

XIX SEMANA ESPAÑOLA DE TEOLOGIA (18-23 septiembre 1959)

El 18 del pasado mes de septiembre, en la sede del Instituto «Francisco Suárez», inauguraba el Excmo. Sr. Patriarca de las Indias Occidentales y Obispo de Madrid-Alcalá, con unas palabras de salutación a los semanistas, los trabajos de la XIX Semana Española de Teología. El tema central señalado para este año, del que se ocuparon las ponencias principales, era *Problemas en torno a la fe*. Junto a estas ponencias, hubo también una serie de comunicaciones de tema libre. Como en años anteriores, las sesiones de la mañana estuvieron dedicadas a la lectura de ponencias y comunicaciones, mientras que las de la tarde se reservaron a la discusión de los trabajos de la mañana.

A. PONENCIAS SOBRE EL TEMA CENTRAL

El P. DOMICIANO FERNÁNDEZ, C. M. F., Profesor en el Colegio Mayor de su Congregación en Zafra, disertó sobre la *Necesidad de la fe para la justificación según los Concilios Tridentino y Vaticano*. Dos son los pasajes en que Trento habló de la necesidad de la fe para la justificación: cc. 7 y 8 de la sesión 6.^a (D. 799 y 801); también el Concilio Vaticano en dos ocasiones afirma esta necesidad (D. 1789 y 1793), usando en ambas (con respecto a D. 1793, lo hizo notar expresamente el Relator Martín CL. 7, 178) las mismas palabras de Trento. Esto plantea, sin embargo, según el P. Fernández, un arduo problema de interpretación. Para él, es claro que cuando el Vaticano afirma la necesidad de la fe para la justificación se refiere a la virtud de la fe y no al acto de fe. De la virtud y no del acto se trata ciertamente en D. 1789, según la declaración del Relator Martín (CL. 7, 170) al rechazar la enmienda propuesta por el Obispo de Urgel («loco: virtutem, dicatur assensum», *Emendatio 17*, CL. 157). Tampoco en D. 1793 se intentó definir la necesidad del acto de fe para la justificación. El Relator afirmó que es falso que sea para todos necesario un acto de fe católica para justificarse (CL. 7, 178; cf. también col. 177). Supuesta esta interpretación del Vaticano, ¿cómo deberán conciliarse sus afirmaciones con las de Trento? Generalmente se cree que los pasajes tridentinos sobre la materia deben entenderse del acto de fe; puede verse, p. e., la explicación que hace S. HARENT y los motivos en que la apoya (*Infidèles*: DTC. 7, 1772-1779). Sin embargo, el P. Fernández cree que tal interpretación no puede probarse. Según él, el c. 7 de la sesión 6.^a de Trento trataría de la virtud, no del acto: la frase es universal («sine qua nulli unquam contigit iustificatio» D. 799); pero es claro que los niños se justifican sin acto de fe; luego no puede tratarse del acto, sino de la virtud, sin la cual es verdad que ni los niños se justifican; ni se diga que este capítulo se refiere a solos los adultos, pues las causas de la justificación de que se habla en el contexto (final y formal) son causas con respecto a toda

justificación tanto de adultos como de niños; por otra parte, el Vaticano cita a Trento hablando de la virtud, no del acto. En cuanto al cap. 8, cree el P. Fernándcz que también en él se habla del hábito y no del acto: la universalidad de las expresiones es tal que —como ya antes en el cap. 7— no parece puedan aplicarse al acto; tanto más que habría que explicar el cap. 8 en el mismo sentido del 7. La ponencia fué conducida con una innegable fuerza dialéctica. En ella demostró el P. Fernández un notable conocimiento de los Concilios Tridentino y Vaticano. Se comprende también fácilmente la transcendencia de su posición: supuesta esta interpretación, la tesis de la necesidad de medio del acto de fe para la justificación de los adultos carecería de su más sólida base de magisterio eclesiástico; con ello podría tal vez plantearse con menos gravedad el problema angustioso de la salvación de los infieles. Sin embargo, las conclusiones del P. Fernández suscitaron entre los semanistas no pocas reservas. En cuanto a Trento, todo el problema se centra en la interpretación del cap. 7 y en él a si se está hablando de solos los adultos o también de los niños. Y en este punto la respuesta tiene que ser desfavorable a la interpretación del P. Fernández: ya el 30 de junio de 1546 los legados proponen la materia de la justificación como «De iustificacione adultorum» (CTr. 5, 281), sin que esta perspectiva haya sido abandonada nunca en la preparación del Decreto definitivo. El mismo texto del cap. 7 demuestra la permanencia de esta perspectiva de justificación de adultos: «Hanc dispositionem seu praeparationem [de la que ha hablado el cap. 6 D. 798] iustificatio ipsa consequitur... [...] Huius iustificationis causae sunt...» (D. 799). Se trata, por tanto, de aquella justificación a la que precede la preparación descrita en el cap. 6, lo cual evidentemente no impide que las causas o algunas causas de esa justificación lo sean también de toda justificación. Más aún, la frase «sine qua nulli unquam contigit iustificatio» se enlaza con la expresión «sacramentum fidei», de la que Cervini explicó: «quia in aliis sacramentis non fit professio fidei, sed fides praesupponitur» (CTr. 5, 742); se está suponiendo el caso de un adulto que profesa su fe en el bautismo. Por último, si Trento hubiese hablado del hábito y no del acto e incluido en este capítulo a los niños, como interpreta el P. Fernández, habría resuelto infaliblemente la cuestión, dejada abierta por el Concilio Vienense (D. 483), de la infusión de los hábitos de las virtudes a los niños, lo que no puede suponerse fácilmente. Lo mismo debe decirse del cap. 8. La expresión «omnis iustificationis» (D 801), a la que el P. Fernández atribuía mucha importancia, se entendía en el Concilio restringida a toda justificación de adultos, como consta no sólo de que ésta es la perspectiva de toda la sesión, sino de las palabras con que Cervini la explica: «Ideo proposita verba videntur secundum consensum Ecclesiae, quia tam in dispositione, quam in instanti iustificationis, quam etiam in exercitatione et augmento semper fides est fundamentum et radix iustificationis; ideo dicitur *omnis*» (CTr. 5, 734). Personalmente tenemos también que hacer algunas reservas a la interpretación del Vaticano propuesta por el P. Fernández. Es verdad que a propósito del pasaje contenido en D. 1793 el Relator afirmó que sería falso afirmar «omnibus ad salutem necessarium esse actum fidei catholicae» (CL. 7, 178), pero la expresión «fe católica» en el Vaticano no es sinónima de fe divina sobrenatural. Precisamente la enmienda 54, a la que el Relator alude, da muy claramente el estado de la cuestión y explica el sentido de la corrección, que fué aceptada: «hac autem doctrina omnino tolleretur distinctio veritatum necessitate medii credendarum, et earum, quae credendae tantum sunt neces-

sitate praecepti. [...] Et ne confundatur officium amplectendi fidem christianam, quando nosci potest, cum fide necessaria necessitate medii» (CL. 7, 160); en otras palabras, se trataba de salvaguardar la posibilidad de salvarse fuera de la pertenencia *re* a la Iglesia por un acto de fe estricta (pero que no sería fe católica) en aquellas verdades (Dios existe y es remunerador), que son necesarias con necesidad de medio. En cuanto a D. 1789 no puede negarse que allí se habla de la virtud; pero dudáramos mucho de que el mero inciso «*quae humanae salutis initium est*» sea allí algo más que una manera de decir «fe saludable». La intención del Concilio era tratar de la necesidad de la fe no en este párrafo primero, sino en el quinto (cf. CL. 7, 167); por ello creemos que es al párrafo quinto (D. 1793) y no al primero (D. 1789) a donde hay que acudir para descubrir su mente en esta materia.

El P. MIGUEL NICOLAU, S. I., Profesor de la Facultad Teológica de Granada, tuvo una interesante ponencia, cuyo título era: *Función de la voluntad en orden a la certeza de la fe cristiana*. Su idea fundamental era: la voluntad no sólo tiene influjo en la existencia del acto de fe, sino también en su certeza; como en todos los demás casos de certeza libre, la voluntad no sólo saca al entendimiento de su indiferencia, sino que, apoyándose en la bondad y valores del motivo, puede imperar un grado superior de certeza. En el caso del motivo del acto de fe son muchos los valores que le acompañan (obsequio a Dios, necesidad para la salvación y para la santidad, etc.). Tras aludir al problema que esta doctrina suscita en las diversas teorías sobre el *analysis fidei*, pasó el P. Nicolau a estudiar el sentido de la proposición 19 de las condenadas por Inocencio XI el 4 de marzo de 1679 (D. 1169). Para su estudio recurrió, como era necesario, a la doctrina de Gil Estrix en su *Diatriba theologica*, de la que en último término está tomada la proposición. El P. Nicolau concluía que el influjo de la voluntad en la certeza del acto de fe es no sólo negativo, sino positivo, no sólo indirecto, sino directo, y eficiente de una certeza superior, interna al acto de fe (no extraña, como decía Estrix), aunque la voluntad realice ese influjo por razones de bondad, supuesta la certeza suficiente de los motivos intelectuales. En la sesión de la tarde se hizo notar que convendría haber examinado también si todo lo que el Ponente atribuía a un mero imperio de la voluntad no sería más bien un efecto de la gracia, que haría que el acto de fe tenga una certeza nueva, superior a toda certeza humana. El P. Nicolau respondió no haber querido tratar en su ponencia de elementos supraracionales y supranaturales. Sin embargo, tal vez hubiera sido necesario, pues de que se deba o no a la gracia, depende que se pueda o no atribuir la nueva y superior certeza al mero imperio de la voluntad, y por ello de este punto depende la validez de la conclusión del P. Nicolau. Es notable también que la doctrina que oponen a Estrix sus contemporáneos, y entre ellos los primeros comentaristas de las proposiciones condenadas, insiste en no haber aquél reconocido el papel de la gracia en este punto (cf. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, 2 edit., Louvain 1950, p. 97s). Mirada en su contexto histórico la condenación de la proposición 19, aunque en ella se hable sólo de la voluntad, debería tal vez ser entendida como mera condenación de que la certeza del acto de fe se conmensure a la certeza de los motivos de credibilidad y no pueda ser superior a ella, pero no como positiva determinación de si esa certeza superior se debe a la voluntad sola o más bien a la gracia.

Con el título *Fundamento y alcance de la sobrenaturalidad del acto de fe saludable*, D. RAMIRO LÓPEZ GALLEGO, Canónigo de Madrid y Jefe de la

Sección de Teología Dogmática del Instituto «Francisco Suárez», se ocupó de la sobrenaturalidad propia del acto de fe, poniendo en duda y negando que actos naturales y sobrenaturales difieran específicamente. Tal posición fué defendida por muchos teólogos anteriores a Trento. Se equivocaban, sin duda, al negar que la sobrenaturalidad de los actos saludables sea absoluta e intrínseca, pero no en afirmar que sea sólo un modo del acto. El Ponente insiste en que los adversarios de la teoría no prueban que la sobrenaturalidad de los actos no sea un modo, sino la esencia misma del acto sobrenatural. Su modo de argüir prácticamente procede o partiendo de que según las fuentes el acto sobrenatural no lo es sólo intrínseca y denominativamente, para concluir que lo es esencialmente y *quoad substantiam*, o de que la gracia santificante y las virtudes (las causas del acto) son sobrenaturales por su propia esencia, para concluir que también el acto sobrenatural (su efecto) debe serlo así. El primer modo de argumentar no advierte la posibilidad de una tercera posición intermedia. Y en cuanto al segundo modo, el Ponente insistió en que la causa del acto no es sólo la gracia o la virtud infusa, sino también la potencia natural; ésta sería causa eficiente activa del acto psicológico y la gracia del modo de sobrenaturalidad. Esta solución deberán admitirla los tomistas, si no quieren quitar toda actividad de la potencia en el acto sobrenatural o caer en la potencia obediencial activa. Con respecto a los molinistas, el Ponente atacó la idea de potencia obediencial activa: a dos causas, ¿no deberán corresponder dos efectos? Tanto más que no se ve con claridad que la potencia pueda concebirse como causa instrumental y subordinada al hábito sobrenatural. Como argumento positivo, el Ponente subrayaba el hecho de que la elevación del alma y la elevación de las potencias se hace por accidentes; ¿no debería decirse por analogía lo mismo de la elevación de los actos? ¿No sería, de lo contrario, la sobrenaturalidad del efecto superior a la sobrenaturalidad de la causa? En la discusión de la tarde se tuvo el buen sentido de no comenzar por el problema filosófico de la potencia obediencia! activa. Es ésta una noción filosófica difícil, a la que habrá que recurrir más bien si los datos positivos la exigen como explicación especulativa. Puesto así el problema, se insistió en si tal vez lo que las fuentes enseñan del acto de fe como conocimiento nuevo no implicará más bien un acto totalmente nuevo. Se insistió también en la dificultad de concebir accidentes realmente distintos de un acto de conocer: esta superposición de accidentes en el caso de actos psicológicos no es fácilmente concebible.

El P. ALVARO HUERGA, O. P., Profesor en el Teologado de Santa Cruz la Real de Granada, trató sobre la *Función específica que desempeñan la virtud sobrenatural de la fe y los dones infusos de entendimiento y ciencia con respecto al acto de fe*. Desarrollando la teología tomista de los dones, el P. Huerga explicó cómo los dones nos disponen a alcanzar nuestro fin sobrenatural, pero no bajo la dirección de la razón, sino regulados por una razón superior, la regla divina que los rige y guía. Los dones especulativos son entendimiento, sabiduría, ciencia y consejo. Al primero se debe la penetración de las verdades divinas; el juicio corresponde al don de sabiduría si se trata de cosas divinas y al de ciencia si de creadas; el de consejo trata más bien de cosas agibles. La correspondencia de los dones a las virtudes es relativa, pudiendo corresponder un don a varias virtudes. Así el de sabiduría corresponde a la caridad y, sin embargo, por su carácter intelectual influye mucho en la fe. Los cuatro dones intelectuales se dirigen al conocimiento sobrenatural; dan un conocimiento afectivo, experimental, *ex instinctu*, muy

superior al mero conocimiento racional. Por esta superioridad debe decirse que en el *homo viator* están en estado innatural. En la sesión de la tarde se expresó el deseo de una mayor fundamentación positiva, bíblica en concreto, de toda esta doctrina. El P. Huerga, como teólogo y no exegeta, se sintió desobligado de hacerla; bastaría, dijo, acudir a los escrituristas: ver, p. e., los textos que cita Juan de Santo Tomás. Desde luego, no a todos parecerá lógico acudir hoy precisamente a Juan de Santo Tomás en busca de información escriturística. Como tampoco agrada a todos el tipo de Teología (que quiere ser puramente especulativa y de ninguna manera positiva) de la que el P. Huerga se hizo representante. La noción de Santo Tomás de Teología como ciencia (en sentido aristotélico) de la fe representó un riesgo que no siempre se ha sabido superar. Una concepción de la Teología como pura metafísica del dato revelado tiene el peligro de ser metafísica, pero no del dato revelado¹. Sin duda, esta rígida concepción de la Teología no corresponde a la mejor tradición de la escuela dominicana de Salamanca².

Función específica que en orden al acto de fe cristiana corresponde a la gracia actual: a) en los justos; b) en quienes se preparan para la primera justificación fué el tema desarrollado por el P. BARTOLOMÉ M.^a XIBERTA, O. C., Profesor en el Colegio Internacional de San Alberto en Roma. Ante todo, planteó la cuestión de si el influjo de la gracia actual es diverso o igual en el acto de fe y en los demás actos sobrenaturales. La razón de dudar sería una posible mayor facilidad del acto de fe, como la afirmaron los semipelagianos (al menos para el acto de fe incluido en el movimiento con que el hombre se convierte a Dios); también la escuela sorbónico-alfonsiana cultivó la distinción entre actos más fáciles y más difíciles. Pero debe afirmarse que el influjo es igual para todo acto saludable. Para el P. Xiberta la gracia habitual no sólo transforma, sino que también auxilia; por su parte, la gracia actual no sólo auxilia, sino que también transforma. Tres han sido las maneras históricas de concebir el acto saludable: 1) Todos los actos son entitativamente naturales, pero Dios acepta los hechos con gracia (en esta tendencia hay que colocar la concepción extrema de Gregorio de Rímmini: todos los actos son malos, pero Dios acepta los hechos con gracia); 2) el acto saludable es sobrenatural sólo entitativamente; 3) el acto saludable es también sobrenatural por razón de su objeto, es decir, en su aspecto intencional. Durante la Edad Media se discutía entre la 1.^a y 3.^a manera de concebir; la 2.^a es, según el P. Xiberta, un arreglo de la 1.^a, elaborado cuando la herejía luterana —continuación de la posición de Gregorio de Rímmini— la desprestigió; por ello, creía el P. Xiberta deber lamentar que aún hoy se

¹ Véase lo que escribe M. J. CONGAR, O. P., valorando el período escolástico en *Théologie*: DTC. 15, 407 ss. Véase también lo que dice precisamente a propósito de Juan de Santo Tomás en col. 421.

² Sobre la manera de concebir la Teología Vitoria, cf. C. POZO, S. I., *De sacra doctrina, in 1 p., q. 1, de Francisco de Vitoria*: ATG 20 (1957) 307-426; sobre todo en pp. 313-318. Parece superfluo insistir en el carácter tan marcadamente positivo de la obra *De locis*, de Melchor Cano; baste remitir a J. BEUMER, S. I., *Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand der Loci theologici des Melchior Cano*: Schol. 29 (1954) 53-72 o a la obra fundamental de A. LANG, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925.

siga defendiendo. Viniendo ya al acto de fe, los preámbulos son conocibles por solas las fuerzas de la razón, pero cuando se aceptan en orden a la fe se realiza su aceptación con colaboración de gracia elevante; el P. Xiberta cree que esto lo postula el magisterio contra los semipelagianos. En el justificado juzga necesaria una gracia actual para todo acto de fe, porque la vida sobrenatural debe ser una continua dependencia; por otra parte, la debilidad, aun del justo, está muy fuertemente afirmada por el magisterio contra los semipelagianos. La ponencia del P. Xiberta fué bien trabada y densa. Personalmente juzgaríamos excesivo afirmar que el magisterio exige contra los semipelagianos defender que los preámbulos se aceptan en orden a la fe con gracia elevante; tal vez bastaría que fuese sobrenatural el juicio último de credentidad. También creemos que debe ser tratada con menos dureza la teoría de la sobrenaturalidad meramente entitativa del acto saludable; personalmente no defendemos tal teoría, pero la miramos con el respeto que merecen los teólogos —muchos de ellos de gran nombre— que la defienden.

Reseñamos aquí también, aunque no fueron ponencias, dos comunicaciones de tema libre que se ocuparon de algunos aspectos del tema central.

El P. BASILIO DE SAN PABLO, C. P., Secretario de la Sociedad Mariológica Española, trató de la *Función del sentimiento en relación con el acto de fe*. Su idea central era: no se debe ceder al anti-intelectualismo de la filosofía moderna (el acto de fe es formalmente un acto de entendimiento), pero hay que dar en el acto de fe al sentimiento su debida importancia, según la filosofía de Santo Tomás en torno al conocimiento por connaturalidad.

Por su parte, el P. BERNARDO G. MONSEGÚ, C. P., de los PP. Pasionistas de Santander, en su comunicación *Ambientación de la moderna teología de la fe*, puso de relieve que los modernos son menos intelectualistas, prestan más atención a la realidad compleja del acto de fe y atribuyen más importancia a la voluntad y a la gracia.

B. COMUNICACIONES DE TEMA LIBRE

El P. CRISÓSTOMO DE PAMPLONA, O. F. M. CAP., del Convento de San Sebastián, disertó sobre *La permisión del mal moral*. El mal físico es querido por Dios no *per se*, sino *per accidens*, por su conexión con un bien mayor. El mal moral no es querido ni *per se* ni *per accidens*, sino meramente permitido. Después de propuestas estas nociones, el P. Crisóstomo plantea el problema: ¿Por qué eligió Dios este orden? No le agrada la respuesta: porque quiso; pues sugiere arbitrariedad y capricho en Dios. Se debe buscar una razón por parte del objeto, la cual será los grandes bienes que se siguen de la permisión: la manifestación de la justicia punitiva de Dios, la paciencia de los mártires y, sobre todo, la hostia infinita e inmaculada que es Cristo sobrepujan con mucho aquellos males; además, la no permisión del pecado no se puede hacer con suavidad. Por tanto, la permisión del pecado es medio para conseguir aquellos bienes, lo cual no es pretender el mal para conseguir el bien; se trata siempre de un mero permitir, lo que, supuesta la razón suficiente, es bueno.

En su interesante comunicación *Dos congresos en torno a la penitencia*, el P. RICARDO FRANCO, S. I., Profesor en la Facultad Teológica de Granada, comentaba las tendencias manifestadas en el congreso de Vanves-Versalles (1958; católico) y en el coloquio interconfesional de Hohenheim (1957) so-

bre la penitencia. Como es obvio, se fijaba sobre todo en la parte dogmática más que en la litúrgica o la pastoral. En la teología del pecado los protestantes siguen insistiendo en el aspecto de totalidad del pecado, pero, aunque no unánimemente, hacen notar el aspecto eclesial de éste. Este aspecto es uno de los que más resaltan en el congreso de Versalles. Junto a éste, la consideración del pecado, más que como acto, como actitud de la que los actos aislados son sólo síntomas. Sin embargo, en la literatura actual con frecuencia pierde el pecado como acto aun este carácter de síntoma y se insiste sólo en la oscura corriente vital interior. Del aspecto eclesial del pecado deriva espontáneamente el aspecto eclesial de la penitencia misma, aunque no hay acuerdo en la explicación última de este aspecto eclesial que para unos implica la potestad bifaria en sentido estricto y para otros no. Con relación a la atrición se dijeron cosas inexactas en el congreso de Versalles y la conclusión de este congreso: «la satisfacción no es un castigo», difícilmente se puede coordinar con la doctrina del Tridentino. La conclusión más positiva de ambos congresos es: la orientación eclesial, tanto del pecado como del sacramento de la penitencia y la preocupación por encontrar una fundamentación teológica a esa orientación.

También sobre el sacramento de la penitencia versaba la excelente comunicación de D. FELICIANO GIL, Pbro.: *¿Es la absolución sacramental un acto judicial?* Parecería, a primera vista, que la cuestión no puede siquiera proponerse, después de la definición de Trento (D. 919). Sin embargo, la cuestión tiene sentido: ¿qué entendía Trento al utilizar esas palabras? El juez tenía entonces muchas atribuciones que no tiene hoy y que en lenguaje actual son administrativas, pero no judiciales. Los teólogos de aquella época, al afirmar el carácter judicial de la absolución, se fijan más en lo externo (quo modo agat?) que en lo interno (quid agat?). Así Salmerón afirma que la absolución es concesión de beneficio, pero es juicio por el modo como se realiza: después de investigar si el penitente es digno. Hay dos clases de juicio, decía Ledesma, uno condenatorio y otro absolutorio. Hoy, sin embargo, no se concibe un juicio hecho para absolver a un reo confeso de su delito; tal acto sería un indulto, pero no un juicio; sería un acto administrativo, pero no judicial. La concesión de beneficio era entonces considerada como acto judicial; hoy como administrativo. En el fondo, en Trento lo que se quería definir contra los protestantes era la existencia de una auténtica potestad de perdonar los pecados, concepto que se contraponía al mero ministerio de declarar que los pecados habían sido condonados (véase que éstos son los términos que se oponen en D. 919). Dado el modo de concebir entonces lo jurídico, se llamó a la absolución acto judicial, denominación que no le cuadraría en la terminología jurídica actual. Al hacerse la división de potestades en tiempo de la Revolución francesa, se mantuvo en teología la terminología tridentina, pero se buscó una fundamentación distinta (la existencia de una potestad bifaria); tal vez, añadía el Dr. Gil, hubiera sido preferible buscar otro camino. En cuanto a la satisfacción sacramental nótese que más que imposición de pena es conmutación, y, por cierto, sobre la pena temporal. La absolución de censuras es muy semejante, como instituto jurídico, a la absolución sacramental. En el Código actual se la considera como acto extra-judicial, como acto de jurisdicción voluntaria (concesión de un beneficio); también ella, sin embargo, era considerada en tiempo de Trento acto judicial. En cuanto a la disciplina penitencial de los primeros siglos, téngase en cuenta que en la penitencia pública podrá o no ser concebida

como judicial la expulsión de la comunidad, pero ciertamente no la admisión en ella.

El P. ELOY DOMINGUEZ O. S. A., Profesor del Estudio Provincial del Real Monasterio del Escorial, disertó sobre *La Escuela Teológica Agustiniانو-Salmantina de 1560 a 1630 y el origen de la teoría de la delectación 'victrix'*. Suele atribuirse la paternidad de esta teoría a Noris, Bellelli y Berti, quienes habrían elaborado el sistema bajo influjo jansenista. El P. Domínguez cree poder probar la inexactitud de estas afirmaciones, mostrando los orígenes de la teoría, muy anteriores a la controversia jansenista, en la escuela agustiniano-salmantina. Con este nombre suele entenderse a los teólogos agustinos, maestros o discípulos en la Universidad de Salamanca desde la segunda mitad del siglo xv; en esta comunicación el nombre se restringe a los agustinos catedráticos en Salamanca desde 1560 a 1630. Entre ellos se dan, según el P. Domínguez, dos corrientes: una más tomista, representada por Guevara (quien se habría adelantado a Báñez en la teoría de la premoción física); y otra más agustiniana, más cercana a Gil de Roma y Gregorio de Rimini, muy positiva e independiente, aunque con predilección por las doctrinas de San Agustín, representada por Fray Luis y su grupo; el más agustiniano del grupo sería Ponce de León. Este grupo habría desarrollado una característica concepción de la gracia. Fray Luis sería el menos claro, aunque ya ve en él Ponce de León una confirmación de su doctrina. Pedro de Aragón repite sus fórmulas. Antolínez identifica la gracia excitante con los actos indeliberados. Lo mismo Cornejo. Ponce de León es quien tiene la teoría más desarrollada: la gracia excitante se identifica con los actos indeliberados; es una ilustración y delectación (amor o deseo); de estos dos elementos el segundo es mucho más importante que los pensamientos santos. Esta concepción influyó en Noris que colma a Ponce de León de elogios; Bellelli se lamenta de no haber tenido sus obras (lo conoce a través de Noris); Berti lo conoce bien. A nuestro juicio, en esta comunicación no se expuso el punto esencial de la teoría: cómo se explica la eficacia de la gracia y su conexión (in actu primo) con el acto saludable. Frente a este punto, que a la gracia excitante se la llame delectación es bastante accidental y, mientras no se llegue a la explicación de la eficacia *in actu primo*, se está en un campo de fórmulas comunes fácilmente admisibles en todas las escuelas católicas. La omisión de este punto en la comunicación hace imposible juzgar si se ha de atribuir o no a los teólogos agustinos de Salamanca la paternidad de la teoría.

Resulta difícil sintetizar la riqueza de datos y sugerencias de la magnífica comunicación de D. MELQUIADES ANDRÉS, Rector del Seminario Hispano-Americano de Madrid sobre *La generación teológica humanista española (1500-1530)*. En ella el hecho más saliente es Alcalá. Nos encontramos ante un fenómeno de maravillosa eclosión cultural. Entra en escena una generación optimista, en la que nadie se inclina ante las autoridades; si el hombre es capaz de descubrir nuevos mundos, es también capaz de criticar y de encontrar nuevas ideas; se busca la verdad dondequiera se encuentre. Se supera así el espíritu de Escuela. Es también característica la colaboración de humanistas y teólogos en la Políglota; de lo más genial de la obra de Cisneros sería esta incorporación a la teología de humanistas y conversos (hebraístas). Importante es también para la comprensión del espíritu de esta generación el método de enseñanza de las tres vías, a la manera

como se practicaba en Alcalá³. En otro orden de cosas, el momento se caracteriza por una extensión de la oración metódica. Se da también entonces un descenso de la publicación de sentenciarios y aparecen los primeros comentarios a la Suma. Surgen las primeras escaramuzas antiprotestantes. España rompe su aislamiento secular. Con la expulsión de judíos y moriscos desaparece la literatura apologética antijudía y antiislámica; la sustituye, al final del período, la apologética antiprotestante. Los hechos, con que la generación se enfrenta, plantean a los moralistas una problemática nueva, que se estudia y resuelve con celo ardiente: los descubrimientos llevan a estudiar los derechos del indio, como hombre, y, con ello, los derechos del hombre; las frecuentes guerras hacen desarrollarse el estudio del derecho de guerra. En resumen, lo más característico de la generación sería: en teología dogmática la enseñanza de las tres vías; en lo ascético la oración metódica; en lo bíblico el contacto directo con los textos y una exégesis más cuidadosa.

D. ANDRÉS AVELINO ESTEBAN ROMERO, Jefe de la Sección de Bibliografía del Instituto «Francisco Suárez» había tomado como tema de su comunicación: *El P. Pierre Teilhard de Chardin S. I. Estudio crítico-bibliográfico sobre el hombre y sus obras, a la luz de la bibliografía actual*. El Dr. Esteban Romero cree que no se puede dar todavía un juicio definitivo sobre Teilhard cuando todavía existen 168 títulos inéditos en el conjunto de su producción científica, cuyo total subiría a 507 títulos. Es importante hacer notar que no se puede comenzar a leer a Teilhard sin tener una idea panorámica de él y de la intención de su labor. El ha querido ser un científico y un paleontólogo; no quiere entrar en las causas profundas de los fenómenos, labor que deja a filósofos y teólogos. Ello implica una limitación de método, con la que el Dr. Esteban Romero no intenta disculparlo todo, pero sí encuadrarlo. Más aún, tampoco desea afirmar que Teilhard no haya rebasado en ocasiones ese programa insinuando explicaciones extracientíficas (de ellas tal vez la convergencia en el punto *omega* sea en él lo más difícil de explicar satisfactoriamente). Teilhard ha pretendido la síntesis del fenómeno objeto de su ciencia, pero no la de la ciencia con la teología. Tal vez esperaba —el mismo Teilhard lo insinúa— que otros le hubiesen completado en esta línea. Desgraciadamente —decía el Dr. Esteban Romero— no ha sucedido así; se ha preferido criticarle por lo que le falta, más bien que completar esas mismas faltas. El Ponente subrayaba la responsabilidad del teólogo frente a la obra de Teilhard por la necesidad de una fidelidad frente a la verdad, frente a la Iglesia a la que no se puede desprestigiar con actitudes precipitadas, frente a la ciencia natural con la que hay que ponerse en contacto y frente al mismo Teilhard cuyos méritos y el bien que ha hecho, como testimonio espiritualista de un científico, no se pueden desconocer. La síntesis, que Teilhard no realizó, sigue esperando su hombre. Sería una gran responsabilidad no trabajar por hacerla, para limitarse a ha-

³ Sobre la manera de enseñar en Alcalá las tres vías y lo que ella implicaba de novedad cf. el excelente artículo del mismo M. ANDRÉS, *Las Facultades de Teología españolas hasta 1575: Anthologica Annua* 2 (1954) 150 ss.

blar de Teilhard como peligroso. Evidentemente con esta interpretación de Teilhard tampoco quiere decirse que sus obras se puedan poner en todas las manos.

También D. PEDRO RODRÍGUEZ GARCÍA, Pbro. del Opus Dei, presentó una comunicación, llena de actualidad e interés, sobre el *Planteamiento doctrinal del progresismo cristiano*. Al hablar de progresismo se trata del progresismo en su sentido religioso. Es, sin duda, una realidad difícil de precisar. En un sentido amplio, es un intento de asimilación de los sistemas filosóficos contemporáneos; entendido así, la herencia doctrinal del modernismo —y dentro de ella la teología nueva— puede ser llamada progresismo. Pero en sentido estricto, sería una recepción del marxismo en el pensamiento católico, una contaminación doctrinal por el comunismo. Nótese que la misma palabra «progresismo» es hoy de «argot» comunista. Podría definirse el progresismo cristiano como el conjunto de desviaciones y errores, en que incurrer algunos católicos por influjos comunistas; estos errores se manifiestan sobre todo en su concepción de la Iglesia. El Dr. Rodríguez García quiere limitarse en su estudio al progresismo de los países occidentales —en concreto al francés— de más importancia doctrinal que el progresismo de los países tras el telón de acero. El pensamiento progresista, tal y como ha sido formulado por el grupo *Jeunesse de l'Eglise* capitaneado por M. I. Montuclard, sería en síntesis el siguiente: Se hace ante todo un análisis de la sociedad actual al que empuja una inquietud apostólica. De ese análisis se concluye: 1) el capitalismo es el mal en sí; todos los demás males desaparecerán cuando desaparezca el capitalismo. 2) proletariado y comunismo se implican necesariamente. El proletariado es el bien. Existe una dialéctica entre las dos clases como bien y mal. El partido comunista es el único portavoz de la clase obrera en cuanto representante de esa dialéctica de lucha de clases. 3) al volver ahora los ojos a la Iglesia la ven aliada al opresor, enfeudada en el capitalismo. La Iglesia sociológicamente ha dejado de ser católica, para convertirse en «ghetto» en cuando Iglesia de una clase. Este hecho desconcertante sugiere a los teóricos del cristianismo progresista la vieja distinción entre Iglesia visible e invisible, distinción que les permite aceptar toda la crítica del marxismo sobre la religión. Cuando el marxismo ve en la religión una superestructura del régimen capitalista, el cristianismo progresista aceptará esas afirmaciones como válidas entendidas de la Iglesia visible, «sociológica»; ella es el opio del pueblo. La organización social actual de la Iglesia es producto burgués. El cristiano debe insertarse en la Iglesia *sólo* a través de los sacramentos. El cristiano, como todo hombre, debe colaborar en la instauración del orden nuevo. En él, la Iglesia, al quedar liberada de su enfeudamiento actual en la clase capitalista, deberá insertarse en el mundo obrero, lo que le permitirá expresar su mensaje en toda su pureza; ello no será enfeudarse, pues se insertará en una sociedad sin clases, en la situación definitiva insuperable de la sociedad. En el período de transición en que nos encontramos, frente a una mística de encarnación (típica de una Iglesia enfeudada) proponen una mística de asunción: asumir los valores nuevos del marxismo revolucionario, dejarse penetrar de ellos. En la evangelización del mundo deben concebirse dos etapas: 1) en la época de transición, hay que emplearse en el quehacer re-

volucionario; esto constituye un apostolado indirecto, ya que es condición previa para que el cristianismo pueda progresar; por el contrario no debe hacerse un apostolado directo que sería incorporar nuevos adeptos a la Iglesia «sociológica», fortificarla y fomentar la equivocada mística de encarnación; 2) realizada la revolución, la clase obrera podrá recibir el mensaje cristiano; sentirá hambre de Dios; el cristianismo podrá entonces darle una liberación superior. Como ha comentado Mons. Bruno de Solages, en las palabras de Jesús: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y esas cosas todas se os darán por añadidura» (Mt 6, 33), el cristianismo progresista invierte totalmente los términos.

Facultad Teológica de Granada.

CÁNDIDO POZO, S. I.