

EL CONOCIMIENTO Y EL MÉTODO TEOLÓGICO

Gran actualidad ha dado a las cuestiones sobre la naturaleza y el método de la teología el hecho de que la Suprema Sagrada Congregación del Santo Oficio haya recientemente condenado e incluido en el Índice de libros prohibidos dos obras de teólogos católicos que trataban dicho problema (1).

En España es ahora de tanto mayor interés este asunto, cuanto que en una de las dos secciones vespertinas de la última Semana teológica, celebrada en Madrid en septiembre de 1943, se abordó varias veces este tema; y en vista de su importancia fué señalado como objeto de las discusiones que en esa misma sección se tendrán, Dios mediante, en la próxima Semana de Teología.

Nuestra intención en estas páginas es sencillamente proponer lo que parece esencial y en lo que todo teólogo ha de convenir sobre el conocimiento y el método teológicos. Son ideas conocidas, pero que tal vez no esté de más que las recordemos; su influencia puede ser grande en la ulterior precisión de lo que es la *ciencia teológica* (2).

En el campo católico hace años que la cuestión de la naturaleza y método de la teología está siendo vivamente discutida.

(1) Véase Acta Ap. Sedis, 34, p. 37 (1942).

(2) Debo especialmente citar entre las obras que más me han orientado en este trabajo a Gardeil, A. O. P.: *Le Donné révélé et la Théologie*, 2. Yuvisy, 1932, y a Deman, Th., O. P.: *Composantes de la théologie*.—*Revue des Sciences philos., et théolog.*, 28, pp. 386-434 (1939).

Una potente voz de alarma resonó en los albores del siglo XX, cuando S. E. Mgr. Eudoxe-Irenée Mignot, Arzobispo de Albi, pronunció un discurso que hizo época en la metodología teológica. Me refiero al discurso de apertura tenido en el Instituto Católico de Toulouse, centro tan importante para los estudios eclesiásticos, el 13 de noviembre de 1901, sobre el tema: "La méthode de la théologie" (3). Los libros y los artículos que acerca de esta materia se han escrito desde aquella fecha se cuentan por centenares. Señal inequívoca de la efervescencia de los espíritus.

Antes de continuar es necesario salir al paso a una duda capaz de turbar a más de un espíritu. ¿Pero es que después de tantos siglos no sabemos aún los católicos en qué consiste la Teología, qué es por antonomasia "nuestra" ciencia?

No tenemos que llegar hasta la ciencia teológica; el problema de ciencia en general preocupa hoy y seguirá preocupando a los hombres probablemente siempre. Precisamente sobre el problema de la teología proyecta por necesidad su sombra este gran punto de interrogación: ¿qué es ciencia? (4).

Entretanto los hombres de ciencia continúan su camino, y el monumento más grande que ha levantado el hombre de la participación que hay en él de la luz infinita de Dios, es el de su producción científica en todos los campos del conocimiento. Lo mismo sucede con la ciencia teológica. Antes de las dudas sobre la naturaleza de la teología y durante ellas, los grandes maestros siguen su camino, por más que no siempre puedan dar la razón última de su modo de proceder.

(3) Mignot, E.-J.: «La méthode de la théologie». Discours pour la séance de rentrée de l'Institut catholique de Toulouse [13 novembre 1901].—*Lettres sur les études ecclésiastiques*, pp. 291-324, París, 1908.

(4) Véase P. Simón: *Die Entwicklung des Wissenschaftsbegriffes seit dem Beginn der Neuzeit*.—*Jahresbericht der Görresgesellschaft*, p. 48*, 1932-33, Köln, 1934. Véase además E. Seiterich: *Die logische Struktur des Typusbegriffes bei William Stern, Eduard Spranger und Max Weber*, pp. 22-32, Freiburg i. Br., 1930. Propone Seiterich un esquema de conjunto de la evolución del concepto de ciencia desde el primer despertar del interés científico en occidente hasta nuestros días, e indica selecta bibliografía. Es también importante para el teólogo el artículo o conferencia de J. Engert: «Der Begriff der Geschichte als Wissenschaft».—*Jahresbericht der Görresgesellschaft*, pp. 63*-95*, 1932-33. El mismo Engert se encarga de hacer la aplicación a la teología.

Sin embargo, el reflexionar sobre la naturaleza de la ciencia no deja de influir benéficamente en que ésta se perfeccione más y más. Tal es el significado que sin duda tienen las discusiones en torno a la teología. La Iglesia crece sin cesar "in mensuram aetatis plenitudinis Christi" (5), y en este crecimiento participa la "doctrina sacra" (6); pero si el crecimiento de la Iglesia va tan fuertemente unido a las discusiones humanas que se podría afirmar ser la contrapartida de las dudas, de los errores y de las herejías un aumento en el conocimiento de la verdad revelada, ¿cómo podría crecer la teología sin suscitar discusiones?

Mientras en la lucha haya buena voluntad y sincero deseo de encontrar la verdad, demos gracias a Dios de poder contribuir con el esfuerzo propio, por insignificante que sea, al desarrollo de este árbol de la teología, que se alimenta de la savia de la fe y cobija bajo sus ramas a la misma fe (7).

Para determinar la esencia del conocimiento teológico estudiaremos primero cuál es la línea fundamental de la teología católica, y segundo, qué es teología en su acepción más amplia; de aquí podremos pasar a precisar la naturaleza misma del conocimiento teológico.

1.—Línea fundamental de la teología católica.

Cuanto el entendimiento humano, aun iluminado por la fe, más se emplea en conocer a Dios, tanto más íntimamente se persuade de que el Señor "lucem inhabitat inaccessibilem" (8). Si nuestra pobre razón es tan impotente para penetrar a fondo la esencia de las cosas creadas, si nos encontramos perplejos ante nuestro propio Yo, ¿qué vamos a pretender saber acerca de aquel para quien: "antequam crearentur, omnia sunt agnita"? (9).

(5) *Eph.*, 4, 13.

(6) *S. Th.*, 1, q. 1 y sgs.

(7) Recuérdese la audaz expresión de San Agustín cuando atribuye a la ciencia de la fe «illud... quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur; qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum» (*De Trinit.*, lib. 14, cap. I, n. 3, PL, 42, 1.037).

(8) *1 Tim.*, 6, 16.

(9) *Ecclesiastic.*, 23, 29.

Sería justísimo poner a la cabeza de todo tratado de teología la tesis de la incomprensibilidad e inefabilidad de Dios. Dios es *misterio*; todo lo que de Él nos hace ver la luz natural que Él ha puesto en todo hombre y todo lo más íntimo que nos consiente ver la luz sobrenatural que Él se ha dignado comunicar a los creyentes, todo eso no hace desaparecer en modo alguno el *misterio* divino, "per fidem enim ambulamus, et non per speciem" (10). Los serafines que asistían en torno a Jahveh fueron vistos por Isaías velar sus rostros (11): tan potente era la luz, que se veían obligados a cubrirse; el teólogo se siente igualmente impulsado a caer de hinojos ante la majestad de "El que es" (12) y repetir en profunda adoración: santo, santo, santo. Creo y adoro.

Esta actitud es fundamental, y jamás la abandonará el teólogo. Pero sería a la vez un acto de desacato imperdonable no querer acercarse a Dios cuando Él llama. Y Dios llama a los hombres a que le *vean* "visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nuda, clare et aperte eis ostendente" (13).

Un orden maravilloso reina entre lo natural y lo sobrenatural, y dentro de lo sobrenatural, entre lo adquirido de modo no definitivo, "in statu viae", y lo adquirido de manera ya perfecta, "in statu termini". En el cielo veremos a Dios inmediatamente, cara a cara; en la tierra lo vemos mediante las cosas creadas; y no se contentó San Pablo con decir: "videmus nunc per speculum", sino que añadió "in aenigmate" (14), o sea que las creaturas nos manifiestan a Dios como un espejo reproduce la imagen del que se coloca ante él; sólo que el espejo de las creaturas es muy imperfecto, o si queremos, Dios es tan perfecto que no puede ser representado adecuadamente sino por aquel Sér, que es "imago Dei invisibilis" (15). El espejo de las creaturas es tan imperfecto, que nos enseña más lo que Dios *no* es que lo que es. Por ser nuestro conocimiento de Dios en esta

(10) 2 *Cor.*, 5, 7. Véase Conc. Vatic., sess. 3, cap. 4 (Denz. 1796).

(11) *Is.*, 6, 2.

(12) *Ex.*, 3, 14.

(13) Benedicto XII, Const. *Benedictus Deus* (Denz, 530).

(14) 1 *Cor.*, 13, 12.

(15) *Col.*, 1, 15.

vida mediato y discursivo, y además por no tener de Dios especies propias que nos le manifiesten como es en sí—no sólo por negaciones y analogías—, es imposible naturalmente ver a Dios; es decir, tener de Dios un conocimiento *intuitivo*.

Pero también en el conocimiento *abstractivo* que tenemos de los seres se da una cierta *visión*. Después de reflexionar serenamente sobre los argumentos que prueban la espiritualidad del alma llegamos a la convicción de que el alma es espiritual, y espontáneamente decimos: ahora *veo* que el alma es espiritual. Aun en cosas que no demostramos con certeza podemos en rigor decir que las vemos, aunque sólo sea con probabilidad. El ver pertenece primariamente al sentido de la vista; pero "propter dignitatem et certitudinem huius sensus" (16) se ha trasladado este vocablo también al entendimiento, del cual acabamos de decir que *ve* ser el alma espiritual. Los ojos ven los colores, ven lo que es su objeto propio. El entendimiento ve lo que constituye el objeto propio de éste; es decir, "quod quid est" (17). En concreto, decimos que *vemos* que el alma es espiritual, porque esa relación de identidad entre el sujeto "alma" y el predicado "espiritual" la afirmamos en virtud de un conocimiento de la naturaleza misma del sujeto: conocimiento que no es necesario sea analítico, como no lo es en el ejemplo propuesto; basta que sea un conocimiento adquirido por algo que en el orden ontológico está relacionado con ese término, cual es la operación del alma en nuestro caso. Lo esencial es que mi afirmación se funde en la naturaleza misma del sujeto, en algo intrínseco a él. Si hay esto, el entendimiento *ve* la afirmación, se ha movido en su terreno propio, como el sentido de la vista ante los colores.

Con relación a Dios podemos en verdad decir que *vemos* la verdad de muchas proposiciones sobre el sér divino, si bien sea con un conocimiento abstractivo y mediato. Cuando por medio de la contingencia de los seres nos elevamos a una causa primera que tiene en sí misma la razón de su existencia, el entendimiento *ve* que esa causa existe, y lo mismo *ve* que ese Sér es único, personal, etc.

(16) S. TH., 1, q. 67, a. 1 c.

(17) S. TH., 1, 2 q. 31, a. 5 c.; 2, 2 q. 8, a. 1 c.

Para ayudar a la razón natural en el conocimiento de Dios a través de los seres creados, y sobre todo para darle a conocer horizontes infinitamente más vastos, el Señor ha querido decirnos Él mismo lo que Él es. Así sabemos muchas cosas de Dios, las cuales ni hubiéramos sospechado. La razón sola veía que Dios es único y que no pueden existir varios dioses. Dios me afirma que Él es único en su naturaleza divina, pero a la vez trino en personas. Conozco una verdad nueva, no es que la *vea*, sino que la *creo*.

Distinción fundamental para todo nuestro estudio: *conozco*, pero no *veo*, sólo *creo*. Tenemos de las verdades que creemos una certeza superior a toda otra certeza; y, sin embargo, no *vemos* esas verdades en las que tan firmemente *creemos*. La razón de no *ver* es la indicada hace un momento, a saber: que no ve el entendimiento sino aquello que forma su objeto propio, o sea, que no ve sino lo que conoce por el objeto mismo, no por algo que en el orden ontológico ninguna relación tiene con el objeto. ¿Qué es lo que el entendimiento conoce por el objeto mismo cuando se trata de creer una verdad por testimonio? (18).

Los pacientes estudios de los historiadores de las religiones nos enseñan que todos los pueblos han reconocido la existencia de un sér supremo. El entendimiento examina al testigo, el género humano, y los caracteres de su testimonio: realmente en tales adjuntos es imposible que toda la humanidad se equivoque. El entendimiento *ha visto* que esa afirmación del género humano es digna de crédito; lo ha visto porque lo ha deducido del examen interno del testimonio. De aquí pasa nuestra razón a afirmar la existencia de Dios. ¿Conoce nuestro entendimiento esa relación de identidad entre el sujeto "Dios" y el predicado "existente"? Si no la conoce, ¿cómo la afirma? Si la conoce, ¿cómo no la *ve*? La conoce, pero no por haber penetrado el término del que afirma, o sea el sujeto "Dios", ni por análisis ni por algo que esté relacionado con él en el orden *ontológico*. Es decir, co-

(18) Para facilitar más el curso del pensamiento, y por no ser aquí necesario, no atiendo a otras clases de *creencias*, diversas de la que se obtiene por el testimonio. Véase sobre este particular el artículo de Harent, S., «Croyances», en *Dict. de théologie cath.*, 3, 2.364 sgs.

noce esa relación no por algo *intrínseco* a los términos de la relación, sino por algo *extrínseco* a ellos; y en consecuencia, la relación entre ambos términos es *conocida*, pero no *vista*, sino *creída* (19). La razón última es que mientras el entendimiento no conozca los términos en su misma naturaleza—inmediata o mediatamente—éstos no se pueden decir formar el objeto *propio* del entendimiento, y mientras no conozca los términos en sí mismos—no por algo extrínseco a ellos—el entendimiento no es “*intus legens*” (20). La experiencia misma nos enseña esta diferencia entre el reposo que halla el entendimiento al afirmar una verdad por la evidencia intrínseca y el vacío que parece notar al afirmar una verdad por solas razones extrínsecas.

El análisis que hemos hecho del acto de fe científica, por la evidencia del testimonio, no se puede transferir sin más al acto de fe divina. A Dios le creemos no *porque vemos* que hay que creerle, sino por su autoridad, por ser Él quien es. En la fe científica creemos por la evidencia que tenemos, en la fe divina creemos porque Dios es digno de que le creamos cuanto Él nos diga, creemos a Dios por Dios. Por tanto, en la fe divina ni siquiera tiene el entendimiento esa satisfacción de examinar por sí mismo las razones intrínsecas del testimonio para no creer lo que le digan, sino porque *ve* que hay que creerlo. Es decir, que en el caso de la fe divina aun hay menos de visión que en el caso antes examinado de la fe científica. Con mayor razón vale, pues, del acto de fe divina lo que admirablemente escribe Santo Tomás: “*et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis. 2 Corinth., 10, 5: In captivitatem redigentes omnem intellectum*” (21). Y la situación psicológica del entendimiento que da su asentimiento no porque *vea* lo que afirma, sino por el imperio de la voluntad, la pinta de mano maestra el mismo santo

(19) Consideramos el testimonio del género humano *en cuanto testimonio*. Podría también considerarse bajo otros aspectos, verbigracia, como un efecto contingente que arguye una causa, y así llegaríamos a conocer a Dios no por algo meramente extrínseco, sino por algo que en el orden ontológico está necesariamente relacionado con Él; en tal caso *veríamos* que Dios existe.

(20) S. TH., 2, 2 q. 8, a. 1 c.

(21) Quæst. disp. *De Veritate*, q. 14, a. 1 c.

Doctor: "Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis; inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit; quamvis firmissime eis assentiat; quantum enim est ex se ipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum; sed terminatur tantum ex extrinseco" (22).

El campo de mis conocimientos se ha agrandado inmensamente con lo que Dios me ha revelado. No obstante, mi ansia de ver a Dios, acuciada por el descubrimiento de las nuevas maravillas que el Señor me ha mostrado, no puede quedar satisfecha hasta que *vea* en la patria las realidades que ahora creo. El entendimiento continúa sin poder reposar; pero, sobre todo, *el amor* no se resigna a esperar tanto: ¿no podremos gustar de antemano algo—que será siempre palidísimo reflejo—de la visión beatífica?

La Iglesia, por su parte, asigna a la razón iluminada por la fe el oficio de cultivar "la *ciencia* de las cosas divinas" (23); y a esta ciencia, en concreto a la ciencia de las cosas divinas *cual* la practicaron los grandes Doctores escolásticos, la ha colmado de los mayores elogios y la ha recomendado "veluti fortissimum fidei propugnaculum et formidanda contra suos inimicos arma" (24), y ha declarado que el método y los principios con que ellos cultivaron la teología se adaptan "temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui" (25).

El fundamento indispensable es la fe, pero un edificio no es sólo el fundamento. En realidad, no se podría ir más directamente contra las enseñanzas citadas y contra la genuina tradición de las escuelas teológicas católicas (26) que reduciendo lo que conocemos de Dios en esta vida a los conocimientos de sola razón natural más los conocimientos que añade la *sola* fe.

Los dos faros más potentes de la teología católica, San Agustín entre los Padres y Santo Tomás entre los teólogos, no se han

(22) *Ibid.*

(23) Véase Conc. Vatic., sess. 3, cap. 4 (Denz. 1.799).

(24) Pío IX, Epist. *Tuas libenter*, 21 diciembre 1863 (Denz. 1.680).

(25) Pío IX, *Syllabus*, prop. 13 (Denz. 1.713).

(26) Basta citar—en una cosa evidente—a Grabmann, M.: *Storia della Teologia cattolica...*, pp. 43 sgs., 81 sgs., etc., 2, Milán, 1939.

contentado en modo alguno con el conocimiento que les daba la fe, sino que han estimado un deber el penetrar lo más posible ese conocimiento, y a través de él, las realidades que la fe nos manifiesta (27).

Escribe San Agustín: "Absit namque ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus; cum etiam credere non possemus, nisi racionales animas haberemus" (28). "... Si autem neo cupit [intelligere quod credit], et ea quae *intelligenda* sunt, *credenda* tantummodo existimat, cui rei fides proposit ignorat..." (29). Y Santo Tomás: "Utitur... sacra doctrina etiam ratione humana... Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis *ratio* subserviat *fidei*; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati" (30).

No encuentro testimonio más a propósito para resumir el pensamiento central de la teología católica en su búsqueda de Dios que las palabras del penúltimo capítulo del libro que cierra el trabajo genial compuesto sobre el misterio de los misterios, la Santísima Trinidad, por San Agustín, el ardoroso creyente de tanta inteligencia como corazón: "Et certe cum inconcusse crediderint Scripturis sanctis tanquam veracissimis testibus, agant orando et quaerendo et bene vivendo ut intelligant, id est, ut quantum videri potest, videatur mente quod tenetur fide. Quis hoc prohibeat? Imo vero ad hoc quis non hortetur?... Sed ad hoc (a saber, que el Espíritu Santo no es *hijo* de las dos primeras Personas de la Santísima Trinidad, sino que *procede* de ellas) dilucide perspicueque cernendum, non potes ibi aciem figere; scio, non potes. Verum dico, mihi dico, quid non possim

(27) Pueden verse sobre el particular, y también para apreciar los puntos de conformidad y de divergencia entre ambos santos Doctores, los recientes artículos de TH. DEMAN, O. P.: «Composantes de la théologie» (*Rev. Sc. Phil. Théol.*, 28, pp. 386-434, 1939), a propósito de San Agustín; y de M. R. GAGNEBET, O. P.: «La nature de la théologie spéculative» (*Revue thomiste*, 44, pp. 1-39, 213-255, 645-674, 1938), donde primero estudia la posición de San Agustín y de los agustinianos, para hacer resaltar mejor la posición de Santo Tomás. Allí mismo se cita literatura selecta.

(28) *Epist.*, 120, n. 3, PL, 33, 453.

(29) *O. c.*, n. 8, col. 456.

(30) S. TH., 1, q. 1, a. 8, ad 2.

scio; ipsa tamen tibi ostendit in te tria illa, in quibus tu summae ipsius, quam *fixis* oculis contemplare *nondum* vales, imaginem Trinitatis agnosceres" (31).

Es que también en este caso "gratia non tollit naturam, sed perficit", y el Señor nos ha hecho de tal manera que nuestro entendimiento no descansa plenamente sino en la *visión*. La perfecta visión del bienaventurado en el cielo se inicia imperfectamente en la visión intelectual del creyente en la tierra, algo así como la gracia es una incoación de la gloria.

2.—Teología en su acepción más amplia.

La teología en su acepción más amplia es una posesión intelectual lo más plena posible del objeto conocido por la fe. Dos clases de medios hay para que el creyente obtenga esta posesión más o menos perfecta de lo que cree.

"Una vez, dice San Ignacio de Loyola hablando de sí mismo en tercera persona, iba por su devoción a una iglesia, que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llama San Pablo, y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado se le empezaron [a] abrir los ojos del entendimiento y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola" (32).

Sobre la certeza que dejaban en su alma semejantes concimientos infusos dice el Santo: "Estas cosas que ha visto le con-

(31) *De Trinit.*, l. 15, c. 27, n. 49, 50, PL, 42, 1.096, 1.097.

(32) *Acta P. Ignatii...*, cap. 3, n. 30. Monumenta historica Soc. Iesu, Monum. Ignat., series 4, t. 1, p. 54, Madrid, 1904. Véase *O. c.*, c. 7, n. 68, p. 78.

firmaron entonces, y le dieron tanta confirmación siempre de la fe, que muchas veces ha pensado consigo: Si no hubiese Escritura que nos enseñase estas cosas de la fe, él se determinaría a morir por ellas solamente por lo que ha visto" (33).

Además de estos caminos puramente sobrenaturales, que sin esfuerzo del alma la ponen en comunicación con las verdades de la fe de modo muy superior—al fin, como propio de Dios—, hay otros por los que el espíritu, gracias a su trabajo, se va adelantando en el mundo, cuyas bellezas sólo dejaba vislumbrar el simple conocimiento de la fe. La meta de este esfuerzo será *el amor*, con preferencia al conocimiento *intelectual*, o viceversa (34), o será más bien, si se quiere, un fin especulativo, pero diversamente concebido, que se simbolizará para unos con la expresión de aristotelismo, concepción contra la que se levantarán otros con todas sus fuerzas vivas (35); el trabajo del entendimiento tendrá que rodearse, si quiere obtener su fin, de disposiciones afectivas y de actividades sobrenaturales, o se dará por satisfecho en cuanto a lo esencial con el método intelectual (36). En todo caso siempre será un esfuerzo de la fe, que se sirve de los medios naturales adecuados para poseer más y más lo que cree; y todo lo que contribuya a robustecer y desarrollar la fe será al menos utilísimo para el trabajo teológico: luminoso modelo es el máximo Doctor de la teología escolástica, Santo Tomás (37), y por esa íntima unión que existe entre la santidad y la teología no reconoce la Iglesia por Doctor oficial de ella a quien no está canonizado (38). Recíprocamente, es innegable el poder *santificador* que tiene la teología.

(33) O. c., n. 29, 4.º, p. 54.—Superfluo es citar ejemplos de fenómeno tan conocido en los místicos. Sin embargo, no puedo resignarme a no nombrar siquiera a Santa Teresa de Jesús. Véase, por ejemplo, su *Vida*, c. 27, n. 9, 10; c. 39, n. 25; c. 40, n. 4. *Las Moradas*, séptimas moradas, c. 1, n. 6.

(34) Véase GAGNEBET, M.-R., O. P.: *La nature de la théologie spéculative*.—*Revue thomiste*, 44, pp. 213-214 (1938).

(35) Véase DEMAN, TH., O. P.: *Composantes de la théologie*.—*Revue des Sciences philos. et théolog.*, 28, p. 432, nota (1939).

(36) Véase Gagnebet, o. c., pp. 213, 220-240.

(37) Véase Pio XI, *Encycl. Studiorum duces*. Acta Ap. Sedis., 15, pp. 309-313 (1925).

(38) Sobre este aspecto sobrenatural de toda teología trata muy bien SCHEEBEN, J. *Dogmatik*, t. 1, l. 1, § 54, n. 997-1.008, p. 410-413, Freiburg i. Br., 1925.

Los diversos puntos de vista darán origen a diversas corrientes dentro de la teología católica; a veces la línea divisoria será fluctuante; y siempre tendrán suficiente modestia los teólogos de una orientación para reconocer en las otras preciosos elementos, la síntesis completa de los cuales no es quizás posible en este mundo "dum peregrinamur a Domino" (39). La observación es del P. L. de Grandmaison: "Ni San Gregorio de Nazianzo ni San Agustín, que son quizás los mayores teólogos de la Iglesia antigua, tenían una filosofía reductible en todos los puntos a la síntesis lograda por Santo Tomás. Este hecho debe hacernos modestos y también reservados en nuestros juicios" (40).

Esto no significa que, vistos los pros y contras, no haya orientaciones teológicas preferibles a otras; y la Iglesia que ha recomendado insistentemente en filosofía y teología a Santo Tomás, salva la legítima libertad científica entre los doctores católicos.

Dentro de estos amplios márgenes el trabajo teológico tiene por último fin poseer lo más perfectamente posible el objeto *creído* por la fe. Limitémonos a los medios no exclusivamente sobrenaturales; entendamos esa posesión del objeto creído en su significado más universal, y obtendremos lo que es la aspiración suprema de todo teólogo.

3.—*Naturaleza misma del conocimiento teológico.*

La teología como posesión intelectual plena del objeto creído es por esencia un conocimiento que guarda íntima relación con el conocimiento que da la fe. En consecuencia, el estudio de esta relación nos determinará la naturaleza del conocimiento teológico. Para este estudio no tenemos sino aplicar aquí una distinción sencilla y que en otros campos nos es familiar. Me refiero a la distinción entre el conocimiento verdadero, pero vulgar, y el conocimiento científico. Un ejemplo del terreno histó-

(39) Véase 2 *Cor.*, 5, 6.

(40) De una carta del 6 de enero de 1924 a un amigo seminarista. Véase en LEBRETON, J., *Le Père Léonce de Grandmaison*, 2, página 383, París, 1932.

rico nos dará luz. Toda persona elementalmente culta aprende del maestro en la escuela que Cristóbal Colón descubrió América. Los más se contentan con este conocimiento genérico de lo que les ha enseñado el maestro. El que tiene un poco de curiosidad científica quiere saber quién era Colón, en qué sentido exacto se puede decir que él *descubrió* América, a qué tierras se extiende determinadamente la designación de América. Con estas preguntas se enlazan otras íntimamente: cómo llegó Colón a pensar en su expedición, cómo realizó su viaje precisamente al servicio de los Reyes de España... Me puedo dar por satisfecho con estos datos o puedo pasar adelante y enterarme del grado de certeza que tienen, e incluso puedo preguntar qué fuentes nos aseguran esos resultados. Y por qué, aun poseyendo tales fuentes, las cuales se expresan con la claridad apetecible en varios de los puntos que nos han interesado, por qué a pesar de ello no se llega a mayor certeza. Y si doy un paso más y quiero relacionar el descubrimiento de América con otros hechos, con la historia de España y del mundo, se abren horizontes vastísimos ante mis ojos. En todo este proceso puedo contentarme con preguntar a un técnico de historia o puedo hacer investigaciones personales. El resultado final será, si se quiere, el conocimiento del punto de partida; pero ¡cuánto más *pleno* es este conocimiento!, ¡cuánto más dice a un historiador "Colón descubrió América" que no al sencillo hombre de pueblo que lo aprendió y no ha vuelto a preocuparse de ello!

Traslademos estas nociones a la teología. En el terreno de la *razón natural*, una clase de conocimiento es el que tiene de Dios el hombre sencillo que espontáneamente ha subido de la existencia de las creaturas que ve a la existencia de un Sér trascendente y creador, y otra clase de conocimiento es el que se forma el filósofo en la teología natural; la diferencia no está precisamente en que uno y otro conozcan diversos objetos, sino en el diverso *modo* con que los conocen: un modo es más *espontáneo*; el otro, más *reflejo*.

Algo análogo ocurre con el conocimiento de Dios que adquirimos por medio de la revelación sobrenatural. Dios se ha revelado de manera que aun los menos cultos puedan entender lo que dice, y así al mismo Dios uno y trino conoce el niño del ca-

tecismo que Santo Tomás. Es verdad que el conocimiento *explicito* de las verdades reveladas se puede extender a más o menos verdades, desde el *mínimum* exigido para salvarse hasta el depósito íntegro de la revelación. Sin embargo, ésta es una diferencia accidental; si al cristiano de poca instrucción religiosa le propone un día su párroco para creer alguno de los dogmas que hasta entonces había creído sólo implícitamente, el conocimiento actual *explicito* se ha *extendido*, pero nadie diría que él que era *simple fiel* ha pasado por eso a ser un *teólogo*, y esto aun cuando tuviese un párroco celoso que le propusiera explícitamente todos y cada uno de los dogmas.

La diferencia hay que buscarla en el *modo*; el conocimiento de Dios que nos da la revelación puede quedarse en estado vulgar y puede llegar a ser científico. El primero es el conocimiento de la fe, el segundo es el de la teología. El conocimiento espontáneo, si es exacto, sirve de base al conocimiento científico, que es su perfeccionamiento. El conocimiento evidente de sentido común es en sana filosofía la piedra de toque de las construcciones científicas, pero éstas nos dan una posesión *plena* de aquél.

La fe y la teología, consiguientemente, no se distinguen en que la una conoce la realidad sobrenatural y la otra no, sino en que la conocen de diverso *modo*. La fe la conoce porque la cree; la teología la conoce porque—en cuanto puede—*ve* la realidad que cree. La fe, en consecuencia, no dispone para conocer esa realidad sino del testimonio autoritativo de Dios, mientras que la teología *perfecciona* este conocimiento, y *parte* de él, así perfeccionado, para *ver* la realidad en sí misma. En cuanto la teología perfecciona el conocimiento del testimonio de Dios como tal testimonio, éste es el centro, y todos los medios de conocer, directos e indirectos, convergen hacia él. En cuanto parte de este conocimiento y tiende a *ver* la realidad en sí misma, el testimonio como tal pierde su puesto central y pasa a ser *medio* de la visión. Según esto, ya en la primera función está incluida la segunda como un medio, y en la segunda lo está la primera. Los aspectos son diferentes, pero no se ha de olvidar ni por un instante su unión estrechísima; sin el conocimiento de la verdad revelada en cuanto testificada por Dios no es posible dar un

solo paso en teología, pero este conocimiento *se ordena* al de la verdad revelada en cuanto realidad vista.

Quien se contentase con el primer conocimiento, "cui rei fides proposit ignorat", le diría San Agustín. Quien quisiera conocer en sí mismas las realidades reveladas sin el conocimiento precedente—continúa San Agustín—, "prius oportet ut noverit, stilum nostrum adversus eos vigilare calumnias, qui fidei contemnentis initium, immaturo et perverso raticnis amore falluntur" (41).

Lo que ha hecho la curiosidad meramente científica en el ejemplo propuesto acerca del descubrimiento de América por Colón lo hace la legítima y amorosa curiosidad de fe en lo que se refiere a la revelación. Cuando la fe del teólogo, tras una vida consagrada a la penetración del depósito revelado, presiente que se van a caer las paredes de barro que aprisionaban al alma y que va a llegar el momento de ver cara a cara el objeto amado, al cual sólo había podido ver hasta ahora "per speculum in aenigmate" (42), podría coger en la mano el Astete y decir: he aquí todo lo que sé. ¿Es que por eso ha sido inútil su trabajo y su esfuerzo por penetrar el objeto de su fe? ¡Feliz de él! El Señor le ha concedido una suerte muy semejante a la que concedió a su discípulo amado, quien después de haber entrado como ningún discípulo en los misterios del Verbo humanado y después de haber reclinado su cabeza pura sobre el pecho ardiente de Jesús, no sabía decir otra cosa a los suyos que el sencillísimo: "Hijitos míos, amaos los unos a los otros". Notable coincidencia: la antigüedad cristiana llamó a San Juan "el teólogo"...

Cuanto más se sabe, más se acerca uno al Padre de las luces (43), y Dios es el Unum perfectísimo; pero en ese Unum se ven todas las cosas.

* * *

De la noción esencial de teología que ha presidido la elaboración de estas páginas, y de las aclaraciones que dan a esta noción los principios de metodología expuestos, se deduce la descrip-

(41) *De Trinit.*, l. 1, c. 1, n. 1, PL, 42, 819.

(42) *1 Cor.*, 13, 12.

(43) *Jac.*, 1, 17.

ción del METODO de la teología. No ciertamente de la teología como ciencia ya perfecta y organizada en un sistema, sino de la teología como *esencia*, la cual se hallará consiguientemente de un modo o de otro, en un grado o en otro, en todos los sistemas teológicos.

El método teológico tiene por fin llevar al conocimiento lo más perfecto posible de Dios, el cual se ha dignado revelársenos ya en esta vida. Para conseguirlo, el teólogo parte del conocimiento espontáneo que mediante la fe tiene de las verdades reveladas y *reflexiona* sobre este conocimiento espontáneo. En esta reflexión, para penetrar tal conocimiento, se sirve de *todos los medios naturales*—*ciencias críticas, naturales, históricas, filosofía*, sobre todo filosofía—, aplicados según la naturaleza propia de la verdad revelada, el conocimiento espontáneo de la cual quiere profundizar. La meta última será siempre el *ver* lo que *creemos*. En esta aplicación los medios naturales conservarán sus legítimos métodos por una parte, pero por otra los aplicará el teólogo en plena subordinación a los principios de la fe, ya que la naturaleza de las verdades reveladas en cuanto tales no la conoce sino por la luz sobrenatural de la fe, y en la junta de la luz natural con la sobrenatural ésta ha de tener la preferencia. Exponer el modo concreto de hacer la *aplicación* de dichos medios naturales en la teología, sobrepasó los límites de este artículo.

Resumen final del método teológico sean las palabras del último capítulo con que cierra San Agustín su obra *De Trinitate*: “Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam, quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesivi te, et desideravi *intellectu videre* quod credidi, et multum disputavi et laboravi. Domine Deus meus, una spes mea, exaudi me, ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardentem” (44).

J. SOLANO, S. I.

Facultad de Teología de Oña (Burgos).

(44) *De Trinit.*, l. 15, c. 28, n. 51, ML, 42, 1.098.