

BOLETIN TEOLOGICO

1.—Mysterium Fidei de augustissimo Eucharistiae Sacrificio et Sacramento. 2.—Problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma. 3.—De Verbo Incarnato. 4.—De Gratia Dei et Christi.

I

Mysterium Fidei (1).

Magnífica y genial obra el Mysterium Fidei de augustissimo Corporis et Sanguinis Christi Sacrificio atque Sacramento, del ilustre profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, Rdo. P. Mauricio de la Taille, S. J. Es un soberbio tomo en 4.^o mayor de XV-664 págs. a dos columnas, y diez fotografiados fuera del texto, tomados de los primitivos flamencos y una vidriería francesa. Comienza el libro con un índice de Elucidaciones y se termina con tres tablas, onomástica, analítica y sistemática. La impresión nada deja que desear.

Divídese la obra en cincuenta Elucidaciones, repartidas en tres libros distintos: el primero trata del Sacrificio domínico; el segundo, del Eucarístico; el tercero, del Sacramento. Cada libro se distribuye en capítulos, y éstos, a su vez, en párrafos y secciones que contienen artículos. En ocasiones, a las últimas siguen uno o varios apéndices. La razón de estudiar primero el sacrificio y después el sacramento, contra lo que generalmente estilan los autores de Teología, la indica el docto profesor en el prólogo. Procede así por la relación que con el sacrificio tiene la comida de la hostia, y por la que existe entre nuestra Misa y lo que hizo Jesús en la Cena antes de proferir el Hoc facite. Esa es la causa de que dedique las quince primeras Elucidaciones a la Teología de la Cena, considerada ya en sí, ya en su relación con la pasión, resurrección y gloria celestial. Generalmente, de esta materia no suele disertarse en los tratados sobre la Misa. A la explicación de la Cena sigue la del Sacrificio Eclesiástico, su institución, su manera de ser entre los primeros Padres, relación con el Sacrificio domínico, frutos, celebración por sacerdotes separados de la Iglesia o desautorizados y ejecución del Sacrificio (XVI-XXXV). En las restantes Elucidaciones se

(1) *Mysterium Fidei de augustissimo Corporis et Sanguinis Christi Sacrificio atque Sacramento.* Elucidaciones L, in tres libros distinctae, auctore Mauritio de la Taille, S. J. nuper in Universitate Catholica Andegavensi, nunc in Pontificia Universitate Gregoriana de Urbe, Sacrae Theologiae Lectore. Parisiis, apud Gabriel Beauchesne, MCMXXI. Un tomo de 293 por 202 milímetros y XV-663 págs. Precio, 50 francos.

explana el Sacramento eucarístico en sus relaciones con el Sacrificio de la redención. No se ocupa en la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, a no ser por incidencia, puesto que se colige de todo lo que se disputa en la obra, singularmente acerca del Sacrificio dominico y eclesiástico, y no puede negarse sino frívolamente la perpetua fe de la Iglesia en este misterio, partiendo desde el primer siglo de su existencia.

Sorprende, al leerse el libro, la inmensa erudición del autor, el conocimiento de la Escritura y de la antigüedad cristiana, la nube de padres, doctores y escritores que alega, la originalidad de sus pensamientos, la profundidad de su ingenio para penetrar en lo más recóndito de las cuestiones, la perspicacia para descubrir el flaco de las opiniones adversas, la diligencia, amplitud y dominio en el estudio de los temas, y el encadenamiento de las materias concernientes al augustísimo sacrificio y sacramento del cuerpo y sangre de N. S. Jesucristo. Al rico caudal de noticias allegado, ha sabido darles tal disposición que ha resultado una obra original ordenada, nutrita de ideas, vigorosa y llamada a producir impresión en el campo de la Teología católica sobre un punto tan importante como el del Sacrificio eucarístico.

* * *

Aunque mucha y buena doctrina se esparce por el libro, pero descueilla singularísimamente una teoría genial y característica, que se repite de mil modos, y es como el quicio y el nervio de todo él. Conviene exponerla y examinarla para poder apreciar su valor. Al egregio profesor de la Gregoriana no le han complacido los sistemas sobre la naturaleza del Sacrificio de la Misa, que se han inventado en los tres últimos siglos. Los refuta todos: los de Vázquez, Suárez, Lesio, Lugo, Billot..., Talhofer, Condren, Olier, Lepin, Thomasinus; quiere tornar a lo antiguo; en las obras de los grandes teólogos de la Edad Media ha creído vislumbrar una teoría que explica satisfactoriamente la naturaleza del sacrificio eucarístico, evita los escollos en que dan los teólogos posteriores, y se deriva de la Escritura y de los Padres. Consiste en lo siguiente:

En la postrera Cena, Cristo, en calidad de Sacerdote, según el orden de Melquisedech, ofrece el sacrificio que realiza en la cruz y recibe su consumación en la aceptación divina por su resurrección y ascensión. Estas tres cosas, Cena, Pasión, Resurrección con Ascensión, mediante la aceptación, forman un solo y completo Sacrificio. En virtud de esta aceptación de Dios, Cristo inmortal, que le ofreció su sangre, queda en calidad de hostia perenne o sea eterno theoothyo. Para que el Sacrificio de Jesucristo se haga Sacrificio de la Iglesia, basta que los Sacerdotes renueven la ofrenda de la víctima inmolada en otro tiempo y hoy inmortal; porque el Sacrificio es una oblación de la hostia *immolanda aut immolata*, es decir, oblación

a la inmolación hecha por Cristo en la cruz; oblación de la víctima inmolada, del Sacrificio redentor, que se hace en la Misa.

Instituyendo el análisis de ésta, descubriremos los siguientes elementos: 1.^º Imagen o conmemoración de la pasión en la consagración separada del cuerpo y sangre de Cristo. 2.^º Víctima el mismo Jesucristo, que por su pasión quedó en verdadero estado de hostia consumada por la gloria. 3.^º Oblación sensible, en cuanto se ofrece a Dios, bajo las especies de pan y vino, la hostia de la pasión. Entiéndese, pues, fácilmente que la Misa es un verdadero sacrificio, a la par que un sacrificio representativo, como dice el Concilio Tridentino.

Hemos afirmado que repite de varias maneras su sistema, cuyo principio fundamental estriba en la permanencia de Cristo como hostia consumada o eterno theothyto. Véanse algunos pasajes: «Cristo se manifiesta ante Dios, como en otro tiempo, muerto, y por eso aparece investido de cierta propiedad inmolatice en alabanza de Dios y glorificación de los santos». «El sacrificio de Cristo fué consumado por su resurrección y gloriosa ascensión, y en el cielo vive como hostia perenne.» «Por su único ofrecimiento temporal, eternamente válido, persevera Cristo consagrado a Dios en perpetuidad como theothyto; pues la oblación fué irrevocable y también la aceptación.» «Una vez ofrecido en sacrificio, tiene razón eterna de don... regalo, expiación y objeto presente ante los ojos divinos.» Coena, passio, et resurrectio cum ascensione atque adeptione bonorum coelestium nobis communicandorum, tria haec..., unum nobis sacrificium perfectum integrant, antitypum sacrificii paschalis.»

* *

Confieso que la teoría del P. de la Taille es ingeniosa, brillante, deslumbradora; no me admira que el ilustre profesor se haya enamorado de ella; a los resplandores de su luz se disipan las innumerables dificultades que brotan de las otras opiniones; pero, sin embargo, se me hace sumamente duro el admitirla. A mi juicio, se confunde el valor, el mérito, la apreciación del sacrificio cruento de Cristo con el estado victimal. Aquéllos se originan de éste, y jamás se apartan de los ojos divinos; éste no subsiste; fué un medio transitorio, que luego de ejecutado o puesto por obra, desapareció sin dejar rastro real. Metafóricamente se puede afirmar que persevera, si se toma la causa por el efecto: Jesucristo es hostia perpetua en lo que mira al mérito y valor obtenidos por su pasión temporal; no en lo que concierne al estado de víctima. Tal estado no puede persistir en Cristo glorioso. Trataremos de probarlo: 1.^º, recorriendo las partes de que consta dicho sistema, y 2.^º, analizando la exposición del mismo.

1. Cuatro son las partes que pueden considerarse en la teoría del P. de la Taille: Sacrificio o Víctima de la cruz—Ofrecimiento eterno de Cristo—

Aceptación sempiterna hecha por Dios—Resultado: Hostia eterna. *a)* Sacrificio o Víctima de la cruz. Consiste el Sacrificio en la pasión y muerte de N. S. Jesucristo, y nada más que en eso. El estado victimal es, por tanto, transitorio, por verificarse en un cuerpo pasible y mortal, y no caber en un cuerpo glorioso, que aparece precisamente cuando aquél acaba. *b)* En todo sacrificio se ofrece concretamente la hostia del mismo, y el ofrecimiento no cambia su naturaleza física. Cristo ofrendó concretamente su pasión y muerte y en la oblación no mudó su carácter temporal; en este sentido no fué eterna; lo fué en lo que toca a la dignidad y valor del sacrificio. *c)* Aceptación sempiterna hecha por Dios. Corresponde a la oblación de Cristo; eterna en cuanto al valor, pero no en cuanto al estado victimal. *d)* Resultado: que no puede darse tal hostia gloriosa. La razón parece clara de lo que hemos apuntado: El estado victimal pasible es ofrecido por Cristo y aceptado por Dios; mas como ni la aceptación ni el ofrecimiento cambian la naturaleza física de la víctima, el estado victimal pasible de Cristo no sufre alteraciones; desaparece en lo qué tiene de caduco, y persevera en su valor y mérito. Como corolario se saca que Jesucristo no se ofreció a ser víctima perpetua por lo que concierne a su estado victimal; el de la cruz desaparece; cualquier otro que se finja no proviene de la cruz, que exige un cuerpo pasible.

2. Para completar y esclarecer más la materia, examinaremos la exposición que de su teoría hace el insigne jesuita francés. Atrás la dejamos descrita en sus líneas generales que ahora glosaremos. Afirma que la resurrección y ascensión de Cristo dieron el sello de la aceptación divina al estado de víctima que Cristo adquirió por la cena y pasión. A eso contestamos que al resucitar Jesucristo había en él desaparecido el estado victimal de la cruz; ya no existía realmente sino sólo en su valor y mérito; por tanto no pudo aceptarse en su realidad; se aceptaría el haber sido víctima y haberse sacrificado, y el mérito de ello. Prosigue diciendo que, inmortalizado Jesús en su gloria, quedó inmortalizado también en calidad de hostia perfecta o acabada, de eterno theothyto. Pero esto no se comprende; porque inmortalizado Jesucristo, no tenía el estado victimal de la cruz; lo había tenido; no era hostia; lo había sido. El ser víctima de la cruz cuadra al estado pasible, no al impasible. De aquí que esa hostia inmortalizada no pueda provenir del sacrificio de la cruz; hay que admitir un nuevo sacrificio para explicar su origen. Añade que la Misa es la ofrenda de la víctima inmolada en otro tiempo, la ofrenda de la pasión y muerte de Cristo, la ofrenda renovada del sacrificio redentor. *Oblatio hostiae immolanda aut immolatae.* Mas esto aparece algo oscuro. Si la víctima inmolada en otro tiempo no continúa inmolada, y de este modo se pone bajo las especies sacramentales en la Misa, no habrá en ella verdadera víctima ni, por tanto, sacrificio. Para remediar ese inconveniente, pone el autor en Cristo glorioso una propiedad

inmolaticia, le hace hostia perpetua impasible. Pero el estado celeste inmolaticio no es el mismo que el de la pasión: difieren específicamente. Al tratar Van Noort de las diferencias entre el sacrificio de la cruz y del altar, discurre de este modo: La forma comunica la especie; la forma del sacrificio es la inmolación; la del calvario fué cruenta; la del altar incruenta, que, cierto, son específicamente diversas. Ahora bien; el estado victimal de la pasión procede de la inmolación cruenta; el celeste inmolaticio no proviene de ella, por no tener lugar en cuerpos impasibles; luego difieren específicamente. Ocurre a esa dificultad con afirmar que es la misma víctima inmortalizada. Cosa que, a decir verdad, se nos hace ininteligible, y ya queda repetidísimamente refutada.

**

No hay que negar que el sabio profesor ha recogido, en apoyo de su opinión, multitud de textos escriturarios y patrísticos; pero acaso haya, a veces, utilizado un poco en su interpretación. No estaré de más que estudiemos alguno que otro para que se vea que no exageramos. Intenta demostrar en la Elucidación XII, que el sacrificio de la cruz recibió alguna consumación en la resurrección y ascensión y persevera eternamente. Entre las pruebas para su demostración alega las dos siguientes, una escrituraria y otra patrística.

Que Cristo sea hostia eterna aparece por la Epístola a los Hebreos, 9.¹⁻²⁴. En ella se sobrepone el sacerdocio de Cristo al aaroníco, por la comparación entre el ingreso anual del Pontífice en el Sancta Sanctorum y el de Cristo en su gloria. Como aquel llevaba la sangre del sacrificio desde las primeras habitaciones del Tabernáculo hasta las interiores, así Cristo, pasando por el estado pasible e incorruptible de su humanidad, en la que se ofreció a Dios como víctima, a la condición de carne santificada por la gloria celeste, presentó la hostia de su sacrificio ante el Padre Eterno. De ahí provino que, aunque la ofreció una sola vez (9²⁵⁻²⁸, 10^{11,14}, 7²⁷) en otro tiempo, en sacrificio, sin embargo, retiene la razón eterna de don, regalo, expiación, objeto siempre presente a los divinos ojos (8³, 9²⁴). En cuanto, pues, se manifiesta a Dios como hostia, le compete ser mediador e intercesor, o sacerdote, que nos reconcilia asiduamente con El. Y en ambos oficios de hostia y sacerdote no perseveraría sino porque murió, y vencida la muerte, vive eternamente (7²⁴⁻²⁵).

Varios reparos pueden ponerse a este comentario. Que Cristo presenta la hostia de su sacrificio ante Dios, *Sacrificii sui hostiam coram Deo praesentavit*, no lo dice S. Pablo; porque el *per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemptione inventa*, no entraña esa significación, sino que, como se expresa Santo Tomás, quiere decir «entró en el cielo, habiéndose hecho autor de una eterna y perfecta justificación

para quitar todos los pecados del mundo» (citado por Scio), o como escribe Alápide, Cristo expiando una vez en la cruz todos los pecados del mundo universo, penetró en el cielo, y allí mora glorioso y morará siempre, porque en la oblación única de la cruz, que era preciosísima y eficacísima, nos mereció y obtuvo una redención eterna, esto es, que en ningún tiempo faltará o se disminuirá: eternamente durará y su fuerza se ejercerá al través de los siglos para expiar y repurgar los pecados de todos. *Christus vero semel in cruce expians peccata omnia totius mundi, ingressus est coelum, ibique gloriosus residet et residebit semper, quia unica oblatione crucis, ut propter preciosissima et efficacissima meruit nobis et obtinuit redemptionem aeternam, id est, quae nullo tempore deficiet, aut minuetur; sed durabit in aeternum, vimque suam exeret in omnia saecula ut peccata omnium saeculorum expiat et expurget.* Si la presentación de la hostia de su sacrificio se entiende metafóricamente como una ratificación de la oblación de la cruz, entonces podría admitirse; mas si se intenta afirmar, como parece, que se presentó a sí mismo como hostia, eso no lo aceptamos. Conviene repetirlo: ya no era la hostia de la cruz, sino otra clase de hostia impasible e inmortal, desconocida a S. Pablo.

A juicio del P. de la Taille, de ahí provino (exinde factum est) que Jesucristo retenga la razón eterna de don, presente, expiación, objeto presencial a los divinos ojos. Y que retenga tales caracteres lo declara con dos textos paulinos: 1. *Omnis, enim, pontifex ad offerendum munera et hostias constituitur, unde necesse est et hunc habere aliquid quod offerat...* 2. *Jesus introivit... in ipsum coelum ut appareat nunc vultui Deo.* No a todos convencerán las afirmaciones del sabio profesor, porque a lo primero se responderá que retiene la razón de hostia *appretiative non realiter*. En el texto *Omnis enim Pontifex...* se manifiesta Cristo como Pontífice, y en su virtud debe tener algo que ofrecer. ¿Cuál es ese algo? No lo declara S. Pablo. En sentir de Alapide, se puede entender así secundo at proprie: *Christus in coelo offert sacrificium Missae, quae toto orbe quotidie celebrantur: in his enim primus et primarius sacerdos qui consecrat, offert et transubstantiationem peragit est Christus.* En el segundo texto se pinta a Jesús entrando en el mismo cielo «para presentarse ahora delante de Dios por nosotros». ¿Como víctima u hostia? De eso no habla palabra el Apóstol. Interprétilo Alapide en esta forma: *Ut scilicet sicut ait S. Cyprianus, Serm. de Bapt. Chr., semper reservatae in corpore Christi plagae salutis humanae exigant premium et obedientiae donativum requirant. Secundo, ut appareat, id est, apparendo oret et interpellet pro nobis: est enim catachresis.*» Y termina el insigne profesor romano con estas palabras: «En cuanto, pues, se manifiesta a Dios como hostia, le compete ser mediador, intercesor o sacerdote... Y en ambos oficios de hostia y de sacerdote no perseveraría sino porque murió... etc.» Pero se-

mejantes palabras no se admitirán fácilmente. Debe, según lo dicho, distinguirse entre hostia estimativa y real: En el cielo lo es Cristo en el primer sentido, pero no en el segundo. Hostia puede llamarse en el sacrificio de la Misa, aplicativo de los méritos que nos ganó el Señor con el de la cruz. El oficio de hostia real en el cielo, supónelo el esclarecido autor, no lo prueba, y S. Pablo jamás alude a Cristo hostia o víctima celestial, o sellado con su propiedad inmolaticia.

Examinemos el otro argumento patrístico que al preclaro autor se le figura inconscuso. Titula el miembro I. *De hostia per resurrectionem perfecta*. Trae en su demostración un texto de S. Crisóstomo, en que coteja el Santo la Pascua antigua y la nueva y se expresa de esta suerte: Vefan (los judíos) degollada una res, su sangre y con ella teñidas las puertas; pero que el Hijo de Dios encarnado había de librar al orbe, dar a gustar su sangre a griegos y bárbaros, abrir el cielo a todos, proponer a los hombres cosas celestiales y levantar su carne ensangrentada sobre los cielos de los cielos, sobre todos los supremos ángeles y arcángeles, el ejército de todas las virtudes y sentarse a la diestra del Padre en el mismo trono regio, llena de indecible gloria, eso ni ellos ni hombre alguno lo previó, ni pudo conjetuarlo.» De donde arguye el Rdo. Padre que para S. Juan Crisóstomo estas tres cosas, celebración de la eucaristía, pasión de una muerte cruenta y obtención de la gloria, constituyen el cumplimiento de un solo sacrificio pascual. Pero si se observa un poco se advertirá que S. Crisóstomo no trata de la Pascua como sacrificio, investiga más bien las cosas que se contenían o encerraban en la víctima u hostia de la Pascua cristiana, que los judíos no podían barruntar por la de su Pascua; provinieran o no del sacrificio, fueran o no partes esenciales o consecuencias del sacrificio, formaran o no la esencia del sacrificio, como se colige de su raciocinio. Testifica el Santo que no podían de su Pascua conjeturar los judíos a un Dios humanado, libertador del orbe, distribuidor de su sangre como bebida entre griegos y bárbaros, franqueador de las puertas celestiales, predicador de doctrinas divinas, glorificador de su carne, que había sido despedazada. Evidentemente que el ser predicador de doctrinas divinas y libertador del orbe no pertenecen a la esencia del sacrificio pascual; lo último será una consecuencia del sacrificio, pero no una parte constitutiva; pues ¿por qué las otras tres cosas que se ponen en la misma línea de las dos citadas, han de constituir un solo sacrificio pascual, en opinión del orador constantinopolitano? En la hostia del sacrificio pascual cristiano vese que el Hijo de Dios humanado había de dar a beber su sangre a los hombres; pero bien, ¿cómo la dará a beber? El Santo no lo descubre. Puede entenderse como comunmente se entiende, y lo han explicado los teólogos hasta aquí, y no como el docto autor pretende. Digase lo propio, y con mayor razón todavía, de la glorificación; que sea complemento o solamente con

secuencia necesaria del sacrificio cruento, el Crisóstomo no lo manifiesta. A juzgar por el modo de subrayar la frase, levantar la carne ensangrentada sobre los cielos de los cielos, intenta el Rdo. Padre significar la propiedad inmolaticia que, en sentir del Crisóstomo, conserva en la gloria Cristo N. S. Sin embargo, no creo que soñara en ello el Santo al escribir esas locuciones; ahí no parece denotar otra cosa sino que la carne que estuvo ensangrentada fué encumbrada sobre los cielos.

En estas materias opinables no es fácil llevar el convencimiento a todas las inteligencias, sobre todo tratándose de cuestión tan espinosa e intrincada, en que no ha cesado de disputarse desde hace varios siglos. Aunque disintaimos del autor esclarecido en algunos puntos, serfa manifiesta injusticia en que nos guardaremos muy bien de incurrir, desconocer sus muchas prendas, de que ya hemos hecho mención, y la suma importancia de esta obra verdaderamente magistral, ya se atienda a su copiosísima erudición, ya a las ideas nuevas y originales expuestas con un nervio y lucimiento extraordinarios. Si se hiciera un compendio de ella, creemos que redundaría en gran ventaja de los estudiosos, que podrían aprovecharse, con mayor facilidad y menor dispendio, del rico caudal de doctrina que atesora.

II

Las pruebas de la existencia de Dios en la filosofía y teología medioeval (1).

Repetidas veces hemos significado que es de suma importancia la obra que está publicando el sabio canónigo de Santiago, Dr. D. Angel Amor Ruibal, sobre los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma. El VI tomo, que no hace mucho salió de las prensas, trata de la Visión de Dios a través de la naturaleza. Las pruebas de la existencia de Dios en la filosofía y teología medioeval. Como se puede observar, es un punto de grande interés, en que de algún tiempo a esta parte se ha controvertido mucho entre los teólogos extranjeros; en España no sabemos que nadie lo haya tratado de propósito; tocólo de soslayo el P. Prado, O. P., para defender a Santo Tomás y manifestar que sus pruebas sobre la existencia de Dios nada dejaban que desechar.

Cinco capítulos comprende este jugoso volumen, que se intitulan del modo siguiente: La visión del ser divino a través de la filosofía y teología medioevales.—Las teorías filosóficas en la elaboración de las pruebas de la existencia de Dios.—Período empírico.—Período de clasificación.—Período

(1) *Los Problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma.* La visión de Dios a través de la naturaleza. Las pruebas de la existencia de Dios en la filosofía y teología medios, por el Dr. D. Angel Amor Ruibal, Prof. de la Univ. P. Compostelana. Tomo sexto. Madrid, VI. Suárez, Preciados, 48. Un volumen de 184 por 120 milímetros y 389 páginas.

de teoría. Sistematización filosófica de las pruebas de la existencia de Dios, en Santo Tomás de Aquino y Duns Escoto. Los tres períodos mencionados se fundan en las diversas fases de las pruebas de la existencia de Dios en la escolástica. El período empírico comprende la fase de la escolástica primitiva, que es de yuxtaposición; se presentan varias pruebas sin clasificar, sin discutir su valor, sin que se distingan las que conducen inmediatamente a demostrar la existencia de un Dios creador y la de un Supremo ordenador. El segundo abarca el período dogmático, o doctrinal assertivo, se subordinan las pruebas a tesis doctrinales dadas, se ordenan y distribuyen, pero no se discute su mayor o menor alcance demostrativo, aunque se prefieren unas a otras en virtud de los principios doctrinales que se profesan. El tercero representa el período crítico; se eligen los argumentos, se examinan sus fundamentos, se clasifican, aceptan o rechazan, dentro de las normas de escuela, a las que se ajusta la crítica de ellos, en cuanto los procedimientos de la época lo permiten. El primer período llega hasta San Anselmo, y constituye la fase preanselmiana. El segundo corre desde el Doctor de Bec hasta Santo Tomás, y en él se encuentran las variantes de San Anselmo, Abejardo, Hugo y Ricardo de San Víctor, de los Victorinos, Alejandro de Alés, y San Buenaventura. El tercero alcanza a Santo Tomás de una manera inicial, se acentúa en Escoto y en las diferencias de la escuela agustiniana (ya de carácter tradicionalista, aunque platonizante, ya de carácter intuicionista), y degenera por exageración en la escuela nominalista de Occam, Biel, Card. Cusa, etc.

Supone esta obra un trabajo increíble y estupendo. No sólo ha leído el doctísimo autor los escritores extranjeros, alemanes, franceses e ingleses, que han estudiado la historia de la Filosofía y Teología de la Edad Media, y han escrito monografías y memorias sobre los principales filósofos y teólogos de aquella época, sino que ha visto despacio los escritos de éstos, y los ha comparado entre sí y ha investigado las relaciones que tienen con las teorías de Platón, de Aristóteles, Plotino, Avicena, Averroes, Maimónides, etc. Las obras de estos filósofos parecen serle familiares y sus sistemas los domina de una manera que pasma. Así que al punto advierte y señala de donde proceden las sentencias de los escolásticos medioevales, las modificaciones que introducen al apropiarse las teorías de Platón, de los platonizantes, de Aristóteles, de los filósofos árabes y judíos, y la combinación que hacen de unas y otras doctrinas. Pero hay más todavía. Con criterio propio, con absoluto señorío en la materia, con agudo y perspicaz ingenio, con ánimo de que se entienda la verdad, sin jurar *in verba* de ningún maestro falible, juzga los aciertos y deficiencias de la escolástica medieval y descubre las raíces pútridas de sus errores.

A nuestro entender no hay en España obra teológica de esta índole. Muchos teólogos han editado hermosos manuales de Teología; algunos han im-

preso bellas disertaciones sobre determinados puntos teológicos o filosóficos; pero un estudio tan inteligente y completo acerca de la Filosofía y Teología de la Edad Media creemos que no existe. No queremos rebajar un ápice el mérito eminentí del Cardenal González, O. P., reconocido de naturales y extraños; pero en la mayor parte de las cuestiones filosóficas medievales que discute en su Historia de la Filosofía, no puede compararse con el canónigo de Santiago, ni en aparato de erudición, ni en amplitud de conocimientos, ni en el dominio de la materia.

Alguno tal vez le tache de poco escolástico, porque no se recata de atacar a los principios de la escolástica, y de sacar a relucir sus defectos; es verdad que así lo hace; mas nunca falta a la reverencia que se les debe, y siempre alega las razones en que estriba para proceder de esa manera. Ni deja de enaltecerlos cuando viene a cuento. También se le puede notar que a veces es algo oscuro. Como en otra ocasión observamos, su fraseología, demasiado técnica, contribuye a que ciertas locuciones no se entiendan sin alguna dificultad. El que insista en ocasiones, sobre unos mismos conceptos, o qué se repita, se comprende fácilmente por tener que exponer o impugnar sistemas que promanan de unas mismas fuentes o encierran idénticas ideas.

**

A cada paso se transparentan en Los Problemas pensamientos nuevos y observaciones originales. Citaremos algunos en abono de nuestra afirmación. Al tratar de la fase anselmiana escribe el esclarecido autor estas palabras: «Porque es de notar que aunque la doctrina de San Agustín es utilizada por modo especial en la teoría anselmiana, no puede ni debe decirse aquélla, fuente exclusiva utilizada por San Anselmo para la elaboración de sus conceptos, a la vez filosóficos y teológicos, como tradicionalmente se afirma y repite. San Anselmo conoció y utilizó sin duda alguna el Pseudo-Dionisio, y los Escolios de San Máximo en la versión de Eriúgena; a ello es debido que los conceptos agustinianos reciban en San Anselmo un matiz neoplatonizante más vivo que no en el Doctor de Hipona». Y después muestra que del Pseudo-Areopagita se derivaron en el Santo de Cantorvery, «la teoría de las razones necesarias con que se propone demostrar la verdad de los misterios; la teoría del realismo platonizante o neoplatonizante que enseña y aplica a los dogmas, aunque procura atenuar sus consecuencias, el uso y aplicación de la misma teoría en las pruebas de la existencia de Dios, al argüir reiteradamente sobre las gradaciones de ser, de bondad, etc. y los fundamentos de la teoría cognoscitiva idéntica fundamentalmente en San Anselmo y el Pseudo-Areopagita».

Del famoso Abelardo, tan traído y llevado en la historia de la escolástica de la Edad Media, testifica lo siguiente: «Equivocación digna de ser des-

terrada es la que hace aparecer a P. Abelardo exclusiva o casi exclusivamente como uno de los dialécticos célebres de la época, sin otra representación saliente que no sea en el asunto de los universales. Ciento que en tal sentido ocupa un lugar señalado y con sus doctrinas, más o menos modificadas (ora en sentido conceptualista, ora realista) constituyóse una verdadera escuela filosófica, de la que hacía ya mención Juan de Salisbury, siquiera no pueda decirse Abelardo creador de un sistema de filosofía en sentido estricto, a pesar de sus modalidades doctrinales. Pero de tanto y de mayor relieve que la representación filosófica de Abelardo, aparece su personalidad teológica, que es lo que hace a nuestro objeto. La existencia de la escuela teológica abelardiana ignorada hasta poco ha, es hoy indiscutiblemente reconocida y de importancia señalada a nuestro propósito para apreciar las orientaciones teológicas de la etapa que nos ocupa».

Hablando de San Buenaventura decía el capuchino Bartolomé de Barberiis: «Plures theologi extitere, qui ad commendationem theologiae bona-venturisticae et manus et calatum extenderunt... omnesque... Seraphicum Doctorem etiam invitum pertraxerunt plus minusve ad scholas et partes thomistarum vel scotistarum, juxta cujusque propensionem». En sentir del Sr. Ruibal, no se ha acabado la raza de los teólogos que pretenden arrastrar a San Buenaventura, mal de su grado, en apoyo de opiniones que no son suyas. Léanse si no estos párrafos: «No niega ciertamente San Buenaventura que la existencia del mundo externo pueda proporcionar demostración de la existencia de Dios; pero piensa que todas ellas han de subordinarse a una idea suprema existente en nosotros, idea del ente primero, de verdad y de bien absolutos, de la cual las demás ideas reciben su fuerza y valores, constituyéndose en una especie de confirmación de aquella idea». Non venit intellectus noster, escribe, ut plene resolvens intellectum alicujus entium creatorum, nisi juvetur ab intellectu entis purissimi actualissimi et absoluti; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. (Nota) *Itiner. mentis in Deum*, c. 3. Igual doctrina en otros muchos lugares, v. gr., *De Scient. Christi*, q. IV (Quaracchi, t. 5) donde declara que ni el conocer procede sólo de las cosas, ni de la visión de la idea del ente primero, sino de una y otra fuente. Non quidem ut sola (ratio aeterna) et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, etc. Ya hemos notado antes (V. t. IV, n. 309 nota) el nada feliz empeño de los editores Op. San Bonav. de Quaracchi en desfigurar las doctrinas del Doctor Seráfico para ajustarlas al aristotelismo de Santo Tomás, sin conseguirlo».

Genial es su amplia concepción del sistema aristotélico de materia y forma, que se domicilió en los reales de la escolástica, e influyó grandemente en la explicación de las cuestiones concernientes a la Cosmología, Psicología y Teodicea. Tracemos sus rasgos principales: Todo lo que puede llegar a ser debe recibir una forma, que es su acto y todo agente para obrar debe

poseer la forma en virtud de la cual actúa. Esta forma no puede originarse a sí propia, porque debiera en ese caso obrar antes de ser; ni pueda resultar de nada que no sea ya forma, porque no hay ser sino en virtud de ella, ni por lo tanto agente que pueda obrar... Santo Tomás, el representante más autorizado de dicha escuela, así para explicar la acción intelectiva y volitiva en Dios como las mismas operaciones psíquicas en el hombre, nunca recurre a la teoría de las formas con atenuaciones o sin ellas, ni menos hace en parte alguna uso de las mismas para interpretar la acción de Dios y el concurso divino en la libertad humana. En este punto como en el de la producción de los seres por creación, Santo Tomás se acoge a la escuela platónica, singularmente según el pensamiento de San Agustín y de San Anselmo, etc. Es decir, que la teoría peripatética del *movimiento* sólo se encuentra aplicada a los *movimientos psíquicos* en las escuelas árabes con su ocasionalismo y determinismo, y más tarde por un empeño de adaptación general de la tesis del movimiento según Aristóteles, en la escuela neotomista que introdujo la tesis de la premoción física en el concurso divino a los actos humanos. *Premoción* que no es sino una traducción de la forma de movimiento psíquico presupuesta, sin la cual el acto no sólo no existe, sino que es absurdo tenga lugar, y, por lo tanto, no puede existir, quitando así toda posibilidad de acción libre en el sujeto, antes de que aquélla imponga el acto. Es lo que acontece con la misma teoría aristotélica en orden al movimiento físico. Como en el orden físico, en efecto, la *forma* es impuesta por el agente externo, de igual modo en el orden psíquico, pues de otra suerte el sujeto sería principio de su acción; como en el primer caso el movimiento no tiene lugar sin la forma impuesta, tampoco en el segundo; y como en el movimiento físico su especificación depende de la forma que da el acto, de igual modo en el orden psíquico... Habiendo dicha teoría fracasado, como hemos visto, y es incuestionable, en su aplicación física y cosmológica, no puede en modo alguno mantener su valor en los demás órdenes de movimiento y actividad, que con mayor razón excluyen el mecánico funcionamiento de formas antes estudiado.»

Según se infiere de lo expuesto, véase el Sr. Ruibal de un nuevo argumento para combatir la premoción física; hace ver precisamente su inconsistencia en un punto en que ella se apoya para autorizarse y magnificarse; en su armonía y enlace con la grandiosa concepción teológica que considera a Dios, al propio tiempo que primer ser, primera causa de las cosas, primer motor, al que se refieren todos los movimientos y actos de las causas segundas, en cuya aplicación a obrar interviene mediante la predeterminación física que se ejerce conforme a la naturaleza de las criaturas premovididas. Realmente tendría razón de sobra el doctísimo canónico, si los neotomistas admitieran en toda su crudeza la teoría de Aristóteles y la aplicasen en esa forma al orden psicológico; pero no la admiten de ese modo, sino que

la atenúan e introducen modificaciones. A su parecer, Dios mueve cada una de las causas segundas a sus actos, de un modo acomodado a su naturaleza; la forma o gracia eficaz ab intrínseco en las causas libres, hace que produzcan no solamente el acto, sino el modo libre del acto. ¿Que con esto se destruye la genuina concepción aristotélica? ¿Que se desfigura la mente de Aristóteles? Poco importa; al Estagirita se le acepta en lo que tiene de aceptable; en lo otro se le rechaza.

No ignoraba el Sr. Ruibal esta solución, y por eso se apresuró a decir que en la esfera de lo abstracto se puede defender semejante teoría mejor que en lo físico y cosmológico, donde sufrió ruidoso fracaso, lo cual ciertamente no la acredita.

También rechazarán los neotomistas la manera de explicar el *sensus compositus* y *divisus* que les atribuye. «A la gravedad—dice—que encierra ese dilema es debida aquella peculiar distinción de la escuela neotomista del *sensus divisus* y *sensus compositus*. In sensu composito (esto es, bajo la acción de la forma que predetermina el movimiento) el agente no es dueño de no obrar u obrar de otra manera; pero in sensu diviso (abstraayendo la forma predeterminante) el agente puede no obrar, pues se halla ajeno a la determinación de dicha *forma*. Evidentemente esta resolución no resuelve nada en cuanto a la aptitud intrínseca al sujeto libre para obrar o no obrar; antes bien, si es absurdo y contradictorio que se dé acción sin la forma aludida (llámese *premoción* física o *gracia eficaz a se*, etc.), es manifiesto que no se da potencia o actividad en el sujeto para obrar, anterior a la *forma* aludida, ya porque no se da potencia a lo imposible y contradictorio, ya porque la forma, que debe provenir de otro agente (en este caso, Dios), no puede ser necesaria para el acto, sin que resulte igualmente necesaria para la potencia que se supone por sí intrínsecamente incapaz del acto dicho. Ello hace que tal solución sea análoga a la ya mencionada de los teólogos árabes: Dios produce la *función* y el hombre se apropiá la acción producida. La escuela de Alberto Magno y de Santo Tomás está muy lejos de las mentadas soluciones neotomistas, por lo mismo que no utilizó nunca la teoría aristotélica al objeto, como queda dicho.»

No negamos que se halle tomista que haya entendido así el *sensus compositus et divisus*; pero la interpretación que ha prevalecido en la escuela neotomista, es la siguiente: En la voluntad que actualmente consiente a la gracia eficaz, existe, permanece el poder de disentir, como en un hombre sentado la potencia de pasear; el sentido compuesto consiste en que la voluntad que actualmente consiente, no puede, a la vez, disentir; el dividido, en que al consentir actualmente tiene el poder de disentir. A lo otro responderán los neotomistas que es verdad que sin la premoción no obra la voluntad humana; mas que esa premoción le da no solamente el acto sino el modo del acto. ¿Que no es la teoría de Aristóteles? Pero lo es la de Santo

Tomás, según lo proclamaba no ha mucho un tomista rígido por estas palabras: «Todo sistema que sustrae el acto segundo, el acto libre, a la moción inmediata de la voluntad divina, se coloca manifiestamente fuera del pensamiento de Santo Tomás. No puede confiarse que defendiéndose otra cosa se persista fiel al Angel de las Escuelas, cuando se consideran el valor de los principios generales que constituyen la base de su sistema y el sentido de tantos textos, en que se trata del acto segundo. Qué puede prevalecer contra proposiciones tan claras como las siguientes, que escojo al azar: De Verit. Qu. III, a. 7: Omnes effectus secundi ex Dei praedefinitione proveniunt. Contra Gentes, lib. III, cap. 92: Semper hoc homo eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate.» Ciento que no todos tienen por tan clara la mente de Santo Tomás en este punto. Acaba de publicar el P. Stöffler, S. J., un escrito intitulado *Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit* y el párrafo 4.^º ostenta este epígrafe: *Variis textibus (del Santo) probatur Deum non praedeterminare liberam voluntatem.* Es una cuestión que el Señor ha dejado a las disputas de los hombres y sobre la cual no puede negarse que ha derramado mucha luz el sabio Canónigo de Santiago.

Temible es el Sr. Ruibal cuando empuña el azote de la crítica. Varios argumentos probativos de la existencia de Dios, que iban tranquilamente pasando de generación en generación, y que por sus canas habían logrado cierta autoridad, los fustiga y manda retirar como inútiles. Hasta el del *Omne quod movetur ab alio movetur*, tan caro a Santo Tomás, lo rechaza por fundarse cabalmente en el sistema aristotélico ya mencionado. Es verdad que algunas explicaciones aristotélicas alegadas por el Santo no son del todo convincentes; pero sus discípulos, valiéndose de otros principios suyos, lo han declarado satisfactoriamente. Así lo ha hecho recientemente Garrigou-Lagrange, O. P., que se funda en dos principios para mostrar la validez de dicho argumento. El primero, que se enuncia así: todo cuanto se mueve es movido por otro, estriba en la naturaleza del movimiento y se aplica a los seres inteligentes y aun a la misma alma del mundo, si la tuviera. El segundo, que dice: no puede admitirse el infinito en la serie de motores actuales y esencialmente subordinados, supone que si no hay un motor que comunique sin recibir el movimiento, no podrán los otros motores trasmisir el influjo que no reciben; falta la causa, y sin ella no hay efecto. De estos dos principios se levanta a establecer un primer motor inmóvil o ajeno a todo movimiento y, por consecuencia, acto puro, infinito, incorpóreo e inmaterial, inteligente, presente a todo, eterno, único. El Sr. Ruibal pretende que los tomistas desnaturalizan las pruebas del Santo Doctor para darles eficacia; mas ellos piensan interpretar con fidelidad al Aquinatense, y no hacer otra cosa que desenvolver los principios asentados por el mismo.

Una obra como Los Problemas Fundamentales, tan original y crítica, tiene que suscitar polémicas por contrariar a opiniones hondamente arraigadas; pero esto no impedirá reconocer que su esclarecido autor ha estudiado muy bien la materia de que trata, muestra soberano ingenio y grande erudición, emplea un raciocinio vigoroso y hace un trabajo que hasta el presente ningún escritor moderno lo había hecho en nuestra patria.

III

De Verbo Incarnato, por el P. Otten (1).

Bien conocido es el R. P. Otten, S. J. entre los eruditos por su precioso «A Manual of the history of dogmas» Manual de la historia de los dogmas. Granjeóse con esta obra renombre de excelente teólogo, y ahora vuelve a consolidar su reputación con los tratados de Verbo Incarnato, de Beata María Virgine, de Cultu Sanctorum, que acaba de publicar. En el prólogo nos significa la importancia de la materia, la conexión de los tratados, su división y el método que emplea. Pondera así la importancia de la materia: Es el misterio de la Encarnación el fundamento y cima de la religión cristiana. En nuestra época, con inusitado empeño, los racionalistas, protestantes, liberales y modernistas procuran destruirlo, presentando a Cristo históricamente como un mero hombre, a quien sólo la credulidad de los discípulos hizo que se tributases honores divinos. Débese, por tanto, cimentar sólidamente la divinidad de Jesucristo, y las verdades del Símbolo atanasiiano, en que se entraña un resumen de *Verbo Incarnato*.

Con este tratado se enlazan estrechamente el de la Virgen María, madre del Verbo hecho carne y el de los Santos, que reinan en el cielo con Cristo glorioso.

El primer tratado se divide en dos partes: Cristología y Soteriología; la primera se distribuye en siete secciones, que llevan los títulos siguientes: de la persona asumiente, de la naturaleza asunta, unión hipostática, unión inconfusa, propiedades de la unión hipostática, consecuencias. La segunda parte contiene cuatro secciones, a saber: de la Encarnación en orden a la redención, mediación y satisfacción de Cristo, mérito y oficios del Señor. El tratado segundo abarca seis artículos, en los que se explican la maternidad de María, virginidad, inmaculada concepción, santidad e impecabilidad, asunción, mediación y culto de la Virgen. El tercero se limita a estos tres

(1) *Institutiones Dogmaticae n usum Scholarum Auctore Bernardo J. Otten, S. J. in Colegio Maximo S. Ludovici Sacrae Theologiae et Historiae Dogmatum Professore. Tomus III, De Verbo Incarnato. De Beata Maria Virgine De Cultu Sanctorum Typographia Loyolaea, Chicago, Illinois, 1922.* Un tomo de 232 y 151 mm. y XIV-470 pags. Precio 3,60 dólares.

artículos; del culto, invocación de los santos y culto de las sagradas imágenes y reliquias.

El método que sigue en el desenvolvimiento de las cuestiones se reduce a lo siguiente: Pone el título de la sección; luego el del artículo; en seguida enuncia la tesis con mucha claridad; indica los autores que pueden consultarse; establece el estado de la cuestión; define los términos; alega los errores o sentencias contrarias así doctrinal como históricamente; califica las proposiciones; expone en forma silogística los argumentos y resuelve las principales dificultades, después de proponerlas con toda la fuerza que encierran.

Basta leer lo que precede para deducir el admirable orden de este manual teológico; pero no son menos de admirar la claridad extraordinaria que resplandece, la precisión en los conceptos y manera de expresarlos, los muchos conocimientos en la teología antigua y moderna, el enlace de ideas y opiniones de otros tiempos con los de los nuestros, la seguridad de la doctrina, la elección y recto desenvolvimiento de los argumentos y la atinada solución de las dificultades. Muéstrase el autor amante de las enseñanzas de la Iglesia, ecléctico dentro de la escolástica y afectísimo a Santo Tomás, cuya Suma siempre figura a la cabeza de los libros de consulta. El estilo es también muy propio y adecuado a este género de obras. Podemos, en suma, afirmar sin vacilaciones que es un texto teológico bien hecho y acomodadísimo a lo que exigen las necesidades de la época actual.

* * *

Fuera de las dotes mencionadas, se advierten en el libro algunas cuestiones brillantemente discutidas. Tal es en primer lugar la de la divinidad de Jesucristo. En el prólogo declara el preclaro profesor del Colegio de San Luis, que casi todos los autores que hablan de la encarnación suponen demostrado que Cristo es Dios, o no amplifican suficientemente los argumentos en que descansa esa verdad. Ahora no satisface semejante procedimiento. Requírese dejarlo fundamentado de una manera incommovible, de suerte que al chocar contra esa roca las olas furiosas de la impiedad se deshagan en livianos grumos de deleznable espuma. Por eso destina el P. Otten las siete primeras tesis de su obra a afianzar ese principio fundamental del Cristianismo. Después de echar una ojeada sobre los errores en esta materia desde los ensueños de Cerinto hasta los delirios de Loisy, demuestra la divinidad de Jesucristo por el Antiguo Testamento, evangelios sinópticos, epístolas de San Pablo, escritos de San Juan, por la bondad moral del Salvador, sus milagros y profecías y fe de la Iglesia antenicena. En cada tesis designanse los adversarios contra los que se endereza; pues si aquellas se toman en particular no sirven para convencer a todos los enemigos del Cris-

tianismo; y en vista de los contradictores, se disponen las pruebas con mucho arte y maestría para sacar triunfante la verdad. Interpretase el texto según la mente de los mejores comentaristas, se explican los términos recurriendo, cuando conviene, a la lengua originaria, se disipan las dificultades, y para que se vea a plena luz la fuerza del pasaje se le propone en forma silogística.

En un escolio desata la famosa dificultad que contra la divinidad de Jesucristo proviene de ciertos dichos de algunos Padres antenicos, como Tertuliano, Hipólito, Justino Mártir, Teófilo y Clemente Alejandrino. Distingue entre la fe del escritor y su exposición; aquella no vaciló ni padeció eclipses de ninguna especie; creyeron firmemente los Padres citados que Jesucristo fué Dios; pero al exponer esta verdad se dejaron arrastrar por la turbia corriente de sus principios filosóficos y no acertaron a hacerlo con la debida lucidez. Resuelve las objeciones que contra esta explicación se ponen, manifestando el modo con que deben interpretarse las palabras ambiguas de los Padres; pero tal vez convendría en algún caso mayor declaración. Se objeta, por ejemplo, que en sentir de San Justino, el Hijo sirve a la voluntad del Padre: Contéstase que en cuanto hombre se concede; en cuanto Dios se subdistingue, en sentido propio o con verdadera dependencia, se niega; en sentido impropio o en razón de que ejecuta todo por el poder o voluntad recibidos del Padre en la generación eterna, se concede. Pero ¿cómo sabemos que así lo entiende San Justino; y que no es una interpretación arbitraria que se le atribuye?

La impecabilidad de Jesucristo que se origina en la visión beatífica la explica de un modo particular. No puede simplemente afirmarse que su voluntad humana sea, por la visión, impecable; para que mereciera Cristo debía ser libre en los actos de viador; y a ese fin tuvo Dios que atemperar los efectos de la visión beatífica; no obraba ésta inmediatamente y por sí la impecabilidad en lo que concierne a dichos actos, sino inmediatamente y en virtud de las gracias eficaces a las que daba cierto intrínseco derecho en razón de su ser; pues si Dios, permaneciendo la visión beatífica, privaba a ésta de sus efectos connaturales, justo era que procurase con su providencia inefable que de ahí no se siguiera mal alguno moral. Ni es providencia extrínseca como opinan los escotistas, sino exigida intrínsecamente de la mencionada visión. El razonamiento no nos parece, sin embargo, del todo concluyente; pues si por otro medio, v. g., negación del concurso al pecado, podía obtenerse el mismo fin, no se ve que la visión beatífica tenga que obrar necesariamente mediante las gracias eficaces.



Hemos insinuado que el R. P. Otten abraza, dentro de la escolástica, las sentencias que se le figuran más fundadas, sin atender a escuela alguna. No

nos será difícil probar esta afirmación con ejemplos. Así, defiende contra tomistas y suaristas, que la naturaleza de la unión hipostática no consiste en ningún modo de unión distinto realmente de ambos términos, sino «en la misma potencia obediencial de la humanidad de Cristo en cuanto se actúa por la extensión de la función hipostática del Verbo a la humana naturaleza» (127). La libertad de Cristo en sufrir la muerte la concilia con el precepto riguroso, apelando a la confirmación en gracia, esto es, a la libertad que gozan los que están confirmados en gracia, que reciben tales auxilios con los cuales obran libre e infaliblemente el bien; siempre que se entienda que la unión hipostática reclama absolutamente semejantes gracias. No le disgusta tampoco la opinión de Lugo, que enseña haber sido riguroso el precepto de morir impuesto a Cristo, pero dispensable; piensa que esta opinión tiene fundamento en la escritura, y deshace las dificultades principales que le oponen los PP. Pesch, Muncunill, y otros. En cuanto a la causa final de la Encarnación asienta la siguiente proposición contra los Escotistas, Suárez, etcétera. En virtud del presente decreto de Dios, el fin primario de la Encarnación es la redención del género humano; por tanto no se hubiera el Verbo hecho carne a no haber pecado Adán. Sobre la inmunidad del débito próximo que no pocos conceden a la Virgen, siente que no puede componerse con la necesidad de una redención verdadera.

Descuidos... son insignificantes los que hemos notado. Se dice que los Evangelios sinópticos (181) se llaman así porque contienen una sinopsis o breve relación de la vida y dichos de Cristo. En ese caso también lo sería el de San Juan, porque según atestigua el mismo discípulo amado, «sunt et alia multa, quae fecit Jesus, quae si scribantur per singula, nec ipsum arbitrator mundum capere posse eos, qui scribendi sunt, libros». Afirma Delatte, O. S. B. que se denominan sinópticos de una palabra griega que significa vista de conjunto, esto es, la concordancia que se logra al disponer los tres textos, uno enfrente de otro, en tres columnas paralelas. En la página 94 se escribe, que «Elipandus Toletanus et Felix Urgelitanus, et alii quidam Episcopi Hispalenses, qui docuerunt Christum hominem non esse Filium Dei naturalem sed adoptivum» Juzgamos que por error de imprenta se pone Hispalenses, en vez de Hispanenses o Hispanienses, pues conocidas son las «Epistola altera Episcoporum Hispaniae ad Episcopos Galliae, Aquitaniae et Austriae, in causa controversiae ejusdem...» «Epistola Caroli Magni regis ad Elipandum et caeteros Episcopos Hispaniae...» Entre los escotistas que reponen la razón de hipostasis en un modo indistinto realmente de la naturaleza y negativo en apariencia, figura un Rado, (108) que creemos no es otro que el franciscano Juan de Rada, Arzobispo de Trani, que intervino en las Congregaciones de Auxiliis, y es autor de las *Controversiae Theologicae inter S. Thomam et Scotum...* En fin advertermos que el título de Corredentora, que por su ambigüedad rehusa

otorgar a la Virgen (421) se lo conceden sin escrúpulo teólogos marianos tan notables como Lépicier, *Tractatus de Beatissima Virgine Maria...* Pág. 397, Titulus Corredemptricis Beatae Virgini vere competit.; Godts, *De Definibilitate mediatoris universalis Deiparae...* Pág. 52, Tribus modis Maria fuit Corredemptrix...; Terrien, *La Mère de Dieu et la Mère des hommes...* Tom. III. pág. 238. «¿Deberemos, pues, condenar el título de Corredentora tantas veces atribuido a María por muchos autores antiguos? No; porque ni en su significación, ni en la creencia de los fieles expresa nada que esté en desacuerdo con la doctrina precedentemente expuesta».

IV

De Gratia Dei et Christi, por Mons. Janssens.

Son ya nueve los tomos que, comentando la Suma Teológica de Santo Tomás, ha publicado el ilustre benedictino, monseñor Janssens. En este volumen que intitula *De Gratia Dei et Christi* comenta las cuestiones 109-114 de la Prima Secundae de la Suma del Doctor Angélico. Compónese el Tratado de preliminares, tres partes, y una disertación final. En los preliminares compréndese el preámbulo o consideraciones previas, los autores y fuentes de consulta, un discurso sobre la definición y excelencia de la gracia y principales errores en esta cuestión, un apéndice de la especial autoridad de San Agustín en el asunto de la gracia, y finalmente el orden de las materias. La primera parte trata de la gracia de Dios, y contiene tres secciones: necesidad, esencia, división de la gracia. La segunda parte habla de las causas de la gracia. La tercera de los efectos, y abarca dos secciones intituladas, la primera de la justificación del impío, la segunda del mérito. En la disertación final discute la concordia de la gracia y libre albedrío, expone y refuta los errores, dilucida las principales sentencias católicas, y refiere y examina los más notables sistemas ortodoxos, después de haber analizado la moción divina en el orden de la naturaleza y de la gracia. Las teorías examinadas se reducen al molinismo, congruismo, tomismo rígido y mitigado; agustinianismo y sincretismo; un apéndice dedica a investigar la mente de Bossuet; del escotismo guarda alto silencio.

Su método en la interpretación de Santo Tomás es el siguiente: En la Parte pone el título y la división en secciones; en cada sección el enunciado y la razón y orden de la cuestión; en el artículo el mismo epígrafe que lleva en la Suma, y lo reparte en los siguientes miembros; de ipsa quaestione, ad textum; in corpore, quaeres, corollaria. Mediante esta distribución puede disertar sobre todas las cuestiones que en los actuales tiempos se incluyen en el tratado de la gracia. Expone con detenimiento la doctrina, y después de probarla alegando textos escriturianos, patrísticos, y a menudo litúrgi-

cos, suele a veces ilustrarla con trozos de santos o escritores esclarecidos, como San Francisco de Sales, San Benito, Rysbroeck, Bossuet, Fenelón, Gay, Mercier, etc.

Su criterio lo declara paladinamente en el prólogo: No milita en ninguna escuela o bandería teológica; procederá dentro de lo lícito con absoluta independencia, y abrazará la sentencia que estime más oportuna; con todo hace profesión de ser fiel discípulo de San Agustín; seguirá las huellas de este gran Doctor que disfruta en la Teología de la gracia, inmensa autoridad, y también las del Angélico que, a su juicio, no discrepa del Doctor de Hipona. Guardará justa moderación en las disputas y no quebrantará las leyes de la caridad cristiana. Observa en general, con bastante fidelidad su propósito, y no hay en esta obra palabras sangrientas o picantes; acaso podría haber dulcificado alguna que otra expresión, como la que diremos; pero fácilmente se puede disimular un pequeño desahogo en litigios tan enojosos.

No solamente se muestra cortés el ilustre autor sino también conocedor de la Teología antigua y moderna, versadísimo en las obras de San Agustín y Santo Tomás, agudo filósofo, muy erudito y piadoso, no pierde ocasión de recomendar la devoción y recordar ejemplos edificantes que a ella estimulen. El tratado *de Mérito* lo termina con un *Appendix de B. María Virgine* que estaría fuera de su lugar si materia tan regalada no cayera bien en todas partes.

* * *

Como es ahora laudable costumbre entre los tratadistas, se pone al principio un párrafo en que se catalogan los autores y fuentes de consulta. La lista es bastante copiosa, pero un poco desordenada; los teólogos posttridentinos aparecen en confuso montón, sin saberse por qué Petavio precede a Stapleton, Diego Alvarez a Vázquez, los Salmantenses a Molina, etcétera. Juzgamos que los escotistas no quedarán muy satisfechos de ella; pues fuera de Escoto, sólo se cita a Frassen, del que tampoco se habla mucho en el transcurso de la obra. Entre los escritores recientes se recomienda un español, el P. del Prado, O. P. Desconoce el preclaro autor un libro que en 1916 salió de las prensas de Bilbao, intitulado *Tractatus de Gratia Christi*, auctore Blasio Beraza, S. J. que a nuestro pobre juicio, es el mejor tratado sobre la gracia que se ha impreso en España desde el renacimiento moderno de la escolástica. Una mina de materias teológicas hubiera hallado en ese Tratado más voluminoso que el tomo que ahora reseñamos.

Ha creído conveniente el ilustre Prelado dedicar un apéndice a ponderar la autoridad de San Agustín en esta cuestión de la gracia; ha sido un verdadero acierto, porque algunos críticos parecen tener empeño en desautorizar al excelso Doctor Hiponense, o al menos en interpretar torcida-

prende ciertas frases algo nebulosas que se encuentran en sus escritos. Lo ejecuta con mucha maestría y abundante erudición, según costumbre. Lástima que algunos textos no se copien esmeradamente. Se testifica, pág. 72, que Inocencio I, escribiendo al Hiponense, alaba su carta, cuyas líneas aparecen «plenas fide totoque religionis vigore firmatas, earumque contentio-
nem esse in consideratione quotidiana gratia Dei, et in eorum correctione,
qui contra sentiunt, integra ratione consistere; ita ut integrum possint pro-
bare Doctorem». Como no se trae la cita no la hemos podido verificar; en Migne únicamente hemos encontrado esta epístola, señalada con el número XXXI (P. L. XX, c. 594): «Innocentius Aurelio, Alipio, Augustino, Evodio, Possidio, episcopis, salutem: Fraternitatis vestrae litteras, plena
fidei totoque religionis catholicae vigore firmatas a duobus missas Conciliis per fratrem et coepiscopum Julium, pergrato suscepimus animo, quod earum tenor omnisque contextio in consideratione quotidiana gratiae Dei, et in eorum correctione, qui contra sentiunt, integra ratione consistit, ut et illis omnem tollere possit errorem, et idoneum, dato quovis nostrae legis exemplo, quem sequi debeant, dignum possint praebere doctorem.» El testimonio de Celestino ad Episcopos Galliae, se finaliza así: Cui laudi sane singulari omnium saeculorum plausus consonat. Pero Migne P. L. (L. c. 530), en vez de esa conclusión, tiene la siguiente: Bene, ergo, de eo omnes in communi senserunt, utpote qui ubique cunctis et amori fuerit et honori. Tampoco se reproduce exactamente el texto de Hormisdas a Poss., Obispo africano: No es *De libero arbitrio et gratia Dei, quid Romana, hoc est, catholica Ecclesia sequatur et asseveret, licet... possit ignosci et scriniis Ecclesiasticis...* sino *De arbitrio tamen libero et gratia Dei quid Romana, hoc est, catholica sequatur et servet Ecclesia... possit cognosci... et in scriniis...*» (P. L. LXIII, c. 493). A no dudar, el docto Prelado confió en autores respetables, sin sospechar que pudieran engañarle; y esa misma confianza le hizo escribir (461) que Miguel Molinos afiliado a la secta de los alombrados (alumbrado se dice en castellano) defendió principalmente en la Guida Spirituale una falsa y peligrosa quietud del alma en toda obra, en el deseo del cielo, oración, resistir a las tentaciones, etc. Nada de eso se sostiene en la Guía espiritual de Molinos, que fué aprobada por varios teólogos, entre ellos, por el P. Esparza, S. J., profesor de Teología en el Colegio Romano. Hay algunas pocas frases ambiguas que probablemente en boca de Molinos encerraban siniestra significación, pero ninguna otra cosa.

Monseñor Janssens, en uso de su perfectísimo derecho rechaza y combate el molinismo; los argumentos de que se vale podrán ser discutidos, y muchos teólogos no los admitirán; a él se le figuran de peso; mas al historiar y describir aquel sistema, incurre en diversas inexactitudes... Para demostrar la rivalidad entre los dominicos y jesuitas, a raíz de nacer la

Compañía, aduce la carta de San Ignacio a un amigo suyo apellidoado Nicolás de Furno (576). Incautamente la transcribió, según imagino, de fuente sospechosa. Mas si hubiera visto lo que en esta revista se escribió sobre ese documento extravagante y raro, sabría que «salta a los ojos que las dos cartas a Nicolás de Furno no son más que un mosaico de textos sacados casi palabra por palabra de las Epístolas obscür. vir., publicadas de 1515 a 1517», y que es una infamia atribuirlas a San Ignacio (tomo XXXVII, 210 etc.) Refiere después que Prudencio de Montemayor mantuvo tesis públicas contra la predeterminación física y predestinación ante praewisa merita. Esa es una leyenda fantástica que destruyó con argumentos irrefutables el P. Astrain: «En las conclusiones que yo llevaba, escribía Montemayor al P. Aquaviva, para defender, no había cosa de que los Padres dominicos se pudiesen sentir, porque todo ello era conforme a la doctrina que ellos enseñaban. Solamente su sentimiento fué de lo que dije respondiendo a un argumento...» (Astrain, Historia... IV, 139).

Continúa diciendo Monseñor Janssens, que en 1588 publicó Molina en Lisboa el libro, Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, providentia, praedestinatione et reprobatione, etc..., que al año siguiente lo reeditó aumentado con las respuestas a las observaciones de Bañez..., que Curiel, O. S. B., resistió a que la Concordia se metiera en el Indice Español..., que Alvarez y Balleso impugnaron la doctrina de Molina como favorable al Pelagianismo y contraria al Tridentino... En todo esto se han deslizado distintas equivocaciones. El título de la Concordia no se alega con precisión; es como sigue: Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina prae-scientia, providentia, praedestinatione et reprobatione, etc. No la reeditó al año siguiente, sino que en 1589 estampó el Apéndice, cuyo título, mal transcrita, suena así: Appendix ad Concordiam liberi arbitrii cum Gratiae Donis Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione, et Reprobatione... No consta que las observaciones fueran parte de Bañez, aunque Molina lo sospechaba. Curiel jamás perteneció a la Orden benedictina; Balleso no ha existido; se quiere significar Vallejo, y no se sabe que éste atacara a Molina por lo que indica el autor: «su argüir fué leer en el libro del P. Molina, y leído un poco decía: he aquí un error. Luego tornaba a leer, y decía: he aquí otro mayor, sin dar lugar a que le respondiesen. Ofendió de manera al auditorio, que el Sr. Abad de Valladolid, que allí estaba, se levantó y todos tras él» (loc. cit., 183).

Tal vez por error de imprenta se llama Caronel (580 y 674) al P. Núñez Coronel O. S. A. Del P. Vázquez Padilla se hacen dos sujetos, Vázquez y Badilla (sic) por Padilla, con la agravante que al Vázquez (Miguel) se le identifica con Vázquez (Gabriel) y se le mete a éste en las Congregaciones de Auxiliis (581-698).

El juicio que forma de Molina nada tiene de benévolos: *andaz novador*

más allá de los límites de la reverencia (578). Para probarlo alega tres testimonios: el de Enrique Enríquez, Baronio y Mariana. Testimonios, no por cierto sobrado convincentes. De Enríquez, delator a la Inquisición de Suárez y del Ratio Studiorum, desobediente al Padre General y aun a la Congregación General, desertor de la Compañía, que trocó por la Orden dominicana y desertor de ésta para volver a la Compañía, escribe el P. De Scorraille: «Pasaba entonces Enríquez por un acceso violento de despecho y casi de rebelión que le iba a ser tan funesto personalmente como fué doloroso para sus Superiores... Humillado e irritado, se desquitaba con todos los que no pensaban como él y principalmente con Suárez, tomando o aceptando para con los inquisidores el oficio de delator de sus hermanos». (De Scorraille-Hernández, *Francisco Suárez*. I, 248). Baronio alude al famoso párrafo de la Concordia «quae si data explanataque semper fuissent», piedra de escándalo para todo fino antimolinista; pero no puede fácilmente entenderse qué clase de justicia sea cerrar los ojos a las alabanzas que en toda la obra tributa Molina a San Agustín, y a la estima que hace de su autoridad, para clavarlos en un párrafo ambiguo que sin violencia podría interpretarse en buen sentido. El testimonio de Mariana, que no se refiere a falta ni sobra de reverencia, se saca de un libro puesto en el Índice español, y, lo que es más, en el Romano por decreto de 17 de junio de 1627; de un libro que no lo publicó Mariana, sino que «poco después de su muerte fué publicado en Burdeos para perpetuo solaz y entretenimiento de todos los enemigos de la Compañía antiguos y modernos» (Astrain, III, 560); de un libro escrito en una época revuelta y de fieros apasionamientos, como puede verse en Astrain, en el lugar citado. Dura cosa es preferir el testimonio desfavorable de dos jesuitas de carácter atrabiliarío y de no muy limpia historia, al laudatorio y encomiástico de innumerables varones, honra y prez de la Compañía de Jesús.

En fin, para hacer antipática la Ciencia Media, saca a plaza la carta del P. Cayetano Angiolini al Padre General de la Compañía, en que se afirma que Pío VII no quería que se disputase sobre aquella materia, y se lamentaba de la terquedad de los Padres viejos que la mantenían «pro aris et focis». No declara de donde la toma; pero no es difícil averiguarlo, habiendo leído cierta Revista. Sin embargo, el primitivo origen de la tal epístola hay que buscarlo más arriba, en una fuente cenagosa. Triste sino el de muchos de esos documentos que hallan su nacimiento o notoriedad en libros estigmatizados por la Iglesia. Estampó dicha carta el abate Chaillot en su libro *Pie VII et les Jesuites* (págs. 358-9) puesto en el Índice por decreto de 3 de abril de 1882. Refutó a Chaillot el P. Sanguineti en *La Compagnia di Jesu e la sua legale esistenza nella Chiesa*. Al hacer la crítica de este libro escribía la *Civiltà Cattolica* (Anno trigesimoterzo, Firenze, 1882, pág. 707) sobre los escritos de Angiolini y Rezzi: «Son obras de

dos descontentos y perturbadores, especialmente el segundo, declarado tal aun por Pío VII. Pervirtió éste a Angiolini, que al fin reconoció sus yerros, mientras a Rezzi se le expulsó de la Compañía. Y vaya dicho esto como una simple demostración de la autoridad que debe atribuirse a sus juicios y testimonios.»

Monsenor Janssens impugna con energía el tomismo, que él llama rígido, el de Bañez, Alvarez, Lemos... para diferenciarlo del mitigado de Araujo, Albelda (que no murió en 1616 (385) sino en 1622 según Echard), renovado por Guillermín. Insiste principalmente en los tres defectos que se le suelen achacar a aquella teoría; destruye la libertad humana, perversa la noción de gracia suficiente y hace a Dios autor del pecado. En su malquerencia a ese modo de explicar la conciliación de la gracia con el libre albedrío, llega a asentar la siguiente afirmación: (576) «que aunque le constase que Santo Tomás había sostenido la predeterminación física al modo de Báñez y sus secuaces, se apartaría con toda reverencia de la opinión de tan gran maestro, porque semejante doctrina le parece radicalmente falsa y llena de peligros».

A nosotros se nos figura la refutación que hace del tomismo bañeciano sólida, profunda, erudita, y manifestadora de los graves inconvenientes que entraña. Pero realmente no acertamos a comprender cómo atacando con tanto fuego al tomismo, abraza el agustinianismo, del que en extremo bien afirma Pesch, «que fuera de las dificultades que tiene comunes a la doctrina bañeciana, lleva consigo vinculadas otras inconveniencias, por las cuales le han rechazado siempre casi todos los teólogos que no militan en la escuela agustiniana». Al insigne benedictino le ha deslumbrado la idea de que el incomparable Doctor de la gracia lo defiende, y llevado de su afición al egregio Santo no ha titubeado en seguirlo. Pero desde muy antiguo, todos los defensores de los diversos sistemas pretenden tener de su parte al glorioso Obispo de Hipona. De donde se inferirá que San Agustín no se expresa en este punto con toda la claridad que deseáramos y que no es tan vituperable Molina por haberlo manifestado en su Concordia. Y aun dado caso que el Hiponense lo sostuviera ¿no podría hacerse lo que él hace con Santo Tomás, defensor del bañecianismo, apartarse con toda reverencia de la opinión de tan gran maestro por los inconvenientes que se derivan de esa doctrina?

De loar sin embargo es el respeto y veneración que profesa al Santo Doctor el erudito prelado, así como también el esfuerzo, diligencia y estudio que ha puesto en esclarecer esta materia tan importante de la gracia de Dios y de Cristo; mil plácemes merece por ello el sabio benedictino, que gustosos se los damos.

A. PÉREZ GOYENA