

LA TEOLOGÍA NATURAL EN LA HISTORIA DE LA TEOLOGÍA: DESDE LA REFORMA HASTA LOS INICIOS DEL SIGLO XX

Natural Theology in the History of Theology: From the Reformation to the Beginning of the Twentieth Century

Eduardo Caballero Baza, EP¹

Resumen

La comprensión del concepto de “teología natural”, a lo largo de su multiseccular historia, ha sufrido variaciones sustanciales que afectan, sobre todo, a la importante cuestión del denominado “conocimiento natural de Dios” y su correspondiente de “acceso del ser humano a la divina Revelación”. Tras largos siglos en que la *theologia naturalis* no era sino filosofía, el concepto —que no la expresión— adquirió su justo significado en la admirable síntesis de santo Tomás de Aquino como conocimiento de Dios fruto de una reflexión en que está presente la divina Revelación principalmente como *fundamento* de la misma, aunque pueda no aparecer en ella como *dato*. Analizamos en estas páginas cómo el proceso desencadenado con la reivindicación nominalista a partir de la decadencia de la Escolástica, con Guillermo de Ockham como paladín, se prolonga hasta el siglo XX influenciando de modo decisivo la verdadera comprensión de la teología natural.

Palabras clave: teología natural, teodicea, nominalismo, neotomismo, Guillermo de Ockham, Karl Barth.

Abstract

The understanding of the concept of “natural theology” over the course of its centuries-old history has undergone substantial variations, affecting, mainly, the important issue of the so called “natural knowledge of God” and its corresponding “access of the human being to divine Revelation.” After long centuries, in which *theologia naturalis* was nothing more than philosophy, the concept—but not the expression—acquired its rightful meaning in the admirable synthesis of St. Thomas Aquinas as the knowledge of God fruit of reflection in which Divine Revelation is present principally as the *foundation* of the same, even though it may not appear in it as *data*. In these pages, we will analyse how the process triggered by the nominalist claim since the decline of Scholasticism, with William of Ockham as champion, lived on to the twentieth century, decisively influencing the true understanding of natural theology.

1) Licenciado canónico en teología (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma) y profesor en el ITTA. Artículo recibido en 6/11/2015; aprobado en 8/12/2015.

Keywords: natural theology, theodicy, nominalism, neo-Thomism, William of Ockham, Karl Barth.

Introducción

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.² A lo largo de la época patristica y, sobre todo, de la primera y de la gran Escolástica, se va acentuando de modo paulatino la tendencia a servirse de la razón para alcanzar de modo sistemático una cierta comprensión de los misterios revelados como reflexión interna a la fe en la que la divina Revelación está presente no solo como *dato*, sino especialmente como *fundamento*. Debido a las características propias de este proceso de gestación, no es posible establecer límites precisos entre filosofía y teología en este periodo. En particular, el vocablo “*theologia*” continúa identificado con la metafísica durante todos estos siglos, desde que Aristóteles lo usara para denominar su “ciencia primera”.

1. Dos procesos paralelos

Santo Tomás de Aquino (1225-1274) usa con frecuencia el término “*theologia*” en el mismo sentido que Aristóteles, pero en general considera que carece de significado propio, por lo que debe ser especificado por el contexto. Defiende el Doctor Angélico, sin duda, la legitimidad de un conocimiento natural de Dios, pero considera la expresión “*theologia naturalis*” como sinónimo del culto idolátrico pagano de la Antigüedad clásica, por lo que la estima inadecuada para designar cualquier forma de reflexión teológica.³ La *armoniosa síntesis* del Maestro de Aquino entre filosofía y teología constituye el apogeo de todo este periodo en cuanto utilización sistemática de la razón dentro de la fe.

Por otro lado, el inicio de la reflexión sobre las denominadas “pruebas” de la existencia de Dios con san Anselmo de Canterbury (c.1033-1109) en la primera Escolástica —quien nada pretendía demostrar matemáticamente— es

2) Para más detalles cf. CABALLERO BAZA, Eduardo. El concepto de “*praeambula fidei*” en la comprensión del conocimiento natural de Dios. *Lumen Veritatis*, vol. 8 (2), 2015, p. 184.

3) Cf. TOMÁS DE AQUINO. *S. Th.*, II-II, q. 94, a. 1, co.: “*physicam theologiam [=theologiam naturalem], quam philosophi considerabant in mundo [...]. Aliam vero [...] theologiam fabularem [...]. Aliam vero [...] civilem theologiam, [...]. Omnia autem haec ad superstitionem idololatriae pertinebant*”.

contemporáneo de los antecedentes más remotos del nominalismo, que aparecen en las doctrinas de Roscelín de Compiègne (c.1050-c.1125), y, por tanto, coetáneo también de su *desconfianza* con respecto a las reales capacidades de la razón en las relaciones del ser humano con Dios. Este otro proceso paralelo 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 en el Doctor Angélico y en Guillermo de Ockham.

2. Un “cambio de paradigma”

En la fase de decadencia de la Escolástica se da algo semejante a lo que Thomas S. Kuhn denomina “cambio de paradigma”,⁴ es decir, un acontecimiento profundo por el cual la “voz cantante” pasa de una mentalidad a otra. Esta profunda transformación traerá como consecuencia un paulatino abandono de la divina Revelación en la reflexión, no en cuanto *dato*, sino en cuanto *fundamento*, hasta llegar más adelante a considerarla superflua y, por fin, falsa. Con ello, la *via moderna* de los nominalistas va progresivamente creciendo en influencia, mientras la *via antiqua* de la tradición ligada a la gran Escolástica va perdiendo fuerza. De este modo, las consecuencias de la disociación nominalista son solo cuestión de tiempo: la filosofía autosuficiente dará lugar a todas las formas posteriores de *racionalismo*; la teología *desconfiada* en relación a la razón estará en la base del *fideísmo* protestante. Así, el equilibrio anterior en cuanto tendencia dominante queda definitivamente relegado al pasado.

En este sentido, se reconoce la existencia, en el ámbito filosófico y teológico, de una fundamental continuidad entre nominalismo, humanismo y Renacimiento considerados en cuanto clima dominante en la dirección señalada. Vea-

4) Cf. KUHN, Thomas Samuel. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Torino: Einaudi, 1999.

mos cómo desemboca este proceso en la terminología actual acerca de las relaciones entre fe y razón, particularmente en el ámbito de la teología natural.

3. *Reforma Protestante e Ilustración*

Ni en Lutero ni en Calvino se encuentran ni la expresión “teología natural” ni su concepto, aunque no excluyen de modo absoluto el conocimiento natural de Dios.⁵ Las “pruebas” de la existencia de Dios —argumentos convergentes, y no “pruebas matemáticas”, como sabemos— que la Escolástica se preocupó por tematizar, no eran la respuesta a un escepticismo en relación a la existencia de Dios presente en la cultura dominante.⁶ En cambio, después de dos largos siglos de fermentación de las doctrinas nominalistas, no se podía afirmar lo mismo:

Con la Reforma cambiaron las cosas: en su desconfianza frente a las posibilidades de la razón pecadora del hombre, los reformadores pusieron en discusión su capacidad para conocer a Dios por sus propios recursos fuera de la revelación cristiana. Los hombres [dicen los protestantes] hacen de Dios un ídolo y una construcción del deseo humano.⁷

La ortodoxia protestante del siglo XVII no se oponía frontalmente a la teología natural. Sin embargo, en el siglo XVIII “muchos autores protestantes [...] se entregarán a una crítica radical de la [misma]”.⁸ Así, en el siglo XVII se comenzó a distinguir la “teología” de la “filosofía primera”, que se llamó también “ontología”. Y se comenzó también a diferenciar la teología como ciencia natural de la teología fundada en la Revelación. Estas distinciones se encuentran claramente establecidas en la obra *De augmentis scientiarum* (1623) de Francis Bacon (1561-1626). Fue él quien denominó “teología natural” a “la chispa de conocimiento que se puede obtener de Dios mediante la luz de la naturaleza y la consideración de las cosas creadas”⁹ y “teología ins-

5) Cf. GEFFRÉ, Claude. “Naturale (teologia)”. In: LACOSTE, Jean-Yves; CODA, Piero. *Dizionario Critico di Teologia*. Roma: Borla, 2005, p. 908.

6) Cf. SESBOÛÉ, Bernard. “Dogma y Teología”. In: SESBOÛÉ, Bernard; THEOBALD, Christoph. *Historia de los dogmas. IV. La palabra de la salvación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1997, p. 162.

7) Ibid.

8) Ibid., p. 162-163.

9) WEBB, Clement Charles Julian. *Studies in the History of Natural Theology*. Repr. Oxford: Clarendon Press, 1970, p. 2: “What Bacon meant by Natural Theology we may see from the following passage: ‘Natural Theology is rightly called also Divine Philosophy. It is defined as that spark of knowledge of

pirada” o “teología sagrada” a la que está fundada sobre principios directamente inspirados por Dios.¹⁰ En nuestra opinión, esta clasificación no contiene, en realidad, una simple *distinción formal*, sino que constituye, de algún modo —dada la repercusión de la obra baconiana y el gran prestigio de que ciertamente gozaba su autor en aquel ámbito—, la “consagración” de una verdadera *separación material* en los medios académicos de la época.

Por otro lado, el concepto de teología mencionado más arriba que caracterizó a Ockham no es muy diferente del que se encuentra en esta época en Baruch Spinoza (1632-1667).¹¹ Es en este contexto que 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”.¹² No obstante, el uso ha ido paulatinamente ampliando el significado original del neologismo leibniziano, de manera que el término “teodicea” pasó con el tiempo 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.¹³

Según la clasificación de N. Abbagnano,¹⁴ la “teología natural” se distingue de la “teología metafísica” solamente por el hecho de abarcar una parte de la metafísica, precisamente la que tiene por objeto las “cosas divinas”. El reformado luterano alemán Christian Wolff (1679-1754), amigo y discípulo de

God which may be had by the light of nature and the consideration of created things; and thus can fairly be held to be *divine* in respect of its object, and *natural* in respect of its source of information”. Cursiva del original, traducción nuestra.

10) Cf. ABBAGNANO, Nicola. “Teologia”. In: FORNERO, Giovanni (ed.). *Dizionario di filosofia di Nicola Abbagnano*. 3 ed. Torino: UTET, 1998, reimpr. 2006, p. 1083.

11) Cf. *ibid.*, p. 1084.

12) Cf. *ibid.*, p. 1082.

13) Cf. AMANN, Émile. “Théodicée”. In: VACANT, Alfred; MANGENOT, Eugène; AMANN, Émile (ed.). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. I-XV. Paris: Letouzey et Ané. 1909-1947, 15/1 (1946), col. 224: “Mais l’usage a peu à peu élargi la signification originale du mot. [...] Ainsi le mot ‘théodicée’ a fini par désigner ce que l’on appelait autrefois la ‘théologie naturelle’, c’est-à-dire la science de Dieu telle qu’elle peut s’établir par les seules lumières de la raison, en dehors de tout appel (au moins explicite) aux enseignements de la révélation”.

14) Según este autor, en un sentido específicamente histórico-filosófico, se pueden distinguir cuatro tipos de teología: “teología metafísica”; “teología natural”; “teología revelada”; “teología negativa” (cf. ABBAGNANO. Op. cit., p. 1083).

Leibniz, de quien sistematiza el disperso racionalismo, buscando una certeza racional absoluta, concibe su método filosófico inspirado en las matemáticas, lo que le valió la crítica de Immanuel Kant (1724-1804), y el ser acusado de racionalista por los pietistas evangélicos. Su “filosofía perenne” no dejará de ejercer un negativo influjo sobre muchos neo-escolásticos del siglo XIX.¹⁵ En su *Theologia naturalis* (1736-1737), Wolff tomó de F. Bacon la expresión “teología natural”, definiéndola como “la ciencia de aquello que es posible por obra de Dios”, y por tanto, como parte de la filosofía —en realidad, una teología natural autosuficiente¹⁶—, pues para él, esta es, en general, la ciencia de las cosas posibles.¹⁷

En la misma línea de Wolff se sitúa Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), fiel discípulo suyo,¹⁸ insistiendo en el carácter racional de la teología. Para él, la “teología natural” es “la ciencia de Dios en cuanto se puede conocer sin la fe”, considerándola el fundamento de la “filosofía práctica”, de la “teología” y de la “teología revelada”.¹⁹

Kant, que desaprobó en su *Crítica de la Razón Pura* esta concepción de Baumgarten, propuso su propia clasificación de la teología. Partiendo de una distinción que considera fundamental entre “teología racional” y “teología revelada”, distingue, dentro de la primera, una “teología trascendental”, la cual “concibe su objeto simplemente con la razón pura, a través de meros conceptos trascendentales (*ens originarium, realissimum, ens entium*)”, y una “teología

15) Cf. RODRÍGUEZ EGUÍA, Carlos. “Wolff, Christian”. In: *Gran Enciclopedia Rialp*. XXIII. Madrid: Rialp, 1975, p. 767-768; Wolff o Wolf (Juan Cristián, Barón de). In: *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*. LXX. Madrid: Espasa-Calpe, 1930, p. 395-399.

16) “E in seguito, nel XVIII secolo, sotto l’influenza di Leibniz e della sua teodicea, la *theologia naturalis* (1736-1737) di Christian Wolff, trattata all’interno della sua *metafisica speciale*, sistematizzerà una teologia naturale divenuta autonoma” (GEFFRÉ, Claude. *Naturale (teologia)*. In: LACOSTE, Jean-Yves; CODA, Piero. *Dizionario Critico di Teologia*. Roma: Borla, 2005, p. 908). Cursiva del original. Cumple hacer aquí una importante aclaración terminológica. A fin de evitar confusiones, consideramos como sinónimos, por un lado, los vocablos “autónomo” e “independiente” y sus derivados, y por otro, en sentido opuesto, los términos “autosuficiente” y “autorreferencial” y sus derivados. En este contexto, “autosuficiente” quiere decir “completamente al margen de la fe (o de la divina Revelación)”, o bien “abandonado a las solas fuerzas de la razón”; en cambio, “autónomo” significa “libre de operar dentro de la fe”. Claude Geffré utiliza el vocablo “autónoma”. Sin embargo, lo traducimos aquí como “autosuficiente” atendiendo a nuestro criterio terminológico. Así, con base en el contexto y teniendo en cuenta la confusión terminológica que existe en este ámbito, resulta evidente su intención.

17) Cf. ABBAGNANO, Nicolás. Op. cit., p. 1083.

18) Cf. FRAILE, Guillermo. *Historia de la Filosofía*. III. 4 ed. 1966, reimpr. 2000. Madrid: BAC, p. 979-980; “Baumgarten (Alejandro Teófilo)”. In: *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*. VII. Madrid: Espasa-Calpe, 1910, p. 1238-1239.

19) Cf. ABBAGNANO. Op. cit., p. 1083.

natural”, que se sirve de “conceptos procedentes de la naturaleza”. Por su parte, la “teología trascendental” puede ser “cosmoteología” si deduce la existencia de Dios a partir de la experiencia en general, o bien “ontoteología” si la deduce con simples conceptos, sin apoyarse en la experiencia. Además, la “teología natural” puede ser “teología física” si se remonta a los atributos de Dios partiendo del orden y de la constitución del mundo, o bien “teología moral” si considera a Dios como el principio del orden y de la perfección moral.²⁰

Por parte católica, en este periodo se intenta defender la autonomía de la teología natural en base a una distinción —que, con el tiempo, acaba revelándose fatal separación, en la misma línea filo-nominalista de sus detractores protestantes— entre lo “natural” y lo “sobrenatural” y que acabará ejerciendo su influencia dentro de la teología católica hasta hoy:

Del lado católico, se intenta conservar en su sitio a la teología natural al lado de la teología revelada, en nombre de la distinción entre la “naturaleza” y lo “sobrenatural”, que no pueden oponerse entre sí. Sin embargo, los teólogos católicos se dejarán penetrar suficientemente por esta crítica [de la teología natural por parte protestante] para llevar a cabo una separación entre los dos órdenes. Por una parte, se olvidarán de que la revelación trinitaria renueva radicalmente el conocimiento natural de Dios; por otra, harán ciertas concesiones al deísmo. Esta separación, atestiguada cada vez más en la distinción de los tratados y de las disciplinas, no dejó de tener lógicamente sus consecuencias para la evolución del problema de Dios en Occidente hasta nuestros días.²¹

Paralelamente, se tiende a afirmar el *hecho* de la Revelación, que nunca antes había sido puesto en duda, mientras queda en un segundo plano la noción misma de Revelación.²²

20) Ibid.

21) SESBOÛÉ. Op. cit. p. 163. En este periodo se sitúa, en ámbito católico, la obra de Théophile Raynaud (1583-1663), erudito teólogo jesuita que cuenta entre sus numerosos trabajos un tratado denominado *Theologia naturalis, sive Entis increati et creati, intra supremam abstractionem, ex naturæ lumine investigatio* (Lyon, 1665), que fue publicado póstumamente según una edición revisada personalmente por él al final de su vida. Una colección de escritos que él personalmente había excluido de dicha edición de sus obras completas fue publicada anónimamente poco después de su muerte (Cracow, 1669) en un volumen que acabó siendo condenado por la Sagrada Congregación del Índice (cf. PHILLIPS, Edward. Raynaud, Théophile. In: *The Catholic Encyclopedia*. XII. New York: Appleton, 1911, p. 672).

22) Cf. SESBOÛÉ. Op. cit., p. 163.

4. El Concilio Vaticano I y Karl Barth

El periodo histórico que sigue al Concilio Vaticano I está claramente marcado, en el ámbito filosófico-teológico, por la polémica con Karl Barth (1886-1968) a partir de la definición dogmática de la constitución *Dei Filius* (1870) en relación con la posibilidad del conocimiento natural de Dios.

Geffré señala²³ que, radicalizando la doctrina de los reformadores protestantes, lo que el teólogo suizo rechaza resueltamente —en su mencionada impugnación contra la *analogia entis* como “invención del Anticristo”²⁴— es la posibilidad de un conocimiento natural de Dios tal como había sido definido en la constitución *Dei Filius*.²⁵ En su opinión, al procurar considerar al Creador independientemente del Redentor, la teología natural rompe en dos la idea de Dios, con la vana pretensión de conocer al verdadero Dios al margen de la Revelación, pues a Dios se le puede conocer única y exclusivamente a través de Dios.²⁶ Es decir, lo que él no admite es una teología natural fruto de la sola razón como instancia alternativa a la divina Revelación, la cual estaría, en el fondo, subordinada a aquella. La impresión que se tiene en relación con la postura de K. Barth es que lo que a fin de cuentas reivindica es el hecho de que ese mínimo que el Doctor Angélico afirma que podemos conocer efectivamente de Dios, envuelto en densas tinieblas, de acuerdo con la *via remotionis* (teología negativa),²⁷ lo

23) Cf. GEFFRÉ. Op. cit., p. 908.

24) Señala oportunamente S. Fuster Perelló, citando a É. H. Gilson y a H. Bouillard, que el Doctor Angélico nunca usa la expresión “analogia entis” y que K. Barth, por un lado, declaró que ese concepto era el único verdadero obstáculo para aceptar el catolicismo, y por otro, reconoció que no tenía inconveniente en declararse “tomista” con tal de que la “analogia entis” se resolviese en una “analogia fidei” (cf. FUSTER PERELLÓ, Sebastián. Introducción y notas doctrinales a las cuestiones 2 a 26 y 27 a 43 de la Parte I. In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*, I. 4 ed. Reimpr. 2001. Madrid: BAC, p. 186, nota h).

25) Cf. DENZINGER-HÜNERMANN, 3004: “Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; ‘invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur’ (Rm 1,20)”.

26) Cf. BOUILLARD, Henri. *Connaissance de Dieu. Foi chrétienne et théologie naturelle*. Paris: Aubier, 1967, p. 47-48: “ce qui est intolérable [pour Barth], ce qu’on ne peut pardonner à la théologie romaine, c’est sa problématique, dont cette thèse [la formule dogmatique] n’est que la conclusion nécessaire: c’est, d’une part, qu’elle opère une scission dans l’idée de Dieu, et d’autre part, qu’elle fait abstraction de l’œuvre divine. [...] Dieu est assurément principe et fin de toutes choses, il est créateur; mais il est aussi le Réconciliateur et le Rédempteur. Il faut prendre au sérieux cette unité. [...] La scission opérée par la doctrine romaine ne peut s’autoriser de la Parole de Dieu; c’est le fruit d’une spéculation humaine. Elle présuppose déjà ce qu’on veut affirmer : que l’homme peut connaître Dieu et le connaît effectivement sans la révélation”.

27) “Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad ulti-

conocemos dentro de la fe y no fuera de ella. Y sin duda el Maestro de Aquino llega a esa conclusión por la fe —*analogia entis* como verdadera *analogia fidei*—, o mejor dicho, por la razón dentro de la fe, y no por el mero esfuerzo de la razón. El neotomismo²⁸ pretendió afirmar que esa conclusión es monopolio exclusivo de una razón autosuficiente en relación a la fe, y Barth se rebeló contra esa deformación del pensamiento del Angélico.²⁹

Hoy se admite pacíficamente que las dificultades de K. Barth han llevado a una mejor comprensión de la enseñanza del Concilio Vaticano I sobre la real capacidad de la sola razón de conocer a Dios.³⁰ Henri Bouillard, SJ (1908-1981) lo ha puesto de manifiesto,³¹ haciendo notar que el texto conciliar no se pronuncia sobre ninguna forma histórica concreta de teología natural, sino solo sobre su posibilidad.³² Lo que la constitución dogmática defiende es un principio, que el teólogo francés expresa recurriendo a fórmulas como “condición radical”, “condición racional” o “condición interna” que se refieren a una disposición inherente al acto de fe; fe que, dado el contexto, no puede ser sino fe teologal.³³

mum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur” (TOMÁS DE AQUINO. *In Sent.*, lib. 1, d. 8, q. 1, a. 1, ad 4).

28) Cf. *infra* “Neo-tomismo y *Nouvelle Théologie*”.

29) L. F. Ladaria parece confirmar este parecer, aunque sin hacer referencia explícita al neo-tomismo: “Anche se al giorno d’oggi non tutti accettano che l’idea della creazione abbia raggiunto un senso teologico soltanto come sviluppo dell’idea dell’alleanza (è stata, come è noto, la tesi di K. Barth), non c’è dubbio che nell’approfondimento dell’idea della creazione abbia svolto un ruolo determinante l’idea dell’alleanza di Dio con il suo popolo” (LADARIA, Luis Francisco. “Il Creatore”. In: FISICHELLA, Rino (ed.). *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*. Casale Monferrato: Piemme, 1993, p. 677-678).

30) Cf. GEFFRÉ. Op. cit., p. 908. “El Concilio Vaticano I [...] puso de relieve lo *inseparables* y al mismo tiempo irreducibles que son el conocimiento natural de Dios y la Revelación, la razón y la fe” (JUAN PABLO II. *Encíclica Fides et ratio*, n. 53). *Cursiva nuestra*.

31) Cf. BOUILLARD. Op. cit., p. 46: “Barth a bien remarqué que la formule de la définition était ‘circonspécté’ et n’affirmait que la possibilité d’une connaissance naturelle de Dieu”.

32) Cf. *ibid.*, p. 45: “Estimant que ces thèses [le traditionalisme et toute doctrine philosophique d’après laquelle Dieu ne peut être connu avec certitude par la raison] suppriment le fondement même de la foi, le Concile affirme que la raison humaine a le pouvoir de connaître Dieu avec certitude à partir des créatures. Il s’agit d’un pouvoir actif et non purement passif. Mais la définition se limite à ce pouvoir. Elle ne se prononce pas sur la *réalité* historique d’une connaissance naturelle de Dieu, mais simplement sur sa *possibilité*. Toute question de fait a été soigneusement écartée. [...] Il ne s’agit pas de savoir si les hommes, considérés individuellement, tirent leur première connaissance de Dieu de sa manifestation dans les créatures, ou s’ils n’apprennent pas plutôt son existence par la doctrine révélée qui leur est proposée; ce qui est affirmé, c’est que la raison humaine a le pouvoir de connaître Dieu à partir de sa manifestation naturelle”. *Cursiva del original*.

33) Cf. DENZINGER-HÜNERMANN, 3004.3006: “attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare [...]. Haec porro su-

Tal vez la formulación más característica de este jesuita sea la de una “condición trascendental” que hace posible que el ser humano pueda acoger la Revelación divina: “la *posibilidad* del conocimiento natural de Dios es la *condición trascendental* del conocimiento de fe”.³⁴ Si el Concilio Vaticano I ha considerado necesario definir la *posibilidad* de un conocimiento natural de Dios, quiere decir que en tal posibilidad reside el fundamento de la fe cristiana. No que esa posibilidad sea el *fundamento objetivo* de la fe —pues dicho fundamento, así entendido, solo puede ser la divina Revelación—, sino que el *fundamento subjetivo* de la posibilidad de la fe es una condición inherente a la naturaleza humana; de lo contrario, la fe no podría constituir una certeza para nosotros.³⁵

La certeza propia del conocimiento de fe, incluso en relación a aquellas verdades “de las cosas divinas” que, de por sí, no son inaccesibles a la sola razón —certeza a la cual se refiere explícitamente la constitución *Dei Filius*³⁶— y que nos viene de la divina Revelación, solo es posible, explica Bouillard, por esa “condición radical” que consiste en la posibilidad efectiva, real, de un conocimiento natural de Dios.³⁷ Por tanto, la fe en el Dios que ha inspirado la Sagrada Escritura no es arbitraria, como si se tratase de algo extrínseco y aleatoriamente superpuesto —impuesto por la obediencia de la fe— a la condición humana, como el nominalismo sería ciertamente proclive a afirmar. Por el contrario, cuando, en el contexto de la fe en nuestro Señor Jesucristo como plenitud de la Revelación divina, aceptamos como *cierta* la realidad de Dios, el sentido de la palabra “Dios” implica que esa certeza tiene fundamento en relación con nuestra condición humana y está de acuerdo con las exigencias de nuestra razón.³⁸

pernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiae fidem [...]”.

34) BOUILLARD. Op. cit., p. 54: “La *possibilité* de la connaissance naturelle de Dieu est la *condition transcendente* de la connaissance de foi”. Traducción y cursiva nuestras.

35) Cf. *ibid.*: “si le Concile du Vatican a jugé nécessaire de définir la possibilité d’une connaissance naturelle de Dieu, c’est en tant que cette possibilité constitue le fondement de la foi chrétienne. Certes, le fondement objectif de la foi réside dans la révélation divine. Mais le fondement subjectif de sa possibilité réside nécessairement en nous; sinon elle ne serait pas notre certitude”.

36) Cf. DENZINGER-HÜNERMANN, 3005: “firma certitudine”.

37) Cf. BOUILLARD. Op. cit., p. 54-55: “Quand la doctrine catholique affirme la possibilité d’une connaissance naturelle de Dieu, principe et fin de toutes choses, [...] elle dégage, par réflexion, la *condition radicale* moyennant laquelle la connaissance certaine de ce Dieu nous est possible”. Cursiva nuestra.

38) Cf. *ibid.*, p. 54: “Il s’agit d’affirmer que la foi au Dieu de la Bible n’est pas un acte arbitraire, que lorsque nous confessons: ‘Dieu s’est révélé en Jésus-Christ’, le mot ‘Dieu’ a un sens *pour nous*, et qu’au moment où nous donnons pour certaine la réalité de ce Dieu, cette certitude est fondée au regard de notre conscience d’hommes et selon les exigences de notre raison”. Cursiva del original.

La consecuencia inmediata de ello, señala el teólogo jesuita, es que sería erróneo ver en la definición dogmática —como Barth parece creer— una afirmación de la necesidad de que el conocimiento natural de Dios sea *cronológicamente previo* al conocimiento de fe. No se trata de un “preámbulo” temporal sino de un “momento racional” que constituye, en sí mismo, la “condición trascendental” del conocimiento de fe y, por tanto, del propio acto de fe.³⁹ La fe está *necesariamente implicada* en el conocimiento natural de Dios, en cuanto *condición racional*.⁴⁰ Es la “condición interna” que le permite al hombre distinguir a Dios de los ídolos⁴¹ y que, por tanto, hace moralmente inexcusable la actitud de los paganos a los que se refiere el Apóstol Pablo.⁴²

5. Neotomismo y Nouvelle Théologie

La tradición tomista se consideraba justamente convocada en causa por el Magisterio en relación a la cuestión de la teología natural, a partir de la referencia que la constitución *Dei Filius* hacía a la doctrina del Maestro de Aquino, al definir dogmáticamente el papel indispensable de la divina Revelación para que el conocimiento de aquellas verdades que, de por sí, no son inaccesibles a la sola razón pueda realizarse “de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno”.⁴³ Poco después, el impulso que el magisterio pontificio imprimió a la filosofía del Doctor Angélico a partir de la encíclica *Aeterni Patris* (1879) de León XIII significó una confirmación en este sentido. Pero a estas alturas de la historia de la reflexión teológica en Occidente, como hemos mencionado más arriba, la separación extrinsecista entre lo “sobrenatural” y lo “natural”, entre fe y razón, entre teología y filosofía, oriunda del nomi-

39) Cf. GEFFRÉ. Op. cit., p. 908.

40) Cf. BOUILLARD. Op. cit., p. 55: “Elle [la doctrine catholique] ne prétend pas, comme Barth semble le croire, que la connaissance naturelle doive nécessairement *précéder* la connaissance de foi, mais qu’elle y est nécessairement impliquée à titre de *condition rationnelle*”. *Cursiva nuestra*.

41) Cf. *ibid.*: “En dégageant cette condition [la connaissance naturelle de Dieu come condition rationnelle de la connaissance de foi] elle [la doctrine catholique] ne crée pas un idole qu’elle identifierait au Dieu de l’Église [selon la critique énoncée par Barth]; elle explicite au contraire la *condition interne* moyennant laquelle on peut discerner ce Dieu des idoles et le reconnaître sans le rabaisser à leur rang”. *Cursiva nuestra*.

42) Cf. Rm 1,20: “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”.

43) DENZINGER-HÜNERMANN, 3005: “Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani condicione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint [en nota: TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1]”.

nalismo crítico, había ya calado hondo en los medios católicos, influenciando profundamente la corriente neotomista. El reconocimiento de una “filosofía cristiana” en la doctrina del Angélico —posición representada en tiempos relativamente recientes por É. H. Gilson y J. Pieper⁴⁴— supuso un paso atrás en la tendencia nominalista, pues implicaba poner en realce el papel decisivo de la divina Revelación en el pensamiento filosófico del Maestro Aquinate, con la enorme ventaja de explicar fácilmente ciertos “saltos” de la doctrina filosófica tomasiana sin comprometer la legítima autonomía de la filosofía, al tiempo que ponía en entredicho su supuesta autosuficiencia.⁴⁵ Contemporáneamente, a inicios del siglo XX, exponentes de la *Nouvelle Théologie*, entre los cuales Marie-Dominique Chenu, OP (1895-1990) y Henri de Lubac, SJ (1896-1991), llevaron a cabo una sistemática investigación histórica sobre el Aquinate —no sin suscitar una compleja polémica⁴⁶—, que tuvo como resultado la clara distinción entre el verdadero Tomás de Aquino y la tradición tomista. Pero la discusión no podía ser reducida a una simple clasificación a favor o en contra de la influencia de la tradición nominalista:

No he escrito *a favor* ni *en contra* de una Orden determinada. La crítica ejercida contra algunos de mis hermanos en Religión, incluso contra amigos queridos, y los numerosos autores que he citado entre los de las dos meritísimas Ordenes de San Benito y San Ignacio en apoyo de mi posición en las más diversas cuestiones, son buena prueba de ello. En cambio, mi profesión de *tomismo riguroso* me ha ocasionado numerosos reproches. [...] El reproche que con frecuencia se me ha hecho: es necesario saber distinguir entre el tomismo y Tomás, lo he entendido perfectamente; pero yo

44) Cf. PESCH, Otto Hermann. *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale*. Brescia: Queriniana, 1994, p. 30: “Rappresentativi di questa nuova visione sono, in Francia, Étienne Gilson e, in Germania, Josef Pieper”.

45) Cf. PESCH. Op. cit., p. 30: “Certi ‘salti’ e certe ovvietà assolutamente non ovvie nel pensiero filosofico di Tommaso — di cui anche il tomismo ha dovuto, senza molto successo, fornire le ragioni — si spiegano nella maniera più chiara osservando che la ‘chiave nascosta’ (J. Pieper) del suo pensiero filosofico è la fede cristiana in Dio creatore. Questo non impedisce l’autonomia della ragione, ma va al di là di essa”.

46) *Ibid.*, p. 31: “In Francia, accanto ai già nominati Marie-Dominique Chenu ed Henri de Lubac, questo fu opera dei teologi dell’Ateneo domenicano di Le Saulchoir, prima in esilio in Belgio e poi di nuovo in Francia, a partire dagli anni ‘30; mentre i domenicani della Francia del Sud nell’Ateneo di S. Massimino presso Tolosa, i tomisti italiani alla Facoltà domenicana *Angelicum* di Roma, i tomisti spagnoli alla Facoltà domenicana di Salamanca e la Facoltà internazionale domenicana di Fribourg in Svizzera furono fra i più decisi oppositori di una simile ricerca storica su Tommaso, nella misura in cui essa relativizzava o sembrava relativizzare il valore sovra-temporale e la pretesa di assolutezza della teologia di Tommaso”.

esperaba que quienes me lo han hecho demostraran en qué y hasta qué punto mi interpretación de la doctrina del acto y la potencia se apartaba de Aristóteles y de Santo Tomás, es decir, del verdadero tomismo. En lugar de esto, se me ha remitido a otra doctrina del acto y la potencia completamente diversa, que, procediendo del nominalismo del siglo XIV, niega, en el sentido de un tomismo “depurado”, la abstracción quiditativa y, con ella, la primacía del *universale* y el *universale in re*, y presenta tesis totalmente diversas acerca [...] sobre todo, de la analogía del ser.⁴⁷

La corriente neotomista consideraba que la “filosofía cristiana” del Doctor Angélico era la más genuina expresión de la “teología natural”. Sin embargo, la *Nouvelle Théologie* era contraria a esta asociación de conceptos, considerando que esa “teología natural”, que el neotomismo encuadraba dentro del marco de la pura filosofía, tenía con la Revelación bíblica una relación mucho más profunda de lo que los neotomistas le atribuían, y ponía en relieve el papel del Angélico como teólogo, así como su teología en cuanto principalmente cristocéntrica.⁴⁸ Insistimos en que la cuestión es rica en matices delicados, como señala H. Bouillard, y no estaría de acuerdo con la verdad de las cosas hacer una separación simplista entre las dos corrientes mencionadas. El mismo Otto Hermann Pesch (1931-2014) señala como ejemplo en este sentido el comentario de Michael Wittmann (1870-1948),⁴⁹ famoso representante de la línea neotomista, el cual, siguiendo a Réginald Garrigou-Lagrange, OP (1877-1964), reconoce que la teología natural del Doctor Angélico está por encima de la pura filosofía.⁵⁰

47) MANSER, Gallus Maria. *La esencia del tomismo*. Madrid: CESIC, 1953, p. 5-6. Cursiva del original. El autor, famoso exponente de la corriente neo-tomista, era dominico, profesor de filosofía en la Universidad de Friburgo, uno de los polos de esta línea de pensamiento. El *imprimatur* de la edición original de Friburgo data de 1935.

48) Cf. PESCH. Op. cit. p. 31: “La questione più importante che si pone in questo contesto [...] è la questione di un eventuale orientamento cristocentrico della teologia tomista, che rivedrebbe la vecchia immagine di Tommaso come presunto rappresentante principale di una ‘teologia naturale’ (intesa in senso moderno), alla quale la testimonianza rivelata della Bibbia si rapporterebbe in modo puramente superficiale”.

49) Cf. WITTMANN, Michael. *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin in ihrem systematischen Aufbau dargestellt und in ihren geschichtlichen: besonders in den antiken Quellen erforscht*. München: M. Hueber, 1933, p. 380.

50) Cf. PESCH. Op. cit., p. 31: “Ad ogni modo, un noto studioso di Tommaso della vecchia generazione esprime una volta il rapporto fra l’etica filosofica e quella teologica di Tommaso con la formula secondo cui qui la teologia naturale ‘si accorda un’ottava sopra”.

En todo caso, resulta claro que la corriente neotomista —para la cual “teología natural” y “teodicea” son sinónimos⁵¹— establece una neta separación entre la “teología natural” y la “teología sobrenatural”. La primera obtiene el conocimiento de Dios, su objeto material, a partir de las verdades conocidas o *demostradas* por la razón y en la medida en que es cognoscible por la luz natural de la razón, que es precisamente su objeto formal. La “teología sobrenatural”, por el contrario, obtiene sus conocimientos a partir de los principios de la fe, conocidos por la divina Revelación, y alcanza su objeto material en la medida en que este es cognoscible por revelación divina, la cual constituye su objeto formal.⁵²

Para la visión neotomista, la teología es una ciencia no en sentido análogo,⁵³ sino en sentido estricto, cuyos principios son evidentes por sí mismos, capaces de doblegar el entendimiento y la voluntad más obstinados. Al ofrecer una *demonstración* concluyente del origen divino de la religión católica a fin de convencer a las personas de que su práctica es una exigencia de la razón, se considera fiel intérprete de las enseñanzas del Concilio Vaticano I, y evidentemente del pensamiento del Doctor Angélico. Las *demonstraciones* acerca de las verdades religiosas parecen adquirir un talante matemático o empírico y presuponen que la razón es capaz por sí misma de generar convicciones firmes; de hecho, se considera que el acto de fe está *fundado* en la razón. En este sentido, los preámbulos de la fe no solo son considerados como cronológicamente previos al acto de fe, sino que se hace conscientemente abstracción de su condición de verdades de fe, a fin de usarlos como

51) En el famoso *Dictionnaire de Théologie Catholique* se puede encontrar, en un artículo que data de 1946, una interesante referencia al concepto neo-tomista de teología natural, a propósito de la definición de teodicea (cf. *supra* nota. n. 13). Nótese la alusión a los “enseignements de la révélation” (explícitos o implícitos), subrayando de este modo el papel de la divina Revelación como *dato* y no como *fundamento* de la reflexión.

52) Cf. NICOLAU, Miguel; SALAVERRI, Joaquín. *Sacrae Theologiae Summa. I: Introductio in theologiam. De vera religione. De ecclesia Christi. De sacra Scriptura*. Madrid: BAC, 1958, p. 16: “*Theologia naturalis* sive *Theodicea* eruit suas cognitiones de Deo ex veritatibus ratione cognitis vel demonstratis; et suum obiectum materiale attingit in quantum est cognoscibile ratione naturali. Hoc est suum *obiectum formale*. *Theologia supernaturalis*, sive *Theologia simpliciter et stricto sensu*, eruit suas cognitiones ex principii fidei revelatione divina cognitis, et suum obiectum attingit in quantum est cognoscibile ex revelatione divina; atque in hoc suo *obiecto formali* diversificatur a *Theodicea*. *Theologia igitur naturalis* ascendit a cognitione creaturarum ad Deum; *Theologia supernaturalis* descendit de cognitione Dei eiusque revelationis ad cognitionem ceterorum”. Cursiva del original.

53) Sobre el concepto análogo de ciencia en teología, véase, por ejemplo: HERCSIK, D. La teología è una “scienza”? Riflessioni sullo statuto epistemologico della teologia. In: APARICIO VALLS, María del Carmen; DOTOLO, Carmelo; PASQUALE, Gianluigi (ed.). *Sapere teologico e unità della fede: studi in onore del Prof. Jared Wicks*. Roma: Editrice Università Gregoriana, 2004, p. 35-54.

puros argumentos racionales. Así, demostradas unas pocas verdades fundamentales, todas las demás verdades de fe resultan también evidentes como los eslabones de una cadena.

No nos resistimos —a pesar de su extensión— a presentar aquí un texto emblemático de esta corriente teológica, obtenido de una obra que no dudamos en calificar de benemérita a muchos títulos. Los párrafos citados, si bien no contienen ninguna mención explícita a la teología natural, constituyen un buen ejemplo de la comprensión neo-tomista de muchos de los conceptos implicados en la problemática del conocimiento natural de Dios. Nos parece tan elocuente que dispensa todo comentario ulterior:

Decía Pablo Bert en 1879, en su informe sobre instrucción pública: “Nuestra voluntad es levantar frente al templo donde se *afirma*, la escuela donde se *demuestra*”. En esta obra nos proponemos evidenciar plenamente que el templo donde se *afirma* es también el templo donde se *demuestra*, y que la religión no es simplemente un postulado, sino una *ciencia*, en el estricto sentido de la palabra. [...] la religión católica tiene su fundamento en *hechos positivos* y ciertos y en *principios evidentes*, de los cuales lógicamente se deducen las restantes verdades de orden teórico y práctico que enseña. Su Santidad León XIII ha dicho: “Son tan sólidos los principios de la fe católica y tan en armonía con las exigencias de la lógica, que son más que suficientes para convencer al entendimiento más exigente y a la voluntad más rebelde y obstinada” (Encicl. *Aeterni Patris*). Tan científico y tan racional es el catecismo de la doctrina cristiana, como pueda serlo cualquier libro profano, por exigente que sea. Al tratar de ofrecer una demostración cabal y documentada acerca del origen divino de nuestra religión, no es nuestro propósito presentar una obra nueva, sino reunir sintéticamente en breves páginas los tesoros de erudición y ciencia apologética que se hayan profusamente esparcidos en otras obras [...]. La materia de este libro es una explicación del *Concilio Vaticano* conforme a las normas de la Teología fundamental. [...] Su finalidad es hacer comprender a los jóvenes de ambos sexos que la religión no es un problema de orden sentimental, sino una imposición de la razón y de la conciencia. [...] El *método* que hemos seguido en la composición de esta obra, es el mismo que empleó Santo Tomás de Aquino en su *Suma Teológica*. [...] Es frecuente en Filosofía y en Teología que un solo argumento no logre plenamente el asenso del entendimiento. De ahí que la demostración deba ser como un haz de rayos dirigido a un solo objeto. Si este no tiene más que una superficie, bastará un solo rayo para iluminarlo; pero en el caso de ser muchas, habrá necesidad de tantos rayos, cuantas sean las superficies. Así también, en materia religiosa, muchas verdades, para ser comprendidas en todos sus aspectos, necesitan múltiples demostra-

ciones; cada argumento sirve para aclarar un aspecto parcial, y la suma de todos nos da idea cabal del pensamiento íntegro. [...] En estos tiempos no basta con un conocimiento superficial de la religión; es necesario poseer la *ciencia* de la misma, esa ciencia luminosa que engendra convicciones firmes y nos hace capaces de reflexionar sobre nuestras creencias. [...] El *acto de fe* en las verdades religiosas debe estar fundado en la razón. Por consiguiente, es preciso que la razón nos prepare para aceptar las verdades de la fe, mediante los *motivos de credibilidad*. La Apologética es la ciencia que establece con certeza los fundamentos o *preámbulos de la fe*, demostrando lo racional, legítimo e indispensable que es creer. Los *preámbulos de la fe* consisten en algunas verdades preliminares que sirven de fundamento al estudio de la religión. Estas verdades son en realidad artículos de nuestra fe; mas aquí las consideramos únicamente a la luz de la razón, para demostrar al que no cree la conformidad de nuestros dogmas con los principios de la razón y de la ciencia. Estas verdades se pueden reducir a cinco principales: 1^a) *Existe un Dios creador de todos los seres.* 2^a) *El hombre, creado por Dios, tiene un alma espiritual, libre e inmortal.* 3^a) *El hombre está obligado a admitir alguna religión: solo una religión es buena y solo una es verdadera.* 4^a) *La única religión verdadera es la cristiana.* 5^a) *La verdadera religión cristiana es la católica.* Todas estas verdades se hallan ligadas unas con otras como los eslabones de una cadena. [...] Bastará, pues, demostrar estas cinco verdades fundamentales, y todas las demás derivarán de ellas como un río de su fuente, como las consecuencias de un principio. Una vez demostradas ellas, podremos concluir que *la Religión Católica es la única verdadera*, y que solamente abjurando de la razón y del buen sentido, se pueden poner en duda o negar sus dogmas.⁵⁴

Conclusión

A medida que avanzaba el proceso desencadenado por el triunfo del nominalismo crítico de G. de Ockham, la confusión en torno al concepto de “teología natural” se iba acentuando, al tiempo que se multiplicaban las clasificaciones que intentaban en vano una y otra vez clarificar las categorías en un ámbito donde el orden fundamental había sido subvertido al abandonar el equilibrio tomasiano: “cosmoteología”, “filosofía perenne”, “ontoteología”, “teología filosófica”, “teología física”, “teología inspirada”, “teología metafísica”, “teología racional”, “teología revelada”, “teología sagrada”, “teología

54) HILLAIRE, Agustín Piaggio. *La religión demostrada o los fundamentos de la fe católica ante la razón y la ciencia*. 2 ed. Ciudad de México: Latinoamericana, 1998, p. xvii-xix.xxiii-xxiv. Cursiva del original. Las cartas de aprobación de la edición original francesa son del año 1900.

trascendental”... En el contexto de una *separación material* entre los conceptos de “teología natural” y “teología inspirada” o “teología sagrada”, apareció el término “teodicea” a fin de justificar racionalmente la bondad de Dios en relación con la existencia del mal y la libertad humana. Sin embargo, con el tiempo, el significado original del nuevo vocablo se fue ampliando hasta llegar 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 la divina Revelación.⁵⁵

Este proceso ha acabado teniendo consecuencias importantes en el ámbito de la teología estrictamente católica. En particular, la corriente neo-escolástica o neo-tomista pretendía salvar el carácter trascendente de la teología natural apelando a la *distinción formal* —pronto transformada en efectiva *separación material*— entre lo “natural” y lo “sobrenatural”, según una concepción que, en el fondo, participaba también de la disociación nominalista. En este sentido, la polémica con K. Barth acabó poniendo de manifiesto las limitaciones de la comprensión neo-tomista de la definición dogmática de la constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I a respecto del conocimiento natural de Dios en cuanto conquista de una razón *autosuficiente*, completamente al margen de la fe.

Fue en el contexto de la *Nouvelle Théologie* que, ya en el siglo XX, con base en una sistemática investigación histórica y en medio de grandes polémicas, quedó establecida una clara distinción entre la verdadera doctrina de santo Tomás de Aquino y la que la denominada “tradición tomista” le atribuía. En concreto, quedó claro el papel decisivo de la divina Revelación en su pensamiento filosófico en general y en la doctrina sobre el “conocimiento natural de Dios” en particular.

No cabe duda de que la corriente neo-tomista ha ejercido un enorme influjo en la teología a lo largo de todo el siglo XX en la comprensión de la teología natural. Si bien la forma característica con que se presenta en el texto de la última cita se puede considerar objeto más de la historia de la teología que de su reflexión actual, cabe preguntarse si sus efectos forman parte exclusivamente del pasado. En nuestra opinión, se trata de un tema que merece atención.

55) Cf. CABALLERO BAZA, Eduardo. El concepto de “*praeambula fidei*” en la comprensión del conocimiento natural de Dios. *Lumen Veritatis*, vol. 8 (2), n. 31, 2015, p. 185-187.