analogía, a su Creador” (Sb 13,5).

5) Cf. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ángel Luis. *Filosofía di Dio*. Firenze: Le Monnier, 1997 (reimpr. de 1988), p. 8-10 [orig. esp.: *Teología natural*. Pamplona, 1982].

6) Como sabemos, el filósofo Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716), reformado luterano, crea el término “teodicea”, que aparece en el título de su obra *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (1710), a fin de demostrar la justicia divina a través de la solución de los dos problemas fundamentales que el propio título indica: la existencia del mal y la libertad humana. A partir de él, ambas cuestiones serán consideradas como parte fundamental de la “teología racional”. Con el tiempo, el uso ha ido paulatinamente ampliando el significado original del neologismo

filosófica a respecto de Dios,⁷ el catedrático español considera más apropiada la expresión “teología natural”, que entiende en el sentido de una reflexión en torno a Dios realizada con la sola luz de la razón natural. De hecho, identifica la “teología natural” con la definición de metafísica que da el Doctor Angélico, por lo que resulta evidente su diferencia esencial —por causa de su diverso objeto formal— con la “teología sobrenatural”.⁸ Hay autores, como el tomista holandés Leo J. Elders, que consideran la expresión “teología natural” como sinónimo de “teología filosófica” en sentido estricto, haciendo uso indistinto de una u otra.⁹ Otto Hermann Pesch (1931-2014), por el contrario, prefiere referirse a la “teología filosófica” del Aquinatense, relegando la expresión “teología natural” a un ámbito más bien del pasado.¹⁰

El jesuita austriaco Otto Muck, por su parte, distingue entre “teología racional”, “teología natural”, “teología filosófica” y “ciencia filosófica de Dios”, englobando todos estos conceptos bajo una común “elaboración conceptual de la experiencia general del hombre, esto es, filosóficamente”.¹¹ En su clasificación, identifica la “teología filosófica” con la descripción que el Doctor Angélico hace de la reflexión propia de los filósofos de la Antigüedad,¹² por contraposición a la “teología de la revelación”. Define, por otro

leibniziano, de manera que el término “teodicea” pasó a sustituir a la expresión “teología natural” en el sentido de ciencia sobre Dios en cuanto establecida sobre la sola luz de la razón natural y sin referencia alguna, al menos explícita, a las enseñanzas de la divina Revelación. No deja de ser ajeno a esta evolución semántica el hecho de que la obra de Leibniz haya hecho su aparición en el contexto de una *separación material* entre los conceptos de “teología natural” y “teología inspirada” o “teología sagrada”, oriunda de Francis Bacon (1561-1626).

- 7) En realidad, el uso del término “teodicea”, muy disminuido en la actualidad, ha vuelto a quedar fundamentalmente relegado a su significado concreto originario en la obra de Leibniz.
- 8) Por lo que respecta a la identificación —errónea, a nuestro juicio— entre la “filosofía” de los “filósofos” de la Antigüedad —denominada “*metaphysica*” o “*theologia philosophica*” por el Doctor Angélico (cf. *In Boet. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 4, co. 4)— y la “teología natural” en sentido actual, es necesario tener presente que: se trata de una reflexión *verdaderamente filosófica* en ambos casos. Al mismo tiempo, existe una *esencial diferencia* entre ambas reflexiones; la primera es fruto de una razón *autosuficiente*; la segunda es fruto de la *intervención efectiva* del *lumen fidei* en la reflexión *sin menoscabo alguno* de la necesaria y legítima *autonomía* de la razón, y por tanto, de su dimensión genuinamente filosófica.
- 9) Cf. ELDERS, Leo J. *La metafísica dell'essere di San Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*. Città del Vaticano: LEV, 1995, vol. 2: *La teologia filosofica, passim*.
- 10) Cf. PESCH, Otto Hermann. *Tommaso d'Aquino: limiti e grandezza della teologia medievale: una introduzione*. Brescia: Queriniana, 1994, *passim* [orig. alem.: *Thomas von Aquin: Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie: eine Einführung*, Mainz, 1988].
- 11) MUCK, Otto. *Teologia filosofica*. Brescia: Queriniana, 1985, p. 60: “[E]laborazione concettuale dell'esperienza generale dell'uomo, cioè filosoficamente”. Traducción nuestra. Cf. etiam: *ibid.*, p. 60-70.
- 12) Que el Aquinate se refiere a los filósofos de la Antigüedad resulta claro cuando explica que los principios primeros, a pesar de ser evidentes en sí mismos, no lo son para nuestra inteligencia, que se encuen-

lado, la “teodicea” según su acepción más amplia, como reflexión filosófica de “la cuestión de Dios”. La “teología racional”, que identifica con la “teología natural”, coincide, en su opinión, con la sistematización del reformado luterano alemán Christian Wolff (1679-1754);¹³ se trata, por tanto, de una reflexión *autosuficiente* en relación con la divina Revelación. En fin, la “ciencia filosófica de Dios”, en inglés “*Philosophical Theology*”, engloba tanto la reflexión metafísica como las materias de que se ocupa la “filosofía de la religión”, resaltando que, en este caso, no se tiene en cuenta la posición personal del filósofo. Así, mientras la “filosofía de la religión” en general se ocupa de las características y de las “pretensiones de validez” típicas de las religiones y de las formas de vida religiosa, “la teología filosófica es un análisis metafísico de la reflexión religiosa sobre Dios”.¹⁴ Muck analiza sintéticamente, a través de las apreciaciones de los filósofos Blaise Pascal (1623-1662) y Martin Heidegger (1889-1976), así como de la teología dialéctica y de la teología liberal protestante, la evolución histórica de la crítica de que ha sido objeto la “teología filosófica”, señalando las dificultades en torno al ambiguo concepto de “prueba de la existencia de Dios”. Para terminar, el autor expone una justificación de la “teología filosófica”, tanto desde los puntos de vista filosófico y teológico, como también “sistemático”, en cuanto “conocimiento natural de Dios”, entendido este como “presupuesto de la fe”; no de carácter temporal, sino lógico, es decir, “necesario en una reconstrucción de la racionalidad de la fe”. Con ello evita caracterizar la “teología filosófica” como autosuficiente con respecto a la divina Revelación —estableciendo, por tanto, una neta distinción entre la “teología filosófica” y la “teología racional” o “teología natural”—, aunque no queda claro cuál sería el tipo de relación con ella.

tra delante de ellos como el ojo del murciélago frente a la luz del sol, ya que la razón natural sólo puede alcanzar dichos principios primeros en la medida en que sus efectos nos pueden llevar a ellos, que es el modo en el cual los alcanzaron los “filósofos”. Y añade: “ello está claramente dicho en Rm 1,20: ‘lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras’”. Es decir, son los paganos, filósofos o no (cf. *In Boet. De Trin.*, pars 3, q. 5, a. 4, co. 3). No se trata, por tanto, de una filosofía en general, como pueda ser practicada por cualquier persona hoy en día entre los bautizados.

13) C. Wolff, amigo y discípulo de Leibniz, de quien sistematiza el disperso racionalismo, buscó una certeza racional absoluta, inspirándose en las matemáticas para concebir su peculiar método filosófico. Su “filosofía perenne” no dejará de ejercer un negativo influjo sobre muchos neo-escolásticos del siglo XIX. (Cf. EGUÍA, C.R. Wolff, Christian. In: *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid: Rialp, 1975, vol. 23, p. 767-768).

14) MUCK. Op. cit., p. 64: “[L]a teología filosófica è un’analisi metafisica del discorso religioso su Dio”. (Cursiva del original, traducción nuestra). Cf. etiam: *ibid.*, p. 63.

Más explícito, en cambio, por lo que respecta a la relación entre la reflexión humana y el don de Dios se muestra el jesuita húngaro Béla Weissmahr (1929-2005). El tratado de este autor, en la versión española, lleva por título *Teología natural*. Sin embargo, el título original alemán, *Philosophische Gotteslehre*, es el mismo que el de la obra de O. Muck, que en su versión italiana es traducido como *Teología filosófica*. En realidad, más que utilizar la expresión “teología natural”, habla de “filosofía” o del “conocimiento natural de Dios”, estableciendo una equívoca identificación con la reflexión de los “filósofos” a que se refiere el Doctor Angélico.¹⁵ Es digno de nota, sin embargo, el hecho de que Weissmahr, evitando establecer una perniciosa separación material entre filosofía y teología, establece, por el contrario, la necesidad de una “*síntesis de ambos aspectos*: el conocimiento divino ‘natural’, es decir, el conocimiento de Dios que la criatura desarrolla ‘inmanente al mundo’, y el conocimiento divino por revelación o ‘trascendente’”, explicando que “no sólo no se excluyen sino que se condicionan mutuamente”.¹⁶

1.2. Reduccionismos paradigmáticos

Por otro lado, al margen de las distinciones terminológicas entre los diferentes autores y tendencias, es evidente que toda teología debe ser filosófica, toda teología debe ser racional, en el sentido de que la filosofía, la razón, tiene un papel intra-teológico, pues el *logos* de la teología es filosófico. Esta racionalidad pertenece a la naturaleza misma de la *sacra doctrina*, pues *fides quaerens intellectum*,¹⁷ la fe procura entender. De lo contrario, no se trata de teología, sino de simple creencia que fácilmente puede degenerar en fideísmo, mitología o incluso en ideología. No es menos cierto que toda teología debe ser, al mismo tiempo, natural y sobrenatural. Natural en la medida en que la reflexión tiene un “sustrato” humano indispensable; sobrenatural porque sin el don de Dios no hay verdadera teología. Indudablemente, ello pone en realce la dualidad inmanencia-trascendencia, que no puede ser olvidada en el ámbito de la globalidad del ser humano, por lo que no puede dejar de estar

15) Es la misma errónea identificación a que acabamos de hacer referencia.

16) Cf. WEISSMAHR, Béla. *Teología natural*. Barcelona: Herder, 1986, p. 187 [orig. alem.: *Philosophische Gotteslehre*. Stuttgart, 1983]. Cursiva del original.

17) ANSELMO DE CANTERBURY. *Proslogion*, prooemium (In: *Opera Omnia*, ed. F.S. Schmitt, vol. 1, 1946, p. 94).

implicado el concepto de experiencia, a fin de evitar todo reduccionismo intelectualista.

No es inútil, por ello, hacer aquí referencia a algunos reduccionismos paradigmáticos que se pueden reconocer en el panorama de la teología contemporánea y que constituyen la prolongación de líneas específicas de reflexión que han marcado los siglos pasados. Paradójicamente, no son pocos los autores que, a pesar de señalar abiertamente muchos de los errores de ésta o aquella tradición teológica, no dejan de participar de los mismos de alguna manera. Por lo que respecta a las cuestiones relacionadas con el conocimiento natural de Dios y la teología natural, es de notar que no es raro que tales imprecisiones teológicas correspondan a una comprensión equivocada de la misma doctrina del Doctor Angélico que se declara defender. Señalemos simplemente tres casos significativos, a modo de ejemplo.

Un primer equívoco paradigmático consiste en admitir que es posible utilizar ciertas verdades reveladas haciendo abstracción de su condición de verdades de fe, simplemente por el hecho de que se trata de verdades que, de por sí, no son inaccesibles a la sola razón. Se admite, así, que el “conocimiento genérico” de esa verdad sobre Dios es esencialmente idéntico al que podría tener Aristóteles, o algún otro filósofo pagano. No es que se niegue una relación con la divina Revelación. Más bien al contrario, se afirma explícitamente que tal correspondencia existe, pero se limita, para esas verdades y en esas circunstancias, a la Revelación como *dato*, excluyendo su intervención como *fundamento* de la reflexión.¹⁸

Otro ejemplo se puede reconocer en un modo erróneo de entender qué significa lo que se suele denominar la “necesidad moral” de la divina Revelación, esto es, el hecho de que Dios haya considerado necesario revelar incluso aquellas verdades que, de por sí, no son inaccesibles a la sola razón. Para algunos teólogos, cuando el Concilio Vaticano I afirma: “aun en la condición presente del género humano”,¹⁹ hay que entender: “para los que no consiguen llegar a la demostración racional”. Por ello, se considera que quienes han lle-

18) Cf. ELDERS. Op. cit., p. 7, n. 3: “San Tommaso fa proprio questo: le opinioni filosofiche e le verità naturali vengono utilizzate *all'interno* della teologia e se ne rivelano come parti integranti senza le quali una *sacra doctrina* non sarebbe possibile. Esse pertengono alla natura della teologia fintantoché se ne fa uso. Ma questi elementi filosofici possono anche essere svincolati dalla teologia”.

19) CONCILIO VATICANO I. *Dei Filius*, cap. 2 (DH 3005): “A esta divina revelación hay ciertamente que atribuir que aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana, pueda ser conocido por todos, *aun en la condición presente del género humano*, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno. Sin embargo, no por ello ha de decirse que la revelación sea absolutamente necesaria, sino porque Dios, por su infinita bondad, ordenó al hombre a un fin sobrenatural, es de-

gado a esa demostración racional de alguna verdad de fe entre aquellas que, de por sí, no son inaccesibles a la sola razón, no necesitan creer en ella.²⁰ La profesión de fe en esas verdades sería solamente obligatoria para los demás.²¹ Como en los otros dos casos que aquí citamos, esta conclusión suele ser presentada como consecuencia lógica de la doctrina tomasiana. Sin embargo, señala C. Geffré,²² el Doctor Angélico no contempla tal dispensa de la profesión de fe, pues *todos* estamos obligados a hacerla en relación con *todas* las verdades de fe. La diferencia estriba simplemente, explica el Maestro de Aquino, en que quien acepta la verdad revelada de la existencia de Dios confesando el primer artículo del Credo, pero es además capaz de probar dicha verdad de fe, cree de un modo *más noble* que quien no ha llegado a tal demostración.²³

Ciertamente, uno de los puntos de referencia utilizados por los defensores de una semejante posición está constituido por la respuesta del Aquinatense a la primera objeción del artículo sobre la demostrabilidad de la existencia de Dios:

La existencia de Dios y otras verdades que de Él pueden ser conocidas por la sola razón natural, tal como dice Rom 1,19 [“pues lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó”], no son artículos de fe, sino *preámbulos* a tales artículos. Pues la fe *presupone* el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perfectible. Sin embargo, nada impide que lo que en sí mismo es demostra-

cir, a participar de bienes divinos que sobrepujan totalmente la inteligencia de la mente humana”. *Cursiva nuestra*.

20) Según esto, habría que discriminar entre las verdades demostradas y las verdades creídas en el momento de la profesión de fe que la Iglesia manda hacer con regularidad, concretamente al menos una vez por semana en la misa dominical. Y así, algunos estarían dispensados, por ejemplo, de profesar la fórmula “creo en un solo Dios”.

21) Cf. FORMENT GIRALT, Eudaldo. “Introducciones y notas doctrinales a los libros I y II”. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra los gentiles*, I-II, Madrid: BAC, 2007, vol. 1, p. 3-35.291-313, aquí p. 9: “Este saber natural o racional, apoyo de la fe, para muchos hombres no es conocido, o lo es con dudas y errores. De ahí la necesidad de la revelación de estas verdades naturales para estos hombres, que para ellos serán creídas, aunque a los pocos que las han obtenido con su razón les serán comprendidas y no objeto de la fe”.

22) Cf. GEFFRÉ. *Op. cit.*, p. 908.

23) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *De ver.*, q. 12, a. 12, co.: “Quando vero differentia aliquam imperfectionem importat, tunc id in quo est completius natura generis, est simpliciter nobilius; ut patet in fide, quae est cognitio aenigmatica, eorum scilicet quae non videntur. Qui enim abundat in natura generis, et deficit in fidei differentia, utpote fidelis qui iam percipit aliquem intellectum credibilium, et quodammodo ea iam videt, habet simpliciter *nobiliores fides* eo qui minus cognoscit; et tamen quantum ad rationem fidei pertinet, magis proprie habet fidem ille qui omnino non videt illa quae credit”. *Cursiva nuestra*.

ble y comprensible, sea tenido como creíble por quien no llega a comprender la demostración.²⁴

Sin embargo, la afirmación del Angélico es clara ya en el primer artículo de la *Suma de Teología*: también son verdades reveladas —y por tanto, objeto del asentimiento de fe *para todo creyente*— aquellas que, de por sí, no son inaccesibles a la sola razón.²⁵ La solución a esta aparente contradicción pasa por la recta comprensión de lo que el Maestro de Aquino entiende por “preámbulos de la fe” y el sentido que da al verbo “presuponer”, aplicado a la fe en relación al conocimiento natural,²⁶ así como del concepto de “necesidad de la divina Revelación”.²⁷

Un tercer caso característico lo encontramos en aquellos teólogos que, aun reconociendo explícitamente que el Doctor Angélico no contempla la posibilidad de una separación efectiva entre filosofía y teología, atribuyen al Maestro Aquinatense la segregación de los “preámbulos de la fe” del ámbito teológico, considerándolos como algo *externo* a la *sacra doctrina*. Nótese que no se trata del craso error típicamente neo-tomista de considerar los *praeambula fidei* como simplemente previos en el tiempo al conocimiento de fe, sino de algo más sutil. De hecho, la manifiesta incompatibilidad de esta concepción con la coherencia del edificio doctrinal tomasiano —puesta justamente en realce esta última por esos mismos autores—, no parece conducir a un replanteamiento de la cuestión.²⁸

El concepto de “*praeambula fidei*”, por tanto, se encuentra en el centro de la cuestión sobre el conocimiento natural de Dios. La temática, sin embargo, es demasiado amplia para permitir un tratamiento exhaustivo en los exiguos límites de este artículo. Así, pues, nos limitaremos a exponer

24) TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.*, I, q. 2, a. 2, ad 1 (tr. Madrid: BAC, vol. 1, p. 110). *Cursiva nuestra*.

25) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.*, I, q. 1, a. 1, co.: “Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, *necessarium fuit hominem instrui revelatione divina*”. *Cursiva nuestra*.

26) Es lo que veremos a continuación.

27) Véase nuestro análisis a este respecto: “Necesidad de la divina Revelación” in CABALLERO BAZA, Eduardo. Lo “divinitus revelabilia” en la *sacra doctrina* según Santo Tomás de Aquino. *Lumen Veritatis*, vol. 7 (3), 2014, p. 311-314.

28) Cf. MONDIN, Battista. Teologia. In: Idem. *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991, p. 671: “Il primo servizio [della filosofia nei confronti della teologia] è semplicemente preliminare alla teologia, perché di per sé si svolge al di fuori della teologia, trattandosi di preamboli; tuttavia nella sintesi tomista, che non conosce separazioni compartimentali tra filosofia e teologia, esso viene sempre incorporato in un'unica trattazione”.

brevemente el *status quaestionis* al respecto, siguiendo para ello los estudios de S. Pié-Ninot.²⁹

2. Los *praeambula fidei*

La locución “*praeambula fidei*” parece tener en santo Tomás de Aquino (1225-1274)³⁰ su origen más remoto,³¹ con el sentido de “conjunto de verdades y conocimientos cognoscibles por la razón humana, que deben presuponerse lógicamente a la fe para que la decisión de creer en Dios y en su revelación sea justificada ante la razón humana”. Su origen se justifica por la recomendación del Apóstol Pedro: “siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza” (1P 3,15).

2.1. El problema de fondo

Gottlieb Söhngen señala que los *praeambula fidei* pueden ser entendidos en un doble sentido.³² Por un lado, como “un conjunto de verdades filosóficas que son condiciones humanas de posibilidad para la afirmación de la fe que si fuesen negadas resultaría ininteligible el mismo contenido de la doctrina revelada”. Son principalmente dos: “la existencia de un Dios personal”, necesaria para que la Revelación pueda ser inteligible, y “la apertura infinita del sujeto humano y su libertad”, necesaria para que el acto de fe sea posi-

29) Los datos aquí presentados en relación con los *praeambula fidei*, así como la mayor parte de las obras y autores referidos, pertenecen fundamentalmente a un estudio aún inédito del Prof. S. Pié-Ninot, quien desinteresadamente los ha puesto a nuestra disposición.

30) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *In Boet. De Trin.*, pars 1, q. 2, a. 3, co. 2: “Sicut autem sacra doctrina fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea, quae sunt philosophiae, sint contraria his quae sunt fidei, sed deficient ab eis. Continent tamen aliquas eorum similitudines et quaedam ad ea *praeambula*, sicut natura *praeambula* est ad gratiam”; *Ibid.*, co. 3: “Sic ergo in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt *praeambula fidei*, quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit”; *S. Th.*, I, q. 2, a. 2, ad 1: “Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I non sunt articuli fidei, sed *praeambula* ad articulos, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit”. *Cursiva nuestra.*

31) Alejandro de Hales (c. 1185-1245) parece haberse referido antes al mismo concepto a través de la expresión “*antecedentia ad fidem*” (cf. *Alexandri Halensis Summa Theologica dicta “Summa fratris Alexandri”*, III, q. 69, m. 1 [Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, Quaracchi 1930]).

32) Cf. SÖHNGEN, Gottlieb. *Propedéutica filosófica de la teología*. Barcelona: Herder, 1963, p. 18. [orig. alem.: *Philosophische Einübung in die Theologie: Erkennen, Wissen, Glauben*. Freiburg, 1955].

ble. Por otro lado, los *praeambula fidei* pueden ser entendidos también como “el acontecimiento mismo de la Revelación”, el cual puede ser conocido a través de sus “signos”, que se encuentran en la historia y que la hacen comprensible como *historia salutis*.

La cuestión teológica fundamental que subyace al concepto de los *praeambula fidei* se puede formular del siguiente modo. Según la fe de la Iglesia, manifestada en la constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, el acto de fe se apoya “inmediata y radicalmente” en “la autoridad del mismo Dios que se revela”,³³ como su “motivo y objeto formal”. Como consecuencia, los *praeambula fidei* no pueden entenderse como “motivo último del creer”, y por tanto, surge el interrogante sobre su “función epistemológica precisa” en el acto de fe. Históricamente, la respuesta a esta pregunta se considera dividida en dos teorías diferentes, correspondientes a la separación entre fe y razón, entre teología y filosofía con ocasión de la afirmación de la mentalidad nominalista, a partir de la decadencia de la Escolástica.³⁴

2.2. Dos corrientes opuestas

La *via moderna* comenzada por el nominalismo ha dado lugar a una “teoría moderna” de sesgo extrínsecista, que acaba constituyendo una aplastante mayoría en el siglo XIX —el famoso teólogo jesuita Johannes Baptist Franzelin (1816-1886) es un ejemplo exponencial— y se extiende hasta mediados del siglo XX a través de autores como los también jesuitas Louis Billot (1846-1931) y Heinrich Lennerz (1880-1961), entre otros.³⁵

33) Cf. CONCILIO VATICANO I. *Dei Filius*, cap. 3 (DH 3008): “propter auctoritatem ipsius Dei revelantis”.

34) La armoniosa síntesis de santo Tomás de Aquino entre filosofía y teología constituye el apogeo de la gran Escolástica en cuanto utilización sistemática de la razón dentro de la fe. Sin embargo, otro proceso paralelo venía gestándose ya, al menos desde las doctrinas de Roscelín († 1125), en el que se pone de manifiesto una sistemática desconfianza con respecto a las reales capacidades de la razón en las relaciones del ser humano con Dios. Este otro proceso llega a su auge con Guillermo de Ockham (c. 1285-c. 1349), perfecto representante del más genuino nominalismo crítico, quien consagra una *disociación* entre filosofía y teología, al tiempo que fundamenta esta última exclusivamente en la autoridad de la divina Revelación. Es una *separación* que contiene en germen, por un lado, una filosofía *autosuficiente* o *autorreferencial*, al margen de la fe, y por otro, una teología *desconfiada* en relación al auxilio de la razón. Se trata de dos mentalidades coexistentes y opuestas que se han ido gestando a lo largo de sendos procesos y que afectan de forma decisiva al modo de entender las relaciones entre razón y fe, entre filosofía y teología. Sus expresiones paradigmáticas se encuentran precisamente en santo Tomás de Aquino y en Guillermo de Ockham.

35) S. Pié-Ninot hace notar que “algunos comentaristas de santo Tomás vieron estos *praeambula fidei* como demostración de la razón sola” (PIÉ-NINOT, Salvador. *La teología fundamental: dar razón de la esperanza* (1 Pe 3, 15). Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009, p. 198). Y en nota (n. 204): “R. Suá-

En la vertiente opuesta, siguiendo la *via antiqua*, se sitúa la “teoría antigua”, cuyas raíces se suelen extender hasta san Alberto Magno (c. 1200-1280) y santo Tomás de Aquino, y entre cuyos exponentes se cuentan nombres como los dominicos Cayetano (c. 1469-1534), Francisco de Vitoria (1486-1546) y Melchor Cano (1509-1560), y los jesuitas Roberto Belarmino (1542-1621) y Francisco Suárez (1548-1617). Esta interpretación de los *praeambula fidei*, que pone en realce el carácter personal del acto de fe y la acción iluminadora de la gracia divina, ha ido ganando fuerza entre finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, como se puede apreciar en autores como John Henry Newman, CO (1801-1890), Matthias Joseph Scheeben (1835-1888), Ambroise Gardeil, OP (1859-1931), Réginald Garrigou-Lagrange, OP (1877-1964), Pierre Rousselot, SJ (1878-1915), Guy de Broglie, SJ (1889-1983), Yves Marie-Joseph Congar, OP (1904-1995) o Karl Rahner, SJ (1904-1984), entre otros.³⁶

La apologética anterior al Concilio Vaticano II presentaba los *praeambula fidei* como “con-causa” del acto de fe, concebidos como una “infra-estructura” cronológicamente previa que permite una demostración científica en sentido riguroso del *hecho* de la Revelación. Esta demostración concluyente sería la fuente de una certeza “cuya racionalidad y objetividad rigurosa la convierten en universal y accesible tanto a creyentes como a no creyentes”. Por ello, uno de los mayores puntos de insistencia lo constituye una demostración “de tipo histórico-positivo y con estilo metafísico-deductivo” del *hecho* de la Revelación, mientras que su *contenido* se encomienda al asentimiento de fe. De este modo, la dimensión subjetiva del acto de fe queda ofuscada, al tiempo que predomina el enfoque “extrínsecista y básicamente intelectualista” de la apología de la fe. En sintonía con el nominalismo extrínsecista, se postula una sucesión secuencial de dos causas distintas para el acto de fe. Por un lado, una “fe humana” *previa*, con base en el *hecho* de la Revelación a partir

rez, *Suma Teológica I*, Madrid 1947, 89, y A.D. Sertillanges, *Somme Théologique: Dieu I*, Paris 1958, 337-339; enfoque retomado por F. Ocariz/A. Blanco, *Revelación, Fe y Credibilidad. Curso de Teología Fundamental*, Madrid 1998, 20s. y J.A. Sayés, *Compendio de Teología Fundamental*, Valencia 1998, 207, al afirmar que se debe prescindir de la fe en el análisis de los documentos de la Revelación (Escritura, Tradición, Magisterio...)”.

36) Cf. DUNAS, Nicolas. *Conocimiento de la fe*. Barcelona: Estela, 1965, p. 83-107 [orig. fr.: *Connaissance de la foi*. Paris, 1963]; ARDUSSO, Franco. *Aprender a creer: las razones de la fe cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2000, p. 167-171 [orig. it.: *Imparare a credere: le ragioni della fede cristiana*. Cinisello Balsamo (MI) 1992]. Cf. etiam: MALMBERG, Felix. “Analysis fidei”. In: HÖFER, Josef; RAHNER, Karl; BUCHBERGER, Michael (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg: Herder, 1957, vol. 1, p. 477-483.

de los *praeambula fidei*; por otro, un *posterior* asentimiento de fe propiamente dicho, gracias a la “fe infundida” por la gracia divina.³⁷

Sin embargo, en la línea del santo Obispo de Hipona (354-430) de que la fe tiene sus propios ojos³⁸ y del Doctor Angélico (por la propia luz de la fe los fieles ven que deben ser creídas las cosas de la fe),³⁹ ha ido afirmándose en tiempos recientes la comprensión de los *praeambula fidei* con una función no de causa, sino de “condición de posibilidad” en relación al acto de fe, en consonancia con el sentido de la parábola del sembrador, en la que la semilla (la Palabra de Dios) es la causa y el terreno bueno (la naturaleza humana bien dispuesta) es la condición necesaria para que aquélla fructifique.⁴⁰ Se trata de un “redescubrimiento de la función iluminativa de la fe”,⁴¹ que no concibe los *praeambula fidei* como una instancia autosuficiente o autorreferencial que se antepone en el tiempo al acto de fe, sino como una “dimensión lógica”, “causa dispositiva”, “intra-estructura racional” o “estructura interior” del acto de creer. Se trata de la misma línea seguida por Maurice Blondel (1861-1949) cuando afirma que ha intentado, como creyente, un esfuerzo de filósofo,⁴² así

37) Un ejemplo: “comprobar la existencia del hecho de la revelación es el único problema que ha de resolver la ciencia de la teología fundamental” (VIZMANOS, Francisco de Borja; RUIDOR, Ignacio. *Teología fundamental para seglares*. Madrid: BAC, 1963, p. 32). Otros ejemplos en un sentido análogo en: COTTER, Anthony Charles. *Theologia fundamentalis*. Weston: Weston College, 1940, p. 3; TROMP, Sebastiaan. *De revelatione christiana*. 6a. ed. Romae: Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1950, p. 13.

38) AGUSTÍN DE HIPONA. *Epistula 120*, par. 2 (CSEL 34/2, 711): “[H]abet namque fides oculos suos”.

39) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 5, ad 1: “[I]nfideles eorum quae sunt fidei ignorantiam habent, quia nec vident aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei videntur esse credenda”.

40) “Escuchad. Una vez salió un sembrador a sembrar. Y sucedió que, al sembrar, una parte cayó a lo largo del camino; vinieron las aves y se la comieron. Otra parte cayó en terreno pedregoso, donde no tenía mucha tierra, y brotó en seguida por no tener hondura de tierra; pero cuando salió el sol se agostó y, por no tener raíz, se secó. Otra parte cayó entre abrojos; crecieron los abrojos y la ahogaron, y no dio fruto. Otras partes cayeron en tierra buena y, creciendo y desarrollándose, dieron fruto; unas produjeron treinta, otras sesenta, otras ciento” (Mc 4,3-8).

41) Cf. a este respecto: ROUSSELOT, Pierre. *Gli occhi della fede*. Milano: Jaca book, 1977, que comienza con la mencionada cita del santo Obispo de Hipona. Cf. etiam: CHENU, Marie-Dominique. “Los ojos de la fe (1932)”. In: idem. *La fe en la inteligencia*. Barcelona: Editorial Estela, 1966, p. 15-20.

42) Cf. BLONDEL, Maurice. *Le problème de la philosophie catholique*. Paris: Bloud & Gay, 1932, p. 44.

como por Karl Rahner,⁴³ Guy de Broglie⁴⁴ y Henri Bouillard (1908-1981).⁴⁵ Hans Urs von Balthasar (1905-1988), en el mismo sentido, acuña el término “analogía teológica” en diálogo con Karl Barth (1886-1968), a fin de encuadrar el concepto de “*analogia entis*”, de profunda raigambre en la tradición católica para la explicación del conocimiento natural de Dios, en el marco de la “*analogia fidei*”, propuesta por el teólogo suizo.⁴⁶ Siguiendo este enfoque, Max Seckler habla de “causa dispositiva”,⁴⁷ mientras Juan Alfaro, SJ (1914-1993) menciona explícitamente el “momento interno permanente (intra-estructura) del pensar teológico”,⁴⁸ expresión de la que se hace eco Rino Fisichella.⁴⁹

S. Pié-Ninot ha analizado detalladamente⁵⁰ el “doble acento” que la encíclica *Fides et ratio* pone en el concepto de “*praeambula fidei*” en el ámbito de la teología fundamental, que ya no es entendido en el sentido de “un estadio filosófico o *infra*-estructura pre-teológica previa”. Por el contrario, se trata de la “*estructura humana interna*, o *intra*-estructura del mismo acto de creer” — si se atiende al “método de la inmanencia” desarrollado por autores como M. Blondel, J. H. Newman, H. Bouillard, K. Rahner, J. Alfaro, M. Seckler, Avery Robert Dulles, SJ (1918-2008) o el propio S. Pié-Ninot—, o bien de la “*media-*

43) Cf. RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. *Praeambula fidei*. In: *idem. Diccionario teológico*. Barcelona: Herder, 1970, p. 574-577.

44) Cf. BROGLIE, Guy de. La vraie notion thomiste des “*praeambula fidei*”. *Gregorianum*, vol. 34, 1953, p. 341-389. Cf. etiam: *idem*, Précisions complémentaires à propos de la notion thomiste des “*Praeambula fidei*”. *Gregorianum*, vol. 36, 1955, p. 291-292.; *idem*, *Pour une théorie rationnelle de l'acte de foi*. Paris: Institut Catholique, vol. 2, p. 170 *et seq.*

45) Cf. BOUILLARD, Henri. *Karl Barth*. Paris: Aubier; Montaigne, 1957, vol. II/2, p. 138; *idem*. *Lógica de la fe: bosquejos. Diálogos con el pensamiento protestante. Aproximaciones filosóficas*. Madrid: Taurus, 1966, p. 141; *idem*. *Connaissance de Dieu, foi chrétienne et théologie naturelle*. Paris: Montaigne, 1967, p. 88; *idem*. Trascendencia y Dios de la fe. In: BOLADO, Alfonso Álvarez. *Fe cristiana y sociedad moderna*. Madrid: Ediciones S.M., 1981, p. 129, donde usa la importante formulación “*intra-estructura racional y no infra-estructura*”. En esto lo sigue LUBAC, Henri de. *La rivelazione divina e il senso dell'uomo: commento alle Costituzioni conciliari “Dei Verbum” e “Gaudium et Spes”*. Milano: Jaca Book, 1985.

46) Véanse, a este respecto, las consideraciones de LADARIA, Luis F. *El Dios vivo y verdadero: el misterio de la Trinidad*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1998, p. 570-577.

47) SECKLER, Max. Fe. In: FRIES, Heinrich. *Conceptos fundamentales de la teología*. 2a. ed. Madrid: Cristiandad, 1979, vol. 2, p. 151.

48) ALFARO, Juan. *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca: Sigueme, 1985, p. 130.

49) Cf. FISICHELLA, Rino. Oportet philosophari in theologia. *Gregorianum*, vol. 76, 1995, p. 721: “momento interno permanente”.

50) Cf. PIÉ-NINOT, Salvador. La Encíclica *Fides et ratio* y la Teología Fundamental: hacia una propuesta. *Gregorianum*, vol. 80, 1999, p. 674 *et seq.*

ción para expresar la comprensión plena que la fe da a la razón”, si se focaliza el “método fenomenológico”, presente en autores como P. Rousselot, G. de Broglie, H.U. von Balthasar, R. Fisichella, Franco Arduso (1935-2005) o Pierangelo Sequeri. Esta diferenciación, constituye “un avance decisivo para la teología fundamental en su identidad y tarea fundante de ‘dar razón de la fe’”. En esta línea, el filósofo Ralph M. McInerny (1929-2010) ha calificado los *praeambula fidei* como *praeparatio evangelica*,⁵¹ en la línea de lo ya afirmado por Georges Marie Martin Cottier,⁵² pero tal vez acentuando en exceso, en opinión de S. Pié-Ninot, un aspecto exclusivamente filosófico, al considerar la teología natural como disciplina autosuficiente en relación a la fe, con menoscabo del real equilibrio entre la dimensión filosófica y teológica presentes en la doctrina del Doctor Angélico.

Esta nueva comprensión de los *praeambula fidei* es la que predomina en el ámbito de la teología fundamental después del Concilio Vaticano II,⁵³ la cual se pone de manifiesto en autores como J. Alfaro, para quien la función de los *praeambula fidei* “no es probar el hecho de la revelación divina, sino hacer inteligible el contenido mismo de la doctrina revelada”,⁵⁴ y R. Fisichella, quien afirma que “no significa que sus contenidos [de los *praeambula fidei*] vengan antes de la fe; indica más bien que su negación haría falso o no libre el acto de creer”.⁵⁵ Reflexionando con agudeza sobre el “conocimiento natural de Dios”, Luis Francisco Ladaria, SJ hace notar que “solamente a partir del Dios amor revelado en Cristo podemos conocer el *estatuto teológi-*

51) Cf. McINERNY, Ralph M. *Praeambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006, p. 32.

52) Cf. COTTIER, Georges M. M. *Itinéraire vers la foi: la Praeparatio evangelica et les Praeambula fidei. Nova et Vetera*, vol. 74, 1999, p. 51-59.

53) Dos excepciones representativas pueden apreciarse en los siguientes textos: OCÁRIZ, Fernando; BLANCO, Arturo. *Teología fundamental*. Madrid: Palabra, 2008, p. 20-21: “los textos de la Escritura, de la Tradición y del Magisterio serán utilizados no según el valor y la autoridad que la fe cristiana les confiere, sino según el valor histórico y social que de suyo también poseen pero que será controlado críticamente para satisfacer las exigencias de este aspecto de la ciencia”; “el método que vamos a emplear (estamos en la fundamentación de la fe, en la apologética) es el estudio histórico-crítico, es decir, el estudio de la verdad histórica del cristianismo. Prescindimos, por tanto, de la fe” (SAYÉS, José Antonio. *Compendio de teología fundamental: la razón de nuestra esperanza*. Valencia: Comercial Editora de Publicaciones, 1998, p. 207).

54) ALFARO, Juan. *Prámbulos de la fe*. In: RAHNER, Karl; ALFARO, Juan; BELLINI, Alberto (ed.). *Sacramentum mundi: enciclopedia teológica*. Barcelona: Herder, 1972, p. 103.

55) FISICHELLA, Rino. *Praeambula fidei*. In: ORTIZ GARCÍA, Alfonso. PACOMIO, Luciano; MANCUSO, Vito (ed.). *Diccionario teológico enciclopédico*. Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino, 1995, p. 781.

co del conocimiento de Dios a partir de las criaturas”,⁵⁶ lo cual define bien el enfoque presente en los teólogos que vienen tratando recientemente sobre la cuestión de los *praeambula fidei*: Wolfgang Beinert,⁵⁷ S. Pié-Ninot,⁵⁸ Hansjürgen Verweyen,⁵⁹ G. M. M. Cottier, OP,⁶⁰ Herbert Vorgrimler (1929-2014)⁶¹ u O. H. Pesch,⁶² entre otros.

Conclusión

No cabe duda de que, por lo que respecta al conocimiento natural de Dios y el acceso del ser humano a la divina Revelación, la expresión “teología natural” es equívoca y se presta a interpretaciones erróneas de su verdadero sentido. La reflexión de los “filósofos” paganos de la Antigüedad es indudablemente filosófica, pero autosuficiente o autorreferencial. Sin embargo, nadie puede negarle el derecho a llamarse “teología natural”, aunque sólo sea por motivos históricos, ya que la expresión “*theologia naturalis*” surgió precisamente en ese ámbito hace más de veinte siglos, como hemos mencionado más arriba.

Por otro lado, parece existir una tendencia creciente en la reflexión filosófica y teológica actuales a privilegiar la expresión “teología filosófica” como la menos sujeta a equívocos reduccionistas, para referirse a la compleja cuestión del conocimiento natural de Dios, a pesar de que, como se ve, la situación no permite hablar de un consenso a respecto de su significado preciso.

En todo caso, resulta claro no solamente que el concepto de *praeambula fidei* está íntimamente ligado a la cuestión del conocimiento natural de Dios y del acceso del ser humano a la divina Revelación, sino que su mejor o peor comprensión determina la del propio acto de fe, debido a la delicada cuestión de su precisa función epistemológica en el mismo. El problema de la correcta

56) LADARIA. Op. cit., p. 560.

57) Cf. BEINERT, Wolfgang. Magisterio Eclesiástico; Revelación. In: idem. *Diccionario de teología dogmática*. Barcelona: Herder, 1990, p. 411; 621.

58) Cf. PIÉ-NINOT. *La teología fundamental*. Op. cit., p. 198-201.

59) Cf. VERWEYEN, Hansjürgen. Praeambula fidei. BUCHBERGER, Michael; KASPER, Walter (ed.). *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1993, vol. 8 (1999), p. 478-482.

60) Cf. COTTIER. Op. cit., p. 51-59.

61) Cf. VORGRIMLER, Herbert. Praeambula fidei. In: idem. *Neues theologisches Wörterbuch*. 2. ed. Freiburg im Breisgau: Herder, 2000, p. 507 *et seq.*

62) Cf. PESCH. Op. cit., p. 109-146.

comprensión del *analysis fidei* se presenta, así, en términos de una perspicaz penetración del verdadero papel de los *praeambula fidei*.

Si bien resulta difícil encontrar hoy en día en la literatura especializada afirmaciones que otorguen a este concepto el estatuto de *causa cronológicamente previa* al acto de fe, que permite una *demonstración científica en sentido riguroso* con validez universal del *hecho* de la Revelación, no por ello se puede afirmar que los reduccionismos extrinsecistas de sesgo nominalista han sido superados completamente en este ámbito. Hemos visto ejemplos actuales de una efectiva *separación material* de los *praeambula fidei* en relación con el *lumen fidei*, en claro contraste con la doctrina de santo Tomás de Aquino. Esta extrapolación ilegítima se da, incluso, cuando, en aras de una simple *distinción formal*, se afirma explícitamente la dependencia de la reflexión en relación con la divina Revelación. En efecto, curiosamente esta errónea interpretación del papel de los *praeambula fidei* parte con frecuencia precisamente de autores que se dicen tomistas, pero que no reconocen — al menos en la práctica— su función en cuanto “condición de posibilidad” en relación con el acto de fe, en consonancia con el sentido de la parábola del sembrador, en que la semilla (la Palabra de Dios) es la causa y el terreno bueno (la naturaleza humana *bien dispuesta*) es la condición necesaria para que la misma fructifique.

Los *praeambula fidei* no constituyen, por tanto, una instancia *autosuficiente* o *autorreferencial* —algo que abominaría el Doctor Angélico—, sino una “dimensión lógica”, una “causa dispositiva”, una “intra-estructura racional” o “estructura interior” del propio acto de creer.