

Introducción a un «Novum Organum» para la teología

En el siglo IV a. C., Aristóteles escribió las obras que integran el llamado «Organum». En el año 1620, F. Bacon escribió su «Novum Organum». Aristóteles, con sus obras estructuró la que podemos llamar *Lógica de la Filosofía*. Bacon, con la suya, vino a iniciar la estructuración de la *Lógica de las Ciencias*. Falta por estructurar la que podríamos llamar —provisionalmente— *Lógica de la Teología*¹.

En estas páginas intento poner ante los ojos del lector: primeramente, la situación general en que se ha encontrado y se encuentra la teología en lo referente al «Organum» o método; después, dos muestras de hechos que confío tendrán la virtualidad de provocar el *shock* inicial ante el problema; finalmente, una panorámica general del problema del empleo de la lógica usual en teología.

I.—FIGURA DEL HECHO DE LA ACEPTACIÓN DE LA LÓGICA EN TEOLOGÍA.

Actualmente los teólogos han vuelto a preguntarse si le es lícito al teólogo echar mano de elementos filosóficos cuando «teologa»; es decir, si es fiel a la teología cuando articula en los procesos teológicos axiomas o teoremas filosóficos².

Digo que «han vuelto a preguntarse» esto los teólogos, porque ya se lo preguntaron una vez hace siglos. Ello ocurrió en la primera mitad del siglo XIII. Ambas situaciones, sin embargo, son distintas y hasta contrapuestas. En el siglo XIII se lo preguntaron cuando

¹ quede advertido desde ahora que, cuando hablo de «teología», sin más, en estas páginas me refiero a la teología sagrada, que también llaman teología sobrenatural o teología de la fe.

² Tengo en curso de publicación una serie de estudios sobre el hecho y sentido de la presencia de los temas y problemas (no axiomas y teoremas) filosóficos que hay en la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino. Cf. «La Ciencia Tomista», n. 300 (1967) y siguientes.

la filosofía (el *corpus* aristotélico), recién redescubierta, estaba fuera de la teología; hoy día se lo preguntan después de haber estado siete siglos dentro y en un momento en que sigue todavía dentro.

El sentido histórico peculiar del problema en el siglo XIII era el empeño de una selección de teólogos de vanguardia que forcejeaba por introducir la filosofía dentro de la teología; el sentido histórico peculiar del problema hoy día es el empeño de una selección de teólogos de vanguardia que forcejea por echarla fuera de la teología.

Cuando apareció en el siglo XIII el problema de la incorporación de elementos filosóficos en la teología, ya se daba como resuelto favorablemente el problema de la incorporación de la técnica mental llamada «Lógica», el cual se había planteado un siglo antes.

Desde entonces acá se ha venido haciendo uso de la teoría y de la técnica lógica en teología. La lógica que se ha usado ha sido la escolástica, que viene a ser en definitiva la aristotélica algo perfeccionada, única lógica estructurada y considerada en teología como «la Lógica» en persona.

En el siglo XIII, al intentar incorporar la filosofía (aristotélica) a la teología, los teólogos se dedicaron previamente a enjuiciar a aquella desde la fe, a revisarla y a depurarla de errores filosóficos, para que, así preparada, pudiera ser incorporada a la teología sin inconvenientes para ésta.

En la lógica no se hizo nada de esto. Tal como estaba se procedió a su utilización. Y al aceptar el pensamiento teológico la lógica usual, se ensanchan los dominios de ésta. Desde entonces, la lógica no sólo es instrumento de la filosofía, sino también de la teología. Y así se ha procedido desde entonces hasta hoy³. ¿Es que no tiene la lógica errores peligrosos para la teología, que urjan a la revisión de la lógica y a su depuración? ¿O es que no se ha reparado en ellos? Vamos a decir que no los tiene; no me interesa ahora precisar en este sentido.

Pero hay otra cosa. Aun después de depurada la filosofía de errores, y ahuyentado todo peligro de contaminación de la teología por este capítulo, en el corazón mismo del hecho de la incorporación de elementos filosóficos en la teología amenaza un peligro gravi-

³ Digo que así se ha procedido desde entonces hasta hoy *en teología*. La lógica ha tenido su historia, como la teología y la filosofía. En la misma Edad Media, la lógica aristotélica fue objeto de algunos perfeccionamientos por parte de los escolásticos, pero insignificantes para nuestro asunto. Sustancialmente quedó lo mismo. Sobre todo desde el siglo XVII, la lógica tiende a aproximarse a la matemática. En el siglo pasado, con Boole, nace la lógica algebraizada, principio de la actual lógica simbólica. Pero la teología no sabe nada —apenas nada— de esto. El *organum* que ha utilizado desde que se constituyó en ciencia hasta nuestros días, ha sido la lógica escolástica, casi en su totalidad, aristotélica.

simo para ésta: el de su «filosofización», el de creer que la teología es *la filosofía aplicada a la fe*. Es un peligro sutil de desorientación, de desenfoque, de adulteración del sentido mismo de la teología. Y este peligro no sólo es una amenaza permanente siempre, sino que ha sido un motivo de efectiva desorientación en no pocos teólogos y tradiciones teológicas —como revelan los estudios históricos—, sobre todo, desde el siglo XVII a esta parte. Desorientación contra la que han alzado la voz teólogos de primer orden, actuales partidarios, por otra parte, de mantener la filosofía (elementos filosóficos) dentro de la teología, aunque sin renunciar a las reformas oportunas⁴. Y quizás no deje de obrar en más de un teólogo actual, partidario de sacar de la teología todo elemento filosófico, el previo concepto adulterado que tiene de ella considerándola como mera filosofía (o metafísica) aplicada a la fe.

Un peligro semejante existe en lo referente a la incorporación de la lógica en la teología: el de la «logización» de ésta, el de creer que la técnica de los procesos racionales teológicos se reduce a una *lógica aplicada a la teología*.^{4 bis}

Este peligro, dada la íntima relación existente entre la lógica usual y la filosofía, va íntimamente unido al anterior; tanto que parcialmente es integrante de él. La «filosofización» de la teología arrastra consigo, espontáneamente, a su «logización». Sin embargo, de suyo, es peligro (y problema) distinto. La filosofía ofrece doctrinas con contenido decisivo sobre la realidad, incluso sobre la

⁴ Por ejemplo, Y. CONGAR, a. «théologie», en DTC, t. XV, cols. 452-456.

^{4 bis} Al corregir las pruebas de estas páginas me ha llegado el opúsculo de J. M. Bochenski: *La lógica de la religión* (trad. cast., Bs. As., Paidós, 1967), del que dice G. Klimovsky que «constituye el primer intento de empleo de los métodos de la lógica contemporánea (semántica, lógica simbólica, lógica matemática, metodología axiomática, filosofía analítica de la lógica, etc.) para establecer una lógica general aplicable a todas las grandes religiones». No me ha sido posible leerlo detenidamente.

Se trata de un sugestivo estudio en el que se ensaya la «formalización» del modo peculiar de proceder el discurso en las grandes religiones. A esta labor la llama el autor «lógica aplicada». La lógica que dice aplicarse es la «lógica [formal] pura o general» (pág. 20).

Anda por medio el concepto moderno de «lógica», que implica un cierto ensanchamiento de la tradicional; por lo que, siguiendo por aquí, acaso no necesitaríamos andar mucho para descubrir que, en determinados puntos, mi actitud en contra de la fórmula «lógica aplicada a la teología» y la del autor a favor de ella difieren por los conceptos presupuestos.

Adelanto, no obstante, la sugerencia de si las peculiares estructuras objetivas que ciertamente expresa el discurso religioso no rompen los moldes mismos de la lógica formal, aun ensanchada, e invitan a adoptar como primera medida a no hablar de aplicación ninguna propia de la lógica, sino de una técnica distinta. (Sobre todo si no se entiende por formalización la faena misma de simbolización, claro está.)

Quizá no me falte ocasión para ponderar la aportación del mencionado estudio, cuyo autor es una de las máximas personalidades en lógica contemporánea.

realidad que es el entendimiento o razón. La lógica, sin embargo, ofrece tan sólo doctrinas normativas (al menos en lo que tiene de técnica) sobre el modo de proceder el entendimiento en su investigación.

Cabe no incorporar la filosofía a la teología, de modo que todo el material que ésta maneje proceda de la Revelación sin intermediarios ni interferencias filosóficas, y, sin embargo, utilizar las normas lógicas en orden a estructurar la síntesis teológica de aquel material. De hecho, esto es lo que vino a ocurrir, en líneas generales, en la corriente a favor de la dialéctica en la segunda mitad del siglo XI y primera del XII.

Acabo de presentar como un peligro vitando la «logización» de la teología, pero mejor será proponerlo en forma interrogante: aun suponiendo que la lógica usual no tenga en sí misma errores, es decir, fallos normativos, ¿no será un peligro para la teología el proceder en ella recurriendo a la técnica mental que es la lógica aristotélico-escolástica cual se ha hecho hasta nuestros días?

Entiendo que sí. Y el peligro es doble: el ser infiel a la teología si se procede en ella con la idea fija —o el hábito adquirido— de ser fiel ante todo a la lógica, con lo cual se «logiza» a la teología y, con ello, se la desesencia; o el ser infiel a la lógica si la preocupación de primer plano es la fidelidad a la teología, con lo cual, además de pecar contra la lógica, se procede en teología en realidad sin técnica mental alguna, lo que es grave si la teología ha de ser un conocimiento científico riguroso.

Las investigaciones de los especialistas en lógica simbólica desde principios del siglo han revalorizado en cierta medida las preocupaciones de los llamados «nominalistas» de los siglos XIV y XV hacia los temas de lógica. No me ha sido posible efectuar un repaso de las obras de los teólogos medievales de la corriente nominalista, debido a que es harto dificultoso hallarlas dada la escasez de sus ediciones. He tenido que resignarme. Pero sospecho que se podrían encontrar en tales obras (aun expurgadas de su sabor nominalista) sugerencias muy aprovechables; sobre todo, en las largas introducciones que dedican a la esencia, propiedades y método de la teología en sus *Comentarios a las Sentencias*⁵.

Dejaré, pues, forzosamente de lado las sugerencias que podrían brindarme los nominalistas y me limitaré a brindar las mías. Las

⁵ Como muestra, véase este pasaje de HOLKOT, que a mi olfato se le hace exquisito: «*Rationalis logica fidei alia debet esse a logica naturali... Oportet ponere unam logicam fidei*». ROBERTO HOLKOT († 1349), *Super Sent.* I, 2.5 H (citado por B. GEYER, *Patristische und Scholastische Philosophie*, en «*Grundriss der Geschichte der Philosophie*», II, 1954, pág. 589).

dos muestras que ofrezco a continuación son hechos que constituyen sendas confirmaciones de los dos peligros que acabo de mencionar más arriba⁶.

2.—UNA MUESTRA DE INFIDELIDAD A LA NATURALEZA DEL RACIOCINIO TEOLÓGICO POR FIDELIDAD RUTINARIA A LA TÉCNICA LÓGICA.

El conocido teólogo R. Garrigou-Lagrange enumera (y glosa) las diversas funciones mentales dentro del proceso teológico del siguiente modo⁷. La «razón teológica»: «1) compila las diferentes verdades reveladas...; 2) Efectúa el análisis conceptual de cada verdad revelada...; 3) defiende contra los adversarios las verdades reveladas...; 4) propone argumentos de conveniencia para manifestar, sin demostrarla, la verdad de los misterios revelados...; 5) recurre al *discursus explicativus*, al razonamiento explicativo, para manifestar, y aquí frecuentemente de modo riguroso, algo implicado en una verdad revelada, sin pasar aún a una verdad nueva...; 6) se sirve del *discursus* no sólo explicativo, sino propia y objetivamente ilativo, para deducir de dos verdades reveladas una tercera verdad *aliunde revelata* contenida, frecuentemente hasta de modo explícito, en la Escritura o en la Tradición divina...; 7) deduce, por un *discursus* propiamente ilativo, de dos verdades reveladas una tercera verdad *non aliunde revelata*, que no es revelada en sí misma, sino tan sólo en las otras dos de las que es fruto...; 8) deduce por *discursus* propiamente ilativo de una verdad de fe y de una verdad de razón no revelada, una tercera verdad *que no estaba 'simpliciter'* o propiamente *revelada*, sino sólo 'virtualiter', o en su causa».

Sobre este último punto añade el autor un comentario que nos lleva de la mano derechos a nuestro asunto. Dice: «Esta tercera verdad, si es rigurosamente deducida, no es del dominio de la fe, sino de la ciencia teológica. Este último caso se subdivide, según que la *mayor* del razonamiento (que es siempre más universal y, por ello, más importante que la menor) sea de fe o de razón. Si la mayor es de fe y la menor de razón, la conclusión está más próxima a la revelación; si la mayor es de razón y la menor de fe, entonces la conclusión está más alejada de la revelación divina⁸».

⁶ Son dos muestras que valen por doscientas. Se trata de opiniones de dos figuras reconocidas como de gran representación en el tema del proceso o *discursus* teológico en el período inmediatamente anterior al que estamos viendo: los teólogos R. Garrigou-Lagrange y F. Marin-Sola; representantes, por otra parte, de dos tendencias contrapuestas en detalles.

⁷ GARRIGOU-LAGRANGE, R., a. «thomisme», en DTC, t. XV, cols. 249-851.

⁸ Id., ib., col. 851. La misma combinación admite en *De Revelatione*, ed. 4.^a, Romae 1945, vol. I, pág. 20, nota I. Por cierto, en esta nota aduce

En este pasaje, que viene a ser un resumen de la idea que tiene sobre el mecanismo del proceso teológico, encuentro dos deficiencias: una contra la lógica, al decir que la mayor del razonamiento es siempre más universal que la menor; otra contra la teología, al decir que en el razonamiento teológico la proposición mayor puede ser alguna vez de razón, es decir, de carácter filosófico.

Veamos la primera deficiencia. Dice el autor entre paréntesis que la premisa mayor «siempre es más universal que la menor». Esta afirmación, dicha de pasada, parece obedecer a una falta de presencia de la técnica lógica completa del raciocinio. Efectivamente, esta técnica no parece confirmar tal afirmación, ya que en ella cuentan ciertos tipos de raciocinio (de raciocinio estricto o silogístico) en los que ocurre no ser como el autor dice.

Estoy pensando concretamente en los modos de la tercera figura *Darapti* y *Felapton*, en los que ambas premisas tienen la misma universalidad. También pienso en los modos *Disamis* y *Bocardo* de la misma figura, en los cuales la premisa mayor es menos universal que la menor. Es sabido que, según la técnica lógica, se entiende por premisa *mayor* la que contiene el predicado de la conclusión, y por premisa *menor* la que contiene el sujeto. Y asimismo, la universalidad y particularidad o singularidad de las proposiciones se fija por la cuantificación *del sujeto* de las mismas. Pues bien, desde este punto de vista —que es el de la técnica lógica— las premisas de los modos *Darapti* y *Felapton* tienen el mismo grado de universalidad; la del primero, del mismo signo, la del segundo, de signo opuesto. Y las mayores de los modos *Disamis* y *Bocardo* alcanzan sólo un nivel de universalidad inferior al de sus menores respectivas; la del primero del mismo signo, la del segundo, de signo opuesto.

Es cierto que el predicado de las premisas de tales modos silogísticos es más universal en una que en otra; pero esto es indiferente respecto a la universalidad de las proposiciones, la cual se determina, como es sabido, por la cuantificación del sujeto, no del predicado. Por lo demás, en esos mismos modos el predicado de las menores es más universal que el de las mayores.

Considero que este *lapsus* mental del autor fue debido seguramente a remitirse de pasada y de memoria al proceso silogístico, lo

un ejemplo (el segundo) en forma silogística cuya mayor, siendo de fe, analizada según las normas técnicas de la lógica usual, resulta no ser más universal que la menor de razón. Lo cual está, según entiendo, en desacuerdo con el comentario arriba transcrito. ¿Cómo justificaría el autor la corrección lógica de ese silogismo? Solamente dice que la menor es (y así suele ser muchas veces) «explicación del predicado de la mayor», pero no entra en el análisis lógico de su mecanismo. Este silogismo es del tipo del que propone Marín-Solá, del cual hablo en el párrafo siguiente.

cual le ha hecho tomar como norma universal lo que no es más que norma frecuente que se cumple en los modos silogísticos más directos.

Quizá haya contribuido también a la decepción la presencia del principio lógico *Dictum de omni; dictum de nullo*, el cual parece tener cierto poder para motorizar a uno en el sentido de atribuir la mayor universalidad a la mayor. Mas esto no es necesario, como nos lo prueban los modos silogísticos antes mencionados.

Mas, consignada esta deficiencia referente a la técnica lógica, pasemos a la deficiencia teológica, que es la que más nos interesa.

Esta la veo insinuarse ya cuando el autor deduce la importancia de la *mayor* de su universalidad, de modo que mientras más universal sea más importante es. Es cierto que la universalidad es la clave lógica del raciocinio. Es cierto también que en el proceso deductivo teológico la mayor es más importante que la menor. Ahora bien, que haya de ser la mayor más universal, ni universal siquiera en grado mínimo, es otro asunto. Entiendo que en lógica pura, la importancia que se le puede atribuir a la mayor no es en razón de su mayor universalidad, sino de contener el predicado de la conclusión.

Pero donde entiendo que el autor se desorienta completamente en el orden teológico es al admitir que en los razonamientos teológicos en que interviene una premisa de razón ésta puede ser mayor y, por tanto, la menor de fe⁹. Entiendo que esta apreciación es incompatible con el sentido y espíritu de la teología.

Es incompatible, a mi entender, porque si la mayor (que el autor dice expresamente que ha de ser siempre más universal y por ello más importante que la menor) es de razón y la menor (menos universal y por ello menos importante) de fe, entonces el razonamiento no es teológico, sino de cualquier otra ciencia humana o «filosófica»¹⁰. La menor de fe se subsumiría de la mayor de razón

⁹ Una capital aclaración de términos. Se estila entre los escolásticos el hablar de «proposición de fe» y de «proposición de razón», de «premisas de fe» y de «premisas de razón», de «mayores de fe» y de «menores de razón», etc. Son fórmulas de abreviatura excesiva. Al oír hablar de «proposiciones de fe», por ejemplo, no se ha de entender que se trata necesariamente de proposiciones que expresan dogmas que haya que creer o verdades contenidas de modo inmediato y literalmente en el depósito de la Revelación. La expresión quiere decir que se trata de verdades que se hallan en el depósito de la Revelación o de verdades originarias de ella de modo más o menos mediato. «Proposiciones de razón» son las verdades de evidencia natural, sean inmediatamente evidentes o evidentes de modo mediato en cuanto que son originarias de las anteriores. No puedo precisar desde cuándo data tal modo de hablar, pero entiendo que es inadecuado y, en gracia a la claridad expresiva, se debería inutilizar y sustituir por otro más ajustado y conforme.

¹⁰ Desde que nació la teología sagrada en el siglo XIII hasta que se comenzaron a considerar «las ciencias» como cosa distinta de la «filosofía», toda

como un caso de ella entre otros, con lo cual quedaría la verdad de fe, es decir, a la que asentimos por acto de aceptación basado en la autoridad divina, subordinada y condicionada por la verdad de razón expresada por la mayor, cuya garantía es la evidencia personal que de ella poseemos; y así, resultaría desvirtuada. Con esto tendríamos ya funcionando la teología entendida como *filosofía o metafísica aplicada a la fe*; noción adulterada de la teología, pues se subordina el contenido de la fe al de la razón, lo cual es un contrasentido radical en teología, completamente inaceptable.

De que la mayor sea de razón y la menor de fe, creo que no se sigue simplemente que la conclusión esté más alejada de la revelación divina, como el autor dice, sino que está completamente fuera de ella.

Entiendo que, en teología, la premisa mayor de cualquier silogismo siempre tiene que ser de fe, es decir, ha de estar respaldada, de modo mediato o inmediato, no por una evidencia racional, sino por la palabra de Dios. En otros términos, no ha de ser una noción, teorema o principio pertenecientes a la experiencia común o a las ciencias humanas, sino un enunciado perteneciente, de uno u otro modo, a la revelación. Y esto, indiferentemente de si ese enunciado es universal, particular o singular cuando la premisa menor es de razón y universal. Esto exige la misma naturaleza epistemológica de la teología.

Podría intentarse justificar la superposición del enunciado de razón recurriendo al principio ambrosiano: «toda verdad, dígala quien la diga, procede del Espíritu Santo», modelada por santo Tomás así: «Lo que no se opone a la Sagrada Escritura es una verdad del Espíritu Santo»¹¹. Pero éste sería un recurso demasiado flojo, pues la verdad de estas sentencias no anula la distinción entre

ciencia que no fuese «teología» era «filosofía». La teología sagrada era la «ciencia divina» y las demás eran «filosofía». Por ello, «filosofía» era equivalente a «ciencia humana», que contenía en sí una diversidad de ciencias humanas. Y por ello también a Santo Tomás igual le daba decir «ciencias humanas» que «ciencias filosóficas» que «filosofía» (cf. *Sum. Theol.* I, 1, 5, sed contra y ad 2; I, 1, 8, ad 2; *In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 3. Ete.); y este alcance tienen sus expresiones cuando contraponen lo «teológico» a lo «filosófico».

Hoy día, sin embargo, si no se adelanta o lleva adjunta la explicación, resulta inadecuado el contraponer lo «filosófico» a lo «teológico», y se presta a confusión.

Sirva esta nota de aclaración al texto del que cuelga y de antecedente explicativo del sentido concreto que tienen las contraposiciones que en más de una ocasión haré entre elementos teológicos y filosóficos. Pues a veces es necesario contraponer a la teología todas las demás ciencias *per modum unius*, y el procedimiento más a mano es llamarlas «filosofía» en el sentido lato que acabo de apuntar, es decir, como equivalente de «ciencias humanas».

¹¹ SAN AMBROSIO, *In Epist. ad Cor.*, c. XII, ML 17, 258. Cf. SANTO TOMÁS, *De Pot.*, q. 4, a. 1.

la teología y la filosofía o las ciencias humanas; por lo menos en santo Tomás mismo, cuyo destino histórico fue precisamente esclarecer esa distinción y fijar su sentido.

La teología parte de un escalafón axiológico o de enunciados que es inquebrantable bajo pena de aniquilarse a sí misma; y éste impone determinadas modulaciones en la técnica del raciocinio. Una de ellas, la arriba apuntada. Con ello ya se entrevé que la técnica mental teológica no se reduce a *la lógica aplicada a la teología*.

Lo que hoy llamamos «filosofía» tiene su técnica mental; las que llamamos «ciencias» tienen la suya, que hasta cierto punto es aplicación de la lógica filosófica y de ahí en adelante es ulterior desarrollo de puntos que en esa lógica estaban nada más que en embrión. La teología tiene también su técnica mental, pero ésta no se limita a ser una simple aplicación o un simple desarrollo de la técnica lógica usual, sino que parte de cánones distintos que en mayor o menor grado presionan sobre la lógica usual y la matizan, reajustan o reforman convenientemente. Uno de ellos, quizá el capital, es que en teología, al revés que en filosofía y demás ciencias humanas, lo que decide de modo radical no es la evidencia, sino la autoridad. No ciertamente la autoridad humana, sino la divina. La autoridad humana está por debajo de la evidencia humana, pero ésta se encuentra muy por debajo de la autoridad divina. De donde, en el proceso lógico-teológico, las premisas de autoridad divina o derivadas de ella tienen una importancia superior a las de evidencia humana, aun cuando éstas sean enunciados universales y aquéllas singulares. Y ello trae sus peculiaridades formales en orden a la estructuración del silogismo teológico.

En conclusión, no es que afirme yo que el P. Garrigou-Lagrange careciese de una percepción general exacta de la naturaleza, espíritu y sentido de la ciencia teológica. Que la tuvo lo demuestran diversos pasajes de sus obras¹². Lo único que digo es que, en punto a la técnica de la estructuración detallada del raciocinio teológico¹³, se ha dejado llevar inercialmente —a mi entender— por el recuerdo (y éste inexacto) de la lógica aprendida y se ha limitado a aplicar esa técnica lógica, pasándole inadvertido que la naturaleza epistemológica de la teología por él mismo defendida ejerce unas determinadas formas de presión sobre la técnica lógica usual.

Lo que he llamado sumisión rutinaria o inercial a la técnica lógica es seguramente poso y residuo del modo de proceder que se

¹² V. gr., a. «thomisme» en DTC, t. XV, cols. 847-853. *De Revelatione*, 4.^a edic., Romae 1945, vol. I, págs. 22-24, 33-37.

¹³ Sobre la cual no ha determinado, al hablar del método de la teología, más que las generalidades: 1) que procede principalmente *ex auctoritate*; 2) que procede de modo analógico analítico-sintético (*De Revelatione*, 4.^a edic. Romae 1945, págs. 33-37).

ha venido estilando en teología desde siempre. En efecto, cuando en el raciocinio teológico interviene una premisa «filosófica», los autores no han tenido el esmero de localizarla técnicamente en el lugar mental y según el modo mental exigido por la naturaleza del proceso teológico. Si se trataba de una proposición universal, con total despreocupación —y sintonizando con lo que ocurre frecuentemente en la lógica usual— la plantifican en primer puesto concediéndola categoría de premisa mayor.

Es una costumbre inveterada. Es el modo corriente de comportarse en tales casos los manualistas al ofrecer las pruebas *ex ratione*. Es el modo como ha procedido cuando le ha venido a mano, por ejemplo, S. Capponi della Porretta en sus *Elucidationes formales in Summam Theologiae S. Thomae*, en que se le ocurrió poner la *Suma Teológica* en silogismos. Es como ha procedido también, con cierta frecuencia no controlada, el mismo santo Tomás. Este modo consiste en ofrecer los elementos silogísticos según el orden siguiente: premisa de carácter universal, premisa de carácter menos universal, conclusión.

Si se busca la raíz de esta constante, creo que se puede encontrar en que es una de las maneras más espontáneas y connaturales de desenvolvernos en nuestros procesos mentales. Es la que se cumple en todos los modos de la primera figura silogística. La inversa (primero la premisa o premisas de carácter menos universal, y después las de carácter más universal) tiene cumplimiento espontáneo solamente en el procedimiento llamado «Sorites aristotélico».

Se comprende, pues, que uno tienda a configurar los razonamientos adelantando al primer lugar la premisa más universal. Pero esto no quiere decir que ella haya de ser, sin más, la mayor, ni en lógica usual ni mucho menos en teología. En lógica es mayor la premisa que incluye el predicado de la conclusión. En teología ha de ser mayor la que expresa un contenido revelado u originario de lo revelado.

¿Y si ésta no incluye el predicado de la conclusión? Desde el punto de vista de la lógica usual, el proceso silogístico será incorrecto y, en consecuencia, inválido. ¿Se ve obligada la teología a reconocer esa invalidez, o más bien logra convalidarlo en virtud de otra técnica distinta de la que le ofrece la lógica usual?

Si hemos de decidirnos a proceder en las argumentaciones teológicas no a la deriva, sino según el rigor formal que exige el conocimiento científico, creo que no hay más remedio que decir que sí. Puesto que la teología no puede ceder ante las exigencias técnicas de la lógica conocida y usual que se oponen a su naturaleza epistemológica, es necesario que siga otras, pues de lo contrario no será ciencia. Y, si la contextura detallada de la técnica teológica no ha sido conocida hasta ahora, es muy conveniente y beneficioso para la

teología el que se investigue, pues ello permitirá tenerla en cuenta y así guardar fidelidad en todo momento a la naturaleza epistemológica de la teología y a la vez proceder en ésta con plena seguridad.

3.—UNA MUESTRA DE INFIDELIDAD A LA TÉCNICA LÓGICA POR FIDELIDAD A LA NATURALEZA DEL RACIOCINIO TEOLÓGICO.

Esta vez es el teólogo F. Marín-Sola. Este autor dice y repite insistentemente que la premisa mayor de todo silogismo teológico ha de ser de fe¹⁴, o sea, originaria de la revelación, no de la razón natural¹⁵. El que en todo silogismo teológico en que entra una premisa natural no pueda ser premisa mayor sino la de fe, es como un estribillo constante en toda su obra *La evolución homogénea del dogma católico*.

Me complace esta comprobación porque, a lo que entiendo, ello revela tener muy metido en el alma el sentido de la teología, a la vez que el mérito de ser consecuente con él al tratar de esquematizar de modo riguroso y técnico la «contextura del raciocinio teológico»¹⁶. Lo cual considero que es un gran mérito que no se encuentra frecuentemente en los teólogos.

Pero ocurre que quien tiene la última palabra en cuestión de tecnicificación del raciocinio —sea teológico o no—, mientras no sea suplantada por otra técnica, es la lógica.

Ahora bien, si consideramos a la luz de la técnica lógica lo que dice a propósito de la contextura del raciocinio teológico pretendiendo salvar la primacía de la premisa de fe, descubrimos una serie de incoherencias y contrasentidos completamente inadmisibles.

Comienza por proponer como «modelo» este raciocinio teológico:

«Dios es omnímodamente inmutable (mayor de fe)

Lo omnímodamente inmutable es eterno (menor de razón)

Dios es eterno (conclusión teológica)¹⁷.»

Después, basado en el silogismo modelo que previamente ha dado, esquematiza el proceso de todo raciocinio teológico auténtico según la fórmula siguiente:

¹⁴ Véase lo dicho en la nota 9.

¹⁵ MARÍN-SOLA, F.: *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid-Valencia, BAC, 1952. V. gr., pág. 183, ejemplos de las págs. 212-213, 219, 220, 221, 222-224, 227. En la pág. 246, al comenzar el análisis de la contextura del raciocinio teológico, dice tan sólo que una premisa es de fe y la otra puede ser de razón. Pero posteriormente concreta, de nuevo, que la mayor tiene que ser de fe (págs. 248, 249, 252-253, 388, etc., etc.).

¹⁶ *Ob. cit.*, pág. 245.

¹⁷ *Ibid.*, pág. 247.

«A = B (mayor de fe)
 B = C (menor inclusiva [de fe o de razón])
 A = C (conclusión teológica)^{18.}»

Y en el comentario a cada uno de los elementos del raciocinio teológico modelo, dice entre otras cosas:

«COROLARIO INOLVIDABLE.—El predicado de la premisa de razón es la misma realidad, u objeto, o cosa que el sujeto: es la *esencia misma* del sujeto.

EL TÉRMINO MEDIO.—Nótese... (y esto unido con el corolario anterior forma lo esencial, lo grande, lo sublime, lo *divino* de la teología)¹⁹, que el sujeto de la menor es el predicado mismo de la mayor, el predicado mismo de la verdad de fe, una de las dos ideas formalmente reveladas; que el término medio de la teología es *formalmente revelado* e iluminado por la luz revelada; que ¡es de fe!

Para cualquiera que sepa lo que término *medio* significa en el razonamiento, para cualquiera que sepa lo que es *homogeneidad objetiva*, no hacía falta añadir una palabra más.

EL TÉRMINO MENOR (o predicado de la menor, que es el predicado mismo de la conclusión y, por tanto, que es la *conclusión* y la ciencia teológica) *se identifica realmente con el término medio, y el término medio es la idea misma revelada*^{20.}»

En el silogismo modelo, en su esquema y en los detalles de este pasaje-comentario abundan las incoherencias y contrasentidos, si se los somete a la crítica que de ellos se puede hacer desde la lógica usual. Veamos:

1) Primeramente, el considerar la primera premisa del silogismo modelo como *mayor* no encuentra justificación posible dentro de la técnica lógica usual, pues ésta dicta que sólo el modo *Disamis* de la tercera figura (o el *Dimatis* de la primera indirecta) admite que la mayor sea singular o particular afirmativa. Ahora

¹⁸ *Ibid.*, pág. 253. Transformados los signos que emplea el autor en los signos usuales en lógica, resulta: S = M

$$M = P$$

$$S = P$$

Da la impresión (digo esto porque él no se detiene en tales reflexiones lógicas) de que ésta es la única «figura» silogística que el autor admite en teología. ¿Y los modos dentro de ella? El autor parece no excluirlos, pero no detalla.

¹⁹ Dos páginas antes había dicho: «Nótese, ante todo, cómo el *sujeto* de la conclusión es el sujeto mismo de la premisa *de fe*. Esto, expresa o tácitamente, tiene que verificarse siempre» (pág. 248).

²⁰ *Ibid.*, pág. 250. Todos los subrayados son del texto.

bien, el silogismo modelo a que el autor se refiere no es de la tercera figura.

2) La figura en que esquematiza el proceso del raciocinio teológico extrañamente no es ninguna de las figuras de la lógica usual. Ni la primera directa, ni la primera indirecta o cuarta, ni mucho menos la segunda o la tercera. Véanse y compárense:

| 1. ^a dir. | 1. ^a indir. | 2. ^a | 3. ^a | Marín-Sola |
|----------------------|------------------------|-----------------|-----------------|------------|
| M - P | P - M | P - M | M - P | S - M |
| S - M | M - S | S - M | M - S | M - P |
| S - P | S - P | S - P | S - P | S - P |

A la que más se aproxima es a la primera directa (permutadas o intercambiadas las premisas), o a la primera indirecta (que yo he presentado permutadas las premisas siguiendo el criterio lógico general de poner la premisa mayor en primer lugar) pero todos los elementos de sus premisas intercambiados.

Dije antes en nota que parece no excluir el autor que tal figura admita variedad de modos, aunque no detalla. Pero ¡curioso y extraño! el ejemplo modelo, sobre el que ha configurado la fórmula —el cual evidentemente es uno de ellos— no entra en ninguno de los modos de la primera figura directa ni de la segunda. Los únicos modos que le cuadrarían a tal ejemplo serían el *Dimatis* (el tradicional *Dabitis*) de la primera indirecta y el *Disamis* de la tercera. Pero los esquemas de éstas, como hemos visto, son distintos del que nos ha ofrecido el autor.

3) En el comentario nos dice: «Nótese... que [en el silogismo modelo] el sujeto de la menor es el predicado mismo de la mayor». Esto va contra la lógica usual, que dice precisamente que el predicado de la mayor sólo puede ser sujeto de la menor a condición de que el sujeto de aquélla venga a ser el predicado de la conclusión (es el proceso de la primera figura indirecta); condición que no se cumple en este caso.

4) Afirma el autor que el predicado de la mayor del silogismo modelo es el término «medio». Y así ocurre efectivamente en el silogismo modelo, pero contra la lógica usual que dice que tendría que ser el término «mayor», pues por él se identifica a la premisa mayor y se la denomina «mayor».

5) Advierte también que «el término menor (o predicado de la menor...)». Expresión a la que no encuentro justificación en la lógica usual, la cual dice que el término menor es el que vendrá a hacer de sujeto en la conclusión, que, en el silogismo modelo, es Dios, el cual precisamente no aparece en la que el autor considera como menor.

6) Hace observar también que «el término menor (o predicado de la menor, que es el predicado mismo de la conclusión...)». Contra la lógica usual, que dice que el término menor es precisamente el sujeto de la conclusión.

Estos son los reparos que la técnica lógica en uso presenta a la contextura del raciocinio teológico propuesta por el autor. Seguramente que éste no los tuvo presentes, pues de lo contrario no se hubiera limitado a describir la contextura de tal raciocinio como lo ha hecho, sino que se hubiese detenido a justificarla frente a tales reparos, procedentes nada menos que de la técnica lógica misma.

Parece que el autor tenía fija la atención en el sentido de la teología y en el contenido del proceso racional teológico y, absorbido totalmente por ello, no reflexionó sobre los descomedimientos que propinaba, al mismo tiempo, a la técnica lógica usual.

Por otra parte, adivino que el autor no se hubiese sometido a las reclamaciones de la lógica usual, aun en el supuesto de que se hubiese percatado de ellas. Pero en este supuesto hubiese tenido que justificar su actitud antilógica, pues en el mundo intelectual no vale revelarse contra lo que la razón dicta, y más si está protegida por la lógica; es preciso e inevitable dar razón de tal actitud, al parecer, irracional.

De hecho, ahí tiene el lector los desafueros contra los cánones de la lógica, sin justificación adjunta, que reclaman urgentemente corrección o justificación, ya que se trata de un hecho grave, de máxima responsabilidad científica.

¿Es posible lograr su justificación? Entiendo que sí, pero comenzando por poner a la vista la técnica mental que rige los procesos teológicos y poniendo en claro que la lógica usual no puede tener un cumplimiento exacto en ellos por insuficiencia de sí misma.

4.—EL PROBLEMA GENERAL DEL EMPLEO DE LA LÓGICA USUAL EN TEOLOGÍA.

Las muestras que acabo de ofrecer confirman el realismo del doble peligro anunciado: el de someter injustamente la teología a los cánones de la lógica, o el quedarse la teología sin técnica mental al no someterse a ella y no sustituirla por otra.

La función instrumental de la lógica usual en teología, que en un principio parecía quizá tan aceptable, ya que inclinaba a pensar que se trataba nada más que de *una simple aplicación* directa y sin complicaciones de los mecanismos lógicos a las materias teológicas, ha venido resultando altamente complicada y se nos está transformando en un verdadero enredo que pide ser desenredado para beneficio, sobre todo, de la teología, que es la que —si ha de

ser un saber riguroso— necesita poseer una técnica mental apropiada para guiarse por ella con seguridad, acierto y eficacia, sin perder su sentido y espíritu fundamental.

En determinados momentos, quizá haya dado la impresión de que estamos metidos en un drama fuerte de carácter eliminatorio. ¿No parece que la lógica usual, en nombre propio y, por tanto, del rigor que caracteriza a la técnica mental de la que es teorización, tienta a negar radicalmente el carácter de ciencia o conocimiento riguroso a la teología, alegando que no se concibe un conocimiento científico propiamente tal que conculque las leyes lógicas?

Pero en este momento es cuando salto yo a la arena para defender a la teología en nombre de la teoría de la ciencia y recordarle a la lógica que ella es una ciencia normativa mental que ha de comenzar por reconocer su área o recinto propio y, por tanto, su limitación, la base de la cual está, ante todo, en definir el campo de conocimientos sobre los que la lógica misma ha de funcionar correctamente; para recordarle, además, que ella, cuando funciona, funciona siempre al servicio de una determinada ciencia cuya existencia y legitimidad no le toca a ella impugnar o defender, sino suponer o, todo lo más, registrar. En resumen: salto a defender a la teología por encima de cuantos inconvenientes presente la lógica usual basada en los ultrajes de que se considere objeto al ser puesta su técnica al servicio de aquélla.

Por otra parte, ¿no parece que la teología ultraja en determinados momentos a la lógica?

Así ocurre, efectivamente, en ocasiones, cuando se pretende acudir en teología a la lógica usual o se intenta enjuiciar los procesos de aquélla por la simple aplicación de los cánones de ésta.

Mas en este momento siento la necesidad de defender los derechos de la lógica en uso. La lógica es una técnica mental cuyo valor no es posible desconocer y mucho menos negar, ni en nombre de la teología ni de nadie, ya que es una técnica científicamente justificada. Lo único que sí es posible, conveniente y hasta necesario para evitar complicaciones es contar con los límites dentro de los cuales se ha de utilizar esa técnica, lo que equivale a declarar el ámbito de conocimientos para el que es válida.

Por lo demás, el problema estricto que tiene planteado la teología en este punto no es el de reconocer o negar el valor de la técnica lógica como tal, sino el de si esa técnica es apropiada o no — hasta qué punto— para ella, para la teología; si es o no — hasta qué punto— instrumento adecuado para utilizarlo en el discurso teológico y, consiguientemente, si puede constituir de por sí punto de apoyo para enjuiciar desde él la corrección o incorrección de los procesos teológicos. Sobre esto pueden ayudar a decidir las sugerencias siguientes.

La lógica ha establecido la técnica del pensamiento operando sobre nuestro mismo pensamiento. En primer lugar, la observación analítica descubre la existencia de elementos universales y singulares, abstractos y concretos, específicos y genéricos en forma muy variada, unívocos y análogos, categoriales y trascendentales; encuentra la divisibilidad de los conceptos, la convertibilidad de las proposiciones, clases diversas del raciocinio, etc., etc. A base del estudio de estos datos, alza las respectivas síntesis que son las leyes por que se rige el dinamismo mental y logra alcanzar así la síntesis completa que es la técnica lógica del pensamiento.

¿Qué derecho asiste a emplear esta técnica lógica en teología? ¿No significa ello el despropósito de disponerse a someter a un tratamiento normativo inadecuado la temática misma de la teología? Porque ocurre que la vendimia analítica de datos mentales sobre los que se alza la técnica lógica se refieren a nuestro pensamiento, mientras que el pensamiento básico de la teología —el que recibimos en la Revelación no es nuestro, sino de Dios. Los conceptos, juicios y raciocinios que serían el objeto del análisis y la base de la aplicación de la técnica lógica al proceso teológico son elementos que Dios nos ofrece como actos suyos, no nuestros.

En orden a justificar el empleo de la lógica usual en teología, puede pensarse que la observación analítica descubre en la Revelación los elementos mentales que encontramos en el análisis de nuestro propio pensamiento: conceptos los más variados e incluidos en proposiciones enunciativas, y éstas estructuradas de modo idéntico al de las que nosotros estructuramos por cuenta propia en nuestra actividad mental.

Puede pensarse que en el mismo depósito de la Revelación no faltan raciocinios en los que se observa un comportamiento entre las proposiciones que los integran idéntico al de las proposiciones que integran los raciocinios tecnificados por la lógica usual.

En resumen: puede pensarse que así como sobre el análisis de los elementos de nuestro pensamiento Aristóteles alzó la técnica del pensamiento que llamamos lógica, así sobre un análisis parejo de los elementos de la Revelación se puede alzar con suficiente fundamento, si no la lógica, sí al menos una teoría que justifique el uso de la técnica del raciocinio personal en materia de los datos revelados. Teoría que vendría a coincidir y confirmar la aristotélica.

De este modo, podría decirse que la lógica que usa el teólogo no es en modo alguno una aplicación de la lógica aristotélica, sino una especie de *lógica bíblica*, por más que resultase ser confirmación de la *lógica filosófica* aristotélica²¹. Esta *lógica bíblica* sería

²¹ Hay que advertir que la teología no sólo recibe los elementos de la Biblia, sino de la Tradición, v. gr., de los Concilios. Y éstos, que han tenido

una técnica mental que tendría otro abolengo; no sería fruto del análisis de nuestro pensamiento, sino del análisis del pensamiento mediante el cual se nos notifica el contenido de la Revelación. Con ello quedaría superado el anterior inconveniente de utilizar en teología una técnica mental que se consideraría inadecuada por estar alzada ella misma sobre la observación analítica del comportamiento de la mente en su desenvolvimiento natural y espontáneo, pero no en el pensamiento bíblico.

No es tarea para ahora el efectuar un análisis empírico de los datos y modos de proceder mental que podríamos encontrar en la Revelación recibida, en orden a averiguar hasta qué punto se confirma la lógica aristotélica. Un examen en tal sentido nos llevaría a hallazgos tan interesantes como éste de *Rom.* 10, 14-17: «¿Cómo invocarán a aquél en quien no han creído? Y, ¿cómo creerán sin haber oído de El? Y, ¿cómo predicarán si no son enviados?... Por consiguiente, la fe es por la predicación, y la predicación por la palabra de Cristo». Pero ese mismo examen nos colocaría en momentos dramáticos como el que encontramos en *I Cor.* 15. Dice la lógica aristotélica: Los muertos no resucitan; Cristo murió; Luego Cristo no resucitó (vs. 13-16). Pero dice la técnica teológica: Cristo murió; Cristo resucitó; Luego los muertos resucitan (v. 12). Y también: Cristo resucitó; Luego todos resucitaremos (vs. 17-20).

En todo lo cual se vislumbra que el proceder mental teológico no siempre confirma al lógico, sino que sigue modos propios, desconocidos por la lógica usual.

Mas, por otra parte, la legitimidad o no legitimidad del empleo de la técnica lógica usual en teología no depende propiamente, en definitiva, de que el análisis de las fórmulas mentales que son el vehículo de la Revelación recibida confirme o no tal técnica por funcionar ya ésta en ella o no. No se trata propiamente de efectuar un estudio empírico sobre las fórmulas mentales empleadas en la revelación recibida, en orden a averiguar por esa vía empírica qué fórmulas mentales son empleadas en ella y definir así la que se podría llamar «lógica concreta bíblica». Este estudio sería labor positiva de carácter exegético, de gran utilidad, sin duda, pero al margen —o mejor, previa— a nuestro asunto.

Además, sin negar que la Revelación haya sido para todos los hombres, hay que reconocer que los destinatarios inmediatos fueron los judíos y los primeros cristianos, y por ello no se puede olvidar que *el modo mental* de la revelación está matizado de ordinario en consideración al modo mental peculiar de esos primeros destinatarios. Por ello encontramos, por ejemplo, muy usado el tipo de razo-

lugar a lo largo de la Historia, han procedido, en mayor o menor grado, en consonancia con la época.

namiento ejemplificador, más exacto aún, parabólico, completamente marginal en la técnica lógica usual. Por otra parte, la Revelación fue hecha a través de determinados hombres (los hagiógrafos) que matizaban, por su parte, al unísono con su modo de ser.

Pero, como digo, no se trata de esto, aunque esto la teología ha de tenerlo muy en cuenta como técnica *positiva* para percibir con exactitud y fidelidad los datos de la Revelación.

El problema está centrado en el punto siguiente: si nos es lícito a nosotros, para quienes fue dada también la Revelación pero que no matizamos mentalmente como los destinatarios inmediatos, el manipular los datos revelados mediante la técnica mental llamada lógica.

Aristóteles teorizó en gran escala el modo de proceder el pensamiento humano, resultando con ello, por una parte, la ciencia llamada lógica y, por otra, la técnica rigurosa consiguiente, llamada también así. ¿Admite la revelación que hemos recibido de Dios el ser sometida a una manipulación técnica-lógica en orden a elevar sobre ella una visión sintética lo más perfilada posible del contenido de esa Revelación que Dios nos ha facilitado?

Esto plantea la crisis no a la Revelación, sino a la teología, a la síntesis científica que nosotros intentamos elevar sobre los datos de la Revelación recibida en orden a la máxima comprensión posible de los mismos y a ponerlos en función de nuestra vida concreta, de la que han de ser guías tanto en el orden intelectual como en el moral.

El problema concreto, pues, se nos plantea a nosotros a quienes, encontrándonos con la técnica lógica constituida y objetivamente válida, se nos ocurre utilizarla al servicio de una mayor comprensión de la Revelación recibida y, a las puertas de su utilización, nos preguntamos si nos es legítimo hacerlo o es, por el contrario, un despropósito estructurar sobre los datos revelados una síntesis dirigida y garantizada por el rigor de la técnica lógica usual.

Repito insinuaciones adelantadas al principio: puede pensarse en el intento de una síntesis lógico-teológica en la que se manipulen solamente elementos extraídos de la Revelación o deducidos exclusivamente de ella. Puede pensarse también en una síntesis a la que se incorporen con carácter subsidiario elementos filosóficos. Pero, en uno y otro caso, si la síntesis ha de ser científica, rigurosa y exigente, se plantea ineludiblemente el problema del empleo de la lógica en ella, ya que ésta se nos presenta como la poseedora de la clave del pensamiento riguroso, exigente, científico.

¿Es acertado, por último, el recurrir a la lógica usual para estructurar al dictado suyo la síntesis teológica?

Entiendo que esta lógica ofrece una técnica al efecto inadecuada, en ocasiones insuficiente y en ocasiones contraindicada. Y la clave

general de esta apreciación se encuentra en que, en teología, la *autoridad divina* funciona de modo positivo e intrínseco con un valor superior al de la *razón humana* ²².

Esto quiere decir ya de por sí que, en teología, la razón misma funciona no de modo libre, independiente y autónomo —que es el modo de obrar que (más o menos) registró Aristóteles y está codificado en su lógica, que es la usual—, sino que funciona al servicio de la Revelación recibida, de la que ni Aristóteles ni su lógica se han hecho cargo.

Pues bien, esta exigencia capital es la fuente de donde fluyen todas las inconveniencias —en materia de conceptos, juicios y raciocinios— que presenta el empleo de la lógica usual en teología.

Sería excesivo el detenerme a detallar ahora estas inconveniencias a las que aquí no he hecho más que aludir. No me faltará ocasión de recogerlas en una serie de estudios en los que detallaré la presión que ejerce la naturaleza epistemológica de la teología sobre la técnica mental que nos brinda la lógica usual.

ISACIO PÉREZ FERNÁNDEZ, O.P.

Estudio General Dominicano. Torrente (Valencia).

²² En filosofía sólo funciona de modo negativo, o de modo positivo extrínseco, es decir, orientador desde fuera.