

La Teología como ciencia según Enrique de Gante

La Teología católica ha vivido en cada época su problema característico, que le ha servido de estímulo para una más eficaz defensa del dogma o para la inteligencia más plena de aspectos concretos de la Revelación. El problema de hoy en Teología versa sobre la esencia misma de la ciencia teológica. Por encima de los tradicionales problemas parciales o de tratado, ha surgido hoy uno que ha venido a llamarse por excelencia, con frase ya consagrada, "el problema teológico".

En el nivel histórico de nuestra civilización, pocos problemas intelectuales son ya totalmente nuevos. El problema teológico, en el fondo, tampoco lo es. No se han proyectado aún sobre él convenientemente concentrados los haces de luz esparcidos a lo largo de ocho siglos de ciencia teológica. A esta luz quizá aparezca viejo lo que pretende pasar por nuevo.

No es ciertamente la presente generación teológica la primera que se atreve a hacer crítica de su propia esencia científica y a examinar la naturaleza íntima de sus razonamientos y conclusiones, y el carácter de sus fuentes y los criterios prácticos de su metodología. No es tampoco la primera en sentir preocupaciones innovadoras y recelos de anquilosamiento en su organismo científico o de divorcio con la mentalidad circundante. La Teología católica tradicional tiene mucho que decir, tal vez todo lo necesario, en torno al nuevo problema. Pero es urgente, para evitar desviaciones, sintetizar el pensamiento de los grandes teólogos acerca de las cuestiones planteadas en el llamado problema teológico, ya tomado en su máxima amplitud, ya concretado a su punto crucial de la intervención del Magisterio eclesiástico en el proceso del raciocinio teológico.

Esta obra de revisión del pensamiento tradicional católico sobre la naturaleza de la Ciencia teológica habría de empezar precisamente por el áureo período del siglo XIII, la gran cen-

turia crucial en la Historia de la Iglesia y de la civilización europea. Pero dos serias dificultades salen al paso al investigador: la inmensa fecundidad teológica de esta centuria y la escasez de obras editadas.

En la discreta penumbra en que los dejan las siluetas gigantescas de los grandes Doctores de la época, San Alberto y el Angélico, San Buenaventura y Escoto, florecen durante todo el siglo maestros insignes, no pocos de los cuales, en otra época, hubieran podido destacar como figuras de primer plano. Sólo en la Universidad de París (florecía ya Oxford y comenzaba Salamanca) un benemérito investigador logra presentar 291 maestros de Teología, de cuya existencia y producción guardan noticia los archivos¹.

La dificultad del número y calidad de los autores se ve agravada por la escasez de ediciones. La inmensa mayoría de la producción teológica del siglo XIII yace inédita en los códices góticos de París o Londres, Cambridge o Florencia, Oxford o Munich. En los siglos XVI y XVII las prensas de París, Amberes y Venecia dieron a luz las principales obras de los autores más citados; pero estas ediciones, con frecuencia no repetidas, son hoy rarezas bibliográficas. Únicamente los que han dejado tras sí escuela teológica han tenido la suerte de ediciones completas y frecuentes, si bien sólo en contados casos, verdaderamente críticas².

Con todo, nos felicitamos de haber podido establecer contacto con un autor de excepcional interés para nuestro intento: Enrique de Gante. Cuatro razones nos han movido a preferirle: la época en que desarrolla su actividad científica, su

¹ P. GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIII^e siècle*. París 1933.

De estos autores, 133 pertenecen al clero secular, 71 son Dominicos, 50 Franciscanos, 14 Agustinos, 10 Cistercienses, 5 Carmelitas y 18 monjes de diversos Monasterios.

² Desde fines del pasado siglo, los trabajos de DENIFLE y EHRLE, proseguidos por GRABMANN, han despertado el interés por dar a conocer la riqueza teológica inédita del siglo XIII, que ha ido en constante aumento hasta el comienzo de la última guerra. Colecciones y revistas, como *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, de Berlín, y *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, de Munster; los *Etudes de Philosophie Médiévale* y *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, dirigidos por GILSON, así como *Bibliothèque Thomiste*, bajo la dirección del P. MANDONNET, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, de Lovaina, por citar sólo lo consultado, han ido facilitando notablemente el conocimiento de este período. Antes del último conflicto bélico había en preparación ediciones críticas de más de seis autores inéditos. Adviértase el interés en sacar a luz precisamente "Introducciones" a Sumas o Comentarios, como la de Kildwardby, por Stegmüller y la de Ulrico de Estrasburgo por Daguillon.

propia personalidad, la ausencia de trabajos modernos acerca de su pensamiento teológico y, finalmente, el valor intrínseco de su Introducción a la Summa, la más apta para centrar un estudio de la Teología como ciencia en su época.

Aunque la vida del Doctor Solemne viene a extenderse casi a lo largo de todo el siglo XIII, su labor científica y universitaria como maestro se desarrolla principalmente en el interesantísimo intervalo que media entre la muerte de Santo Tomás y San Buenaventura (1274) y la aparición de Escoto en París (probablemente el año mismo de la muerte de nuestro autor, 1293). Recoge, pues, la herencia, entonces aún no suficientemente apreciada, de los primeros grandes teólogos franciscanos y dominicos, y toma parte activa en las violentas reacciones que provoca la aparición del tomismo y en la condenación de las 219 tesis averroístas por Esteban Tempier (1277)³.

³ *Fechas y datos ciertos de su vida:*

Canónigo de Tournai en 1267; Arcediano de Brujas en 1276; Maestro de Teología en París, 1276, "actu regens" hasta 1292; sostiene la 1.ª Disputatio *Quodlibet*, Navid. 1276; interviene en la condenación de las 219 tesis averroístas, 8 mayo 1277; 2.ª Disp. *Quodlibet*, Navidades de 1277; 3.ª Disp. *Quodlibet*, Pascua 1279; Arcediano de Tournai en 1279; Disp. *Quodl.* en Navidades de 1280, 81, 82; nombrado por Martín IV miembro de la comisión para juzgar el pleito entre el Canciller Thory y la Universidad, 1284; desde 1284 aparece frecuentemente en París y Tournai. Muerte (probablemente en Tournai), 29 junio de 1293.

Bibliografía sobre la vida de Enrique de Gante:

Debe dividirse en anterior y posterior al estudio del Cardenal Ehrle, hasta ahora definitivo.

FRANZ EHRLE, *Beiträge zur Biographie H. von Gent.* arch. f. Lit. u. K. G. des Mittelalters, I (1885) 366-507. Existe una traducción francesa, que no conocemos, por RASKOP. Supl. al t. XX *Bulletins de l'Acad. royale de Belgique*, 2.ª serie XI (1875) 356s.

Anteriormente a EHRLE, prescindiendo de Giani y demás historiógrafos de la Orden de los Servitas, son fundamentales:

H. HUET: *Recherches historiques et critiques sur la vie, les écrits, et sa doctrine de H. de Gante.* Gante y París, 1838.

SCHWARTZ: *H. de Gante et ses derniers historiens. Mémoires couronnés de l'Acad. Roy. de Belgique*, X, 1859.

F. LAJARD: *H. de Gante. Hist. Lit. de la France*, XX, 104-203.

Posteriormente a EHRLE, han aparecido en colecciones y revistas históricas belgas frecuentes estudios sobre detalles más o menos importantes de su vida.

Pueden consultarse, además de los datos de WULF, repertorios y diccionarios como:

SARTON: *Introduction to the History of Science*, II.

HURTER: II, 396.

UEBERBEG-GEYER: II, 498-502.

Dict. T. C., etc.

Principales escritos.

Impresos:

1. *Quaestiones Quodlibetales Aureae* (Quince *Quodlibetos*).

Tiene, pues, el interés de recoger como algo actual el pensamiento de los grandes autores del siglo, a los cuales puede ver ya, aunque contemporáneo, en un cierto orden de perspectiva histórica inmediata. Le da especial interés el hecho de que piensa y escribe en un momento de amplia renovación, o mejor, instauración teológica, mientras presencia el choque de poderosas corrientes filosóficas, que pugnan por envolver a la Ciencia de la Revelación.

Enrique de Gante, por lo demás, está a la altura del momento. Todos los que se han acercado a sus obras han prodigado elogios a su potencia intelectual⁴. Es un pensador independiente y profundo, que deja huella cuando resuelve un problema filosófico o canónico. Tenía potencia para jefe de escuela, pero le faltaron discípulos, y por atender a problemas de actualidad no pudo hacer obra suficientemente sistematizada y completa, a pesar de haber mostrado, en lo que nos dejó de la Suma, que sabía concebir síntesis grandiosas.

Le dan especial relieve sus contactos científicos, no siempre amistosos, con las principales figuras de su época, y su intervención es asidua y decisiva en los incidentes y disputas, sobre todo de orden filosófico y canónico, que llenan la vida universitaria de París en el último tercio del siglo⁵.

Ediciones: París, 1518; Venecia, 1608, 1613.—Los *Quodlibetos* del 1 al 8.º han sido editados críticamente por WULF, PELZER y HOFFHAUS.

2. *Summa Quaestionum Ordinarium*.

Ediciones: París, 1520; Venecia, 1646.—Hemos utilizado las dos ediciones.

3. *Liber de Scriptoribus Illustribus*, Colonia, 1580. (Apócrifo.)

Inéditos: *Commentarium in Physicam Aristotelis*; *Logica*; (Dudoso): *Commentarium in Librum de Causis*.

⁴ LAJARD enumera un largo Catálogo de alabanzas tributadas por autores eminentes al Doctor Solemne. (*Hist. Litt. de la France*, XX, 104-203). Recordemos, por nuestra parte, sólo dos testimonios más recientes: HURTER (II, pág. 396) le concede el primer lugar entre los teólogos del último período del siglo, después de SAN ALBERTO MAGNO. Y GRABMANN le caracteriza así: "espíritu audaz y de gran influjo doctrinal, es un pensador de extraordinaria riqueza y fuerza de ideas, que sabe exponer y utilizar con singular desenfado y con más libertad y brío que la mayor parte de sus coetáneos". GRABMANN-GUTIÉRREZ: *Hist. Teológ. Cat.*, p. 113. Frecuentemente es reconocido como verdadero innovador en varias tesis. Cf., v. gr., AUBERT, R., *Le problème de l'acte de foi*. Lovaina, 1945, p. 648 y 655.

⁵ HOEDEZ: *Gilles de Roma et Henri de Gand sur la distinction réelle* (1276-1287), en *Gregorianum*, 8 (1927), 358-384.

Estimula también a la investigación el hecho de no existir trabajo alguno moderno sobre la teología de Gante. No faltan monografías sobre sus originales concepciones filosóficas y estudios sobre sus puntos de vista canónicos, verdaderamente innovadores; pero no conocemos ninguno exclusivamente teológico. Contribuye tal vez a ello la menor originalidad que presenta en Teología su pensamiento; pero más aún la dificultad en utilizar su principal, aunque incompleta, obra teológica, la *Summa Quaestionum*. En los Quodlibetos, menos raros que la Suma, hay interesantes monografías; pero aun en ellas los investigadores han preferido entresacar más bien los elementos de su filosofía⁶.

Insistimos en recalcar la ausencia de estudios modernos, pues no negamos que durante su efímera jefatura doctrinal sobre la Orden de los Servitas⁷, en el siglo XVII, tuvo el honor la Teología del Gandavense de Comentarios y Escolios, algunos de ellos de verdadero mérito⁸. Pero estos trabajos no siempre dan el pensamiento exacto del autor. Nacidos muchos siglos después, cuando la Teología marchaba ya por rumbos muy definidos, los comentaristas servitas, al resuci-

Para sus controversias con MIDDLETOWN, cf. HOCEDEZ, *Richard de Middletown*, Lovaina, 1925, p. 397-407.

Durante las disputas promovidas con motivo del privilegio concedido a los Mendicantes sobre la confesión, toma el partido de los Ordinarios, como aparece, v. gr., en *Quodlib.* VII, q. 24.

⁶ El primer estudio moderno sobre la Filosofía de GANTE en general se debe a M. de WULF, *Histoire de la Philosophie scolastique dans les Pays-Bas*, Lovaina, 1895, p. 46-272, publicado también aparte con el título *Etudes sur Henri de Gand*. Han sido estudiados recientemente, en particular: su teoría del conocimiento por R. BRAUN, *Die Erkenntnistheorie H. von Gent.*, Friburgo de Suiza, 1916; su teoría de la ciencia por E. DWYER, O. S. A., *Die Wissenschaftstheorie H. von Gent*, Wuzburgo, 1933; su Metafísica, por J. PAULUS, *H. de G., essai sur les tendances de sa Métaphysique*, París, 1938.

⁷ En el capítulo general de la Orden de Siervos de la B. V. M. celebrado en 1609, fué proclamado como Doctor oficial de la Orden, en sustitución de Santo Tomás, a quien pocos años antes habían tributado el mismo honor, y declaradas obligatorias sus doctrinas. Gracias a esta decisión, fundada en un error histórico, poseemos ediciones buenas, aunque raras, de la Suma y los Quodlibetos.

⁸ Es acaso el más importante el de F. G. SOGIA, *In libros Sententiarum Magistri Fr. Henrici Gandav. quaestiones disputatae*. Saceri, 1697. Es de más interés para nuestro trabajo, *In Prologum Sent quaest. disputatae*, 1692. Existen también *Opuscula Theologica... iuxta doctrinam Fr. Henrici Gandav.* (Saceri, 1695). Otro carácter tiene la obra del también servita H. A. BURGUS, *Henrici Gandavensis... Paradoxa Theologica et Philosophica*, Bolonia, 1627. En ella aparecen reunidas las sentencias del autor menos conformes con el sentir general, y excluidas otras que falsamente se le atribuyeron. No hemos podido encontrar esta interesante obra.

tar las tesis de su pretendido colega medieval, las procuraban vestir con un atuendo a la moda, rellenando huecos y limando asperezas; más bien que presentar al Gandavense hacían Teología, según la mente presenta el Doctor. No eximen, pues, estos raros Comentarios de una investigación directa sobre las fuentes, necesaria, en todo caso, para conocer las relaciones con el pensamiento de los contemporáneos.

Pero sobre todas las razones extrínsecas, abona a nuestro Autor el valor intrínseco de su obra. La Introducción a la Summa Theologica del Doctor Solemne, en su género propio de introducciones a la Teología, es el estudio más completo de toda la Edad Media. Nos atreveríamos a afirmar que hasta los lugares teológicos de Melchor Cano es la Introducción del Gandavense el más notable precedente de la moderna teología Fundamental⁹.

Como anticipo de un ulterior estudio de conjunto sobre la concepción gandavesiana de la ciencia teológica, pretendemos dar a conocer en el presente artículo dos de sus tesis más características: el *sujeto* y el *fin* de la Teología, con las aplicaciones que de ellas hace a tres de las propiedades absolutas que E. de G. distingue en la ciencia de la Revelación: su carácter *científico-sapiencial*, su *unidad* y su *perfección*. La exposición fiel de su no siempre diáfano pensamiento irá encuadrada en el marco ideológico de la época¹⁰.

I. TESIS FUNDAMENTALES: A) EL SUJETO DE LA TEOLOGÍA

1) *El problema al ser planteado por el Gandavense*¹¹

Problema insoslayable en los capítulos introductorios de cualquier síntesis de la Teología, sean *sentencias*, *comen-*

⁹ No quisiéramos, sin embargo, que esta afirmación fuese interpretada como una aprobación sin discriminaciones de las tesis de E. de G. Muy por el contrario, reservamos la labor de crítica para un ulterior estudio de conjunto sobre la Introducción, y preferimos no aventurarla ahora en forma fragmentaria.

¹⁰ Tampoco pretendemos, por el momento, avanzar en nuestro trabajo cronológicamente más allá de nuestro autor. Por esto en vano se buscarán en él complementos tan interesantes como la crítica de Escoto a las tesis del GANDAVENSE, o la supervivencia que hayan podido tener éstas en siglos posteriores.

¹¹ Fuentes impresas para conocer el estado de la cuestión en la segunda mitad del siglo XIII:

HALES, Sum., p.1, q.1, m.3; SAN BUENAVENTURA, Comm. In 1 sent. proem. q.1, Breviloq. p.1, c.1; MIDDLETOWN, I sent. Prolog. q.6; KILD-

tarios o *sumas*, es el de señalar con precisión el contenido específico de la ciencia teológica. Llámesele *sujeto*, *causa material*, *objeto material* o *formal*, o simplemente *Veteris ac Novae legis continentia*¹², es preciso establecer límites y buscar aspectos unificadores en la variada gama de conocimientos que se ofrecen al investigador de la Revelación.

Los grandes sistematizadores del siglo XIII manejan en esta cuestión fuentes bien conocidas: los primeros capítulos del libro 1.º del *De Doctrina cristiana*, de San Agustín¹³, con su distribución de la materia teológica en *res et signa*, consagrada para varios siglos en la escolástica por Pedro Lombardo, al hacerla base de su estructuración científica de la ciencia divina¹⁴; las breves alusiones de la "Glosa Ordinaria"¹⁵ en el Prólogo al Salterio, a *Cristo* y su *Iglesia: Cabeza y Cuerpo, Esposo y Esposa*, como materia de las Sagradas Escrituras, de la que también se hace eco el Maestro de las Sentencias¹⁶; finalmente, los capítulos 2.º y 3.º del Prólogo de la célebre obra de Hugo de San Víctor, *De Sacramentis Christianae Fidei*¹⁷, en vísperas ya de las grandes sistematizaciones teológicas del Siglo de Oro, proporcionan su fórmula acerca del sujeto o materia de la Teología: la *obra de la Reparación*, contrapuesta a la *Creación*, sujeto específico de las ciencias profanas.

Sobre esta base tradicional eclesiástica especulan los grandes autores del siglo XIII. La profana la dan ciertas afirmaciones aristotélicas, a veces incidentales, en las cuales queda un poco impreciso el concepto de sujeto de una ciencia y su comparación con el de materia y contenido general de la misma.

Estas tres fórmulas sobre el contenido de la Teología:

Res et signa,
Christus totus,
Opus reparationis,

pesan notablemente por la autoridad de sus patronos en los autores que consideramos. San Alberto Magno, Hales, San

WARDBY, Prolog. in I sent. c.1; SAN ALBERTO, Com. d.1, a.2; Sum., p.1, tr.1, q.3, m.1; SANTO TOMÁS, Com. d.1, q.1, a.4; Sum. I, q.1, a.7; TARANTASIA, In I Sent. Prolog. q.6; ULRICO DE ESTRASBURGO, Sum. 1.1, tr.2, c.2; GIL COLONNA, I sent. Prolog. p.1, princ. q.1.

¹² SAN AGUSTÍN, *De Doctrina Christiana*, lib.1, c.2, n.2 (ML 34,19).

¹³ Loc. cit., col. 19-21.

¹⁴ Lib.1, d.1, c.1 (ML 191).

¹⁵ WALAFRIDI STRABONIS, *Glossa Ordinaria. Problemata in Psalterio* (ML 113-844).

¹⁶ P. LOMBARDO, In *Psalms* prolog. (ML 191, 59).

¹⁷ ML 176, 183-84.

Buenaventura y Santo Tomás joven, ponen todo su esfuerzo en conciliarlas a base de admitirlas todas en un esquema suficientemente amplio. Varían en el modo cómo va concretándose en cada uno el concepto vago de sujeto o materia de la ciencia. Con la Suma del Angélico se inicia otra tendencia sistematizadora, que renuncia al cuadro de sujetos múltiples y se decide por señalar uno. A esta tendencia pertenecen Ulrico de Strasburgo y E. de Gante.

SAN ALBERTO empieza perfilando en el Comentario¹⁸ tres formas de sujeto: *especialísimo*, *especial* y *general*, que viene a coincidir sustancialmente con la división, también tripartita, que presenta años después en la Suma¹⁹.

Hay un sujeto *especialísimo*, que es lo más importante en la ciencia; y éste en la Teología es *Dios*, en cuanto *principio* y *fin*. Otro, *especial*, calcado en el concepto aristotélico "aquello de lo cual se predicen propiedades y diferencias". Para la Teología, señala en el *Comentario*, los *artículos de la fe* y verdades de ellos derivadas; y en la *Suma*, *Cristo y su Iglesia*, o la obra de la Reparación.

Finalmente, en un sentido general, es "todo aquello de que se trata en la Ciencia": *res et signa*, en cuanto relacionados con la bienaventuranza (Com.) o como medios para ilustrar las verdades contenidas en el sujeto según las anteriores acepciones (Suma).

También el Doctor Irrefragable viene a englobar en su esquema de materia de la Teología las conocidas fórmulas. Para ALEJANDRO DE HALES la Teología es "scientia de substantia divina cognoscenda per Christum in opere reparationis"²⁰. Y he aquí en forma esquemática su concepción de la *materia* (Sujeto) de la Teología, que es un desarrollo de la misma definición:

Materia de qua	}	<i>ratione operationis</i> : la obra de la Redención del hombre.
		<i>ratione virtutis</i> : Jesucristo, Dei virtus (I Cor 1, 24).
		<i>ratione essentiae</i> : Dios o la Substancia Divina.

¹⁸ In I sent. d.1, a.2 (*Op. Omnia*, VIVÉS, 25, p.15-17).

¹⁹ *Summae Theologiae*, pars I, Tr.I, q.3, m.1 (*Op. Omnia*, VIVÉS, 31, 13-16).

²⁰ *Summa*, I.I, q.1, c.3 (QUARACCHI, t.I, p.6).

SAN BUENAVENTURA, en el Comentario²¹, agrupa las fórmulas conocidas en un triple concepto de sujeto, que podría llamarse:

- Radical*: Dios, a quien todo se reduce como a principio.
Integral: Jesucristo, en cuanto contiene la naturaleza divina y humana, creada e increada.
Universal: "Res et signum", que forman el *credibile, prout transit in intelligibilem*.

En el *Breviloquio* las recuerda en rápida enumeración:

"Subiectum enim illius (Sacrae Sripturae) quoad substantiam Deus est; quoad virtutem Christus; quoad operationem, reparationis opus; quoad omnia haec est ipsum credibile."

Y pocas páginas adelante:

"Cuius subiectum (Theologiae) *ut a quo omnia*, est Deus; *ut per quod omnia* Christus; *ut ad quod omnia*, opus reparationis, *ut circa quod omnia*, unicum caritatis vinculum quo caelestia et terrestria connectuntur; *ut de quo omnia* in libris canonicis comprehensa, *credibile ut credibile*; *ut de quo omnia* in libris expositorum, *credibile ut intelligibile*"...²².

El primer capítulo de la Introducción al Comentario de las Sentencias lo consagra KILDWARDBY²³ a estudiar el sujeto de la Teología. Es notable la precisión y brevedad con que hace un recuento de todas las sentencias corrientes. Admite que bien entendidas, todas pueden sostenerse. Pero se inclina a hacer suya la de la Glosa de Estrabón²⁴, que supone sujeto de la Teología al *Christus totus*, formulada con terminología que recuerda el lenguaje y concepción de su antecesor en la cátedra de Oxford, Fishacre: "illud unum per gratiam ex suprema natura et media sc. rationali creatura".

SANTO TOMÁS joven admite aún en el Comentario²⁵ las fórmulas tradicionales, y las agrupa según tres oficios o re-

²¹ *Proemium in I Sent.* q.1 (Op. Omnia QUARACCHI, I, 6-8).

El autor del *Lexicon Bonaventuriano* (edición bilingüe de las Obras de SAN BUENAVENTURA, por los PP. AMORÓS, APERRIBAY y OROMI, T.1, BAC, Madrid, 1945) resume el concepto de sujeto en forma más acomodada al género de aquella publicación; pero creemos nuestro modo de presentarla más breve y no menos exacto.

²² *Op. Omnia*, QUARACCHI, V, 205.

²³ Edic. STEGMÜLLER, 1935. *Op. et tex. Histae. Ecclae.* XVII.

²⁴ Cf. nota 4.

²⁵ D I, q.1, a.4.

laciones del sujeto con la ciencia, que él llama "comparationes (subiecti) ad scientiam". El sujeto debe:

- 1 abarcar todo lo que contiene la ciencia.
- 2 expresar lo principal que en ella se estudia.
- 3 diversificar la ciencia de todas las demás.

según lo cual, expone el Santo, señalaron para la Teología:

- 1 "res et signa", o el Cristo Integro (Cabeza y miembros).
- 2 Dios.
- 3 "credibile", o las verdades de fe; la Redención.

Pero si queremos, termina el Angélico dando una prueba más de su sintetizadora tendencia, encontrar un sujeto que abarque todas estas soluciones, podemos decir que "ens divinum cognoscibile per inspirationem, est subiectum huius scientiae"²⁶.

Esta misma orientación sintetizadora y personal aparece también en Ulrico de Estrasburgo al proponer resueltamente que el sujeto de la ciencia de la fe debe ser el objeto de la misma fe: *Dios*, no sólo en sí mismo, sino en cuanto *principio* por creación y gobernación y *fin*, que atrae a sí a la naturaleza humana por la redención y difusión de la gracia.

Finalmente, es el Doctor Angélico, en la plena madurez de las primeras cuestiones de la Suma, quien señala terminantemente como sujeto de la Teología a *Dios*, no atendiendo, como los autores anteriores, a la multitud material de cosas sobre que versa, sino "ad rationem secundum quam considerantur" (q. 1, a. 7 in corp.). Reservamos dar más detalles sobre esta opinión definitiva para el fin del capítulo, al compararla con la del Gandavense.

Hemos visto cómo se presenta y se resuelve la cuestión en el momento de pensarla y escribirla el Gandavense.

2) *Planteamiento y solución personal de Enrique de Gante*

Nuestro autor se hace eco de todas las soluciones dadas; pero concibe la suya de modo personalísimo y profundo y la expone difusamente. Si puede reducirse en último término a

²⁶ Loc. cit. in fine corporis.

la del Angélico en la Suma, el planteamiento y desarrollo son enteramente distintos de él y de los demás autores.

Trata el tema en el artículo XIX, penúltimo de la Introducción, dedicado, según el epígrafe, al estudio de la *causa material* de la Ciencia Sagrada, que es en su acepción más general todo aquello de que trata esta ciencia, ya como parte principal o *subiectum Theologiae* (cuestión 1.^a), ya como relacionado con lo principal o *materia* (cuestión 2.^a).

En la primera cuestión se pregunta si es Dios sujeto de la Teología. Once razones en contra y una en pro preceden al cuerpo del artículo y reciben después de él amplias respuestas, en las cuales se encierran los textos más expresivos de la tesis gandavesiana.

Las dificultades 8.^a, 9.^a y 10.^a son una exposición de las sentencias tradicionales. Las siete primeras, de carácter filosófico, se refieren al concepto de sujeto de una ciencia, según Aristóteles o Avicena, y su aplicación a la Teología. Así, la primera y la segunda, que pretenden ver incompatibilidad en que Dios sea *sujeto* de la Teología, siendo en realidad su conocimiento *el fin* que se persigue en ella, dan ocasión a un profundo análisis y comparación de ambos conceptos para probar su compatibilidad referidos a Dios en la Teología. Y la 3.^a, que compara con la sagrada ciencia la "prima philosophia", para negar a aquélla lo que tampoco se atribuye a ésta, el considerar a Dios como sujeto suyo.

En la exposición y refutación de sentencias tradicionales (San Agustín, Hugo de San Víctor, Glosa) es sobrio en esta primera cuestión, sin duda por suponerlas suficientemente conocidas. Pero en la cuestión siguiente hace amplia crítica, sobre todo, de la tesis de Santo Tomás iunior (sujeto de la Teología = ens divinum) y de San Buenaventura, complexiva y conciliadora (ens credibile).

La cuestión segunda de este artículo décimonono no presenta una estructura tan proporcionada. Se pregunta cuál es la materia de la ciencia sagrada y si entran en ésta todos los conocimientos humanos. En realidad, es un volver sobre las ideas de la cuestión anterior, que aparecen aquí ampliamente desarrolladas y explicadas desde nuevos puntos de vista, para dejar definitivamente fijada la tesis del Autor y sus divergencias con las sentencias tradicionales.

Hora es ya de exponer el pensamiento del Doctor Solemne acerca del tema que nos ocupa.

Todo el conjunto de conocimientos que forman la ciencia teológica en el sentido complexivo y no diferenciado de la terminología medieval lo distribuye nuestro autor en dos cate-

gorías: *sujeto* y *materia*, cuya definición más precisa encontramos al comienzo de la cuestión 2.^a 27. La exacta definición, determinación y aplicación de estos conceptos tendrá el fin práctico de precisar el principio unificador que hace de la revelación y su explicación una ciencia teológica y el importantísimo de concretar cuáles conocimientos entran y cuáles no en el ámbito propio de ella.

El Gandavense hace un esfuerzo de adaptación a la Teología de nociones aristotélicas y avicenianas expuestas en las respectivas metafísicas, aun apelando en ocasiones a complicadas sutilezas 28. El resultado es un denso concepto de sujeto "ad usum theologiae" ciertamente original y que no conviene adecuadamente con el de sus contemporáneos. Elaborando los elementos de definición esparcidos acá y allá por las dos largas cuestiones del artículo XIX, podemos presentar como expresión completa y exacta del pensamiento del Solerane la siguiente noción, inmediatamente preparada para su aplicación a la Teología:

Es *sujeto* de una ciencia lo primero que en ella se conoce 29, como presupuesto y punto de partida 30; constituye además el objeto principal que en ella se estudia 31, y posee formalmente en sí la "ratio secundum quam" todo lo demás entra en dicha ciencia 32.

Expliquemos los diversos elementos de la definición. El sujeto, nos dice Enrique de Gante utilizando una comparación

27 "Subiectum est illud quod primo cadit in notitia scientiae tamquam eius per se obiectum et cuius notitia principaliter intenditur. Materia vero generaliter est omne illud praeter subiectum quod in scientia consideratur propter aliquam attributionem ad ipsum subiectum, sub ratione qua subiectum est". (XIX, 2, 5).

28 Cf., v. gr., la respuesta a la objeción basada en II Posteriorum de que el sujeto de una ciencia debe estudiarse en sus partes, pasiones y principios.

29 "Subiectum cuiuscumque scientiae est primum per se movens intellectum ad actum sciendi in cognitione intellectiva" (XIX, 1.^a, 14).

30 "Subiectum debet esse primum scitum in scientia, et in eius consideratione et post ipsum et sub ratione ipsius omnia illa, sicut color est primum cognitum a visu, et sub ratione illius omnia alia" (XIX, 1, 19).

31 "Circa subiectum enim veluti circa proprium obiectum scientiae vertitur principalis scientiae consideratio et propter ipsum cognoscendum fit omnium aliorum quae in scientia speculantur, inquisitio" (XIX, 1, 17).

32 "Subiectum scientiae actu de se importat rationem illam secundum quam omnia considerantur in scientia" (XIX, 2, 5).

ya empleada por el Angélico (1 q. 1, a. 8), es para el conocimiento intelectual lo que para la potencia sensitiva es su objeto propio. Como la vista ve ante todo el color y mediante este su propio objeto todo lo demás, así el sujeto de la ciencia es lo primero que en ella se conoce y mediante él todas las demás cosas que entran en la ciencia.

Por lo mismo debe ser el primer conocimiento en una ciencia base de todo ulterior científico trabajo sobre él y punto de partida, y como "ratio sub qua" u objeto formal para aprehender en la ciencia todo lo que no es el sujeto mismo.

Este conocimiento previo no puede ser una definición quidditativa, que sólo al fin de la labor científica podrá obtenerse, sino una noticia elemental y sencilla, que podrá reducirse a la primera y más espontánea significación de la palabra que expresa aquello que es sujeto³³.

Por esto el *sujeto* coincide en parte con el *fin*. Ese conocimiento vulgar que al presuponerse en los umbrales de la ciencia es el sujeto de ella, al llegar a su pleno esclarecimiento y perfección científica constituye el fin intrínseco de la ciencia misma. Es, pues, el sujeto a la vez actuado y potencial: actualmente conocido en su existencia y definición vulgar; pero en potencia para el ulterior perfeccionamiento³⁴. En esta aplicación de la concepción fundamental escolástica ve, siguiendo huellas conocidas, la diferencia entre materia y sujeto.

El sujeto es, pues, el *objeto propio* y principal de una ciencia: todo lo demás que en la ciencia se estudia va enderezado a una mayor inteligencia del sujeto.

Pasemos ya al concepto de *materia de una ciencia*. En una acepción generalísima comprende también al sujeto: es todo aquello de que trata la ciencia; entre lo cual hay algo principal (sujeto), a lo cual todo lo demás se atribuye:

"Generali nomine materiae, materia scientiae apelatur omnia id de quo scientia considerat, in quibus secundum philosophum IV Mat. oportet esse aliquid unum principale quod subiectum dicitur, cui reliqua attribuuntur quae communi nomine dicuntur materia scientia" (XIX, init.).

³³ "Praecognito supponenda non es *quid res* ... quod pertinet ad rationem definitivam... tale *quid est* de subiecto non debet supponi sed quaeritur: sed *quid est* quod debet supponi solummodum est *quid dicitur per nomen* (XIX, 1.^a, 2.^o ad 5^{um}).

³⁴ "Subiectum dicitur in scientia id quod aliquo modo est in actu cognitum, in quantum de subiecto oportet supponere et praecognoscere si est et quid est... et quod e contrario alio modo est in potencia cognitum in quantum ulterior cognitio de ipso in scientia investiganda est" (XIX, 2).

Pero, concretando más el concepto, es *materia* de una ciencia todo aquello que *sin ser el sujeto* se estudia en ella por alguna atribución o relación que tiene con el sujeto como tal:

“Materia generaliter est omne illud praeter subiectum quod in scientia consideratur propter aliquam attributionem ad ipsum subiectum sub ratione qua subiectum est” (XIX, 2, 5).

Las objeciones le hacen precisar aún más. Desde luego, se trata de una materia no *ex qua*, sino *circa quam*; sobre ella se ejerce la operación del teólogo, como sobre la cuerda de cítara la operación del sonido musical (XIX, 1, 18).

Tiene dos características negativas que la distinguen del sujeto. A la ciencia de la cual se llama materia:

a) no interesa nada su ser ontológico, sino las relaciones que tiene o pueden descubrirse con el sujeto.

b) no se presupone conocida en ella, sino puede recibirse como dato establecido en otra u otras ciencias.

Respecto de la ciencia en cuestión, cualquier conocimiento que entre como materia es algo como en potencia, que ha de ser objeto de estudio para ver en él aquella atribución o relaciones con el sujeto, que a manera de quasi-forma sustancial le dé entrada en la ciencia, haciéndole parte integrante de la misma, sin mengua de la unidad científica:

“Materia vero proprie debet dici in scientia id quod nullo modo supponitur in scientia ut cognitum, sed ut omnino cognitio eius in scientia investiganda est non secundum id quod est, sed in quantum in se habere potest rationem ipsius subiecti... materia autem scientiae de se est in potentia ut in ipso consideretur ratio illa. Et per hoc reducuntur ad illam scientiam ut ratio illa sit quasi forma substantialis per quam aliquid cadit sub scientia per quam considerantur omnes aliae rationes tamquam formae accidentales secundum quas cognitio investigatur in scientia” (XIX, 2, 5).

He aquí otro texto para completar la noción arriba indicada:

“Non enim scientia solum considerat quae sunt de natura subiecti et de essentia eius, sed etiam considerat omnia illa quae attributionem et relationem aliquam habent ad ipsum, et adducuntur ad aliquam notitiam habendam circa subiectum quae omnia pertinent ad materiam scientiae” (XIX, 1, 22).

Después de la exposición y comentario de textos que precede podemos afirmar que el sujeto para Gante no es sólo el contenido principal de una ciencia; ni una “ratio” o concepto común que se estudia en las diversos objetos parciales de

ella, como el *ser* en la Metafísica, ni un punto de vista unificador, tomado fuera de la cosa misma conocida. Es, ante todo, un "praecognitum" sobre el cual se trabaja desde el primer momento; un conocimiento mínimo de aquello cuya inteligencia plena ha de ser el fruto de toda la labor científica; algo que posee en sí formalmente, por derecho propio, la "ratio", que da unidad a la ciencia: aquello mismo que se pretende conocer de lleno; buscándolo, ya formalmente en el mismo sujeto, ya en las relaciones de otros seres o conocimientos con él. Es a la vez punto de partida y de convergencia. No creemos adulterar el pensamiento del Gandavense si comparamos su concepto de sujeto a un eje que incluye los puntos inicial y final de la labor científica y en torno al cual van polarizándose todas las conclusiones propias y conocimientos auxiliares que constituyen el conjunto de una ciencia.

Pues bien, ese eje que en la Metafísica es el *ser*, en Teología, para Enrique de Gante, es *Dios*, conocido por fe, pero tomado así, simplicísimamente, sin determinación alguna. Todo lo demás que no sea ese concepto, el más simple y absoluto que de Dios nos da la fe, es ya *materia*, no *sujeto*, de la Ciencia Sagrada³⁵.

No se trata, pues, de una idea de Dios muy elaborada. Nos dice Gante que bastaría el "id quo maius cogitari non potest" de San Anselmo; y repite a San Agustín "omnes latinae linguae socios cum aures eorum sonus iste tetigerit movet ad cogitandum excellentissimam quamdam immortalemque naturam"³⁶.

Y he aquí una diferencia fundamental entre Teología y Filosofía, y, en general, entre la Teología y todas las demás ciencias profanas. La Filosofía no puede tener a Dios como sujeto, aunque en último término llegue a Él *a posteriori* por las criaturas, sencillamente porque no puede suponerlo: tiene que plantearse primero el problema en su existencia y pro-

35 ¿De dónde viene ese concepto inicial de Dios? Se recibe por fe. ¿Cómo? ¿Por las fuentes de la Revelación? Parece poco natural suponerlo, porque en realidad las Escrituras no comienzan gradualmente por una noción simplicísima de Dios. ¿No se deriva de las Escrituras? Entonces, ¿vendrá por iluminación? La cita de SAN ANSELMO y la insistencia en suponer el sujeto a priori, hacen pensar en relacionar esta idea de Dios, sujeto de la Teología, con el argumento apriorístico anselmiano. Pero entonces, ¿cómo es de fe? ¿No habrá aquí un esfuerzo ingenioso por hacer artificiosamente una ciencia al estilo de la Filosofía, con las verdades reveladas? Nos limitamos a sugerir, de pasada, el problema dejando para una ulterior monografía la solución de éste y otros interesantes aspectos que presentan la lectura crítica de las tesis gandavesianas.

36 *De Doc. Christ.*, L.1, c.6 (ML 34).

barla con razones naturales. La Teología, en cambio, no discute la existencia de Dios (no tendría sentido): la recibe por fe, como primer dato y parte inicial y más importante de los primeros artículos de fe.

La Teología, a la inversa de la Filosofía, del conocimiento de Dios por fe, pasa al de las criaturas; de lo que primero cree acerca de Dios, primer artículo de la fe, forma lo que ha de creer acerca de las criaturas: "ex creditis primo circa Deum, eliciendo credenda consequenter circa creaturas" (XIX, 2, 16).

Estos textos categóricos podrían servir de enunciado en la tesis de Gante:

"Et sic Deus simpliciter omnino et absolutissime acceptus debet dici subiectum huius scientiae" (XIX, 1, 16).

"Necessarium est dicere absolute quod Deus sit subiectum huius scientiae per se, sicut color est per se obiectum visus" (XIX, 1, 14).

¿Cómo prueba su tesis el Gandavense? En la probación propiamente dicha es excesivamente sobrio: se limita a apuntar algunas ideas sin desarrollo especial. En cambio, es difuso y profundo en la refutación de las objeciones filosóficas y de las sentencias tradicionales.

El sujeto de la Teología es: A), Dios; B), como sujeto único, y C), tomado sin determinación alguna especial.

A) *Es Dios:*

1.º Porque Dios es lo primero que en esta ciencia mueve al entendimiento, como el color es lo primero que mueve a la vista.

2.º Porque en Teología "notitiae et considerationi Dei, intenditur principaliter" y "per se" y todo lo demás por la relación que tiene con Dios.

3.º Dios es el primer sujeto y fundamento de los primeros principios de esta Ciencia, que son los artículos de la fe. Pero es sujeto de toda la Ciencia el que lo es de los primeros principios...

4.º La misma significación etimológica—Teología—muestra que no ha de buscarse fuera de Dios el sujeto de ella.

B) *Unico:*

Un sujeto *múltiple* (Cf. San Buenaventura, Hales, San Alberto Magno) es tan absurdo en una ciencia como suponer

para una potencia multiplicidad de objetos formales y específicos.

C) *Sin determinación alguna (v. gr., Dios Reparador, Cristo íntegro).*

1.º En el sujeto hay que presuponer lo menos posible: esas determinaciones ya no vendrían a ser conocimientos adquiridos en lo que hoy llamaríamos ciencia de la revelación, sino presupuestos de ella.

2.º La *universalidad* de la Teología pide un sujeto al cual todos los conocimientos de la ciencia teológica puedan atribuirse directamente. Por el contrario, si el sujeto fuese, verbigracia, Dios Reparador, no podría atribuírsele la obra de la creación; a Dios "simpliciter", en cambio, ambas obras, creadora y reparadora, se atribuyen.

3.º Lo pide la *unidad* de la ciencia. El que más principalmente se considere un aspecto que otro del contenido de la Revelación divina³⁸, no justifica el que se señale como sujeto de la ciencia sagrada otro distinto de Dios "simpliciter". También en la Metafísica es la substancia el ser principal que se estudia, y, sin embargo, es el ser "simpliciter" su sujeto.

¿Y la *materia de la Teología*? Es, por de pronto, todo lo que entra en la Ciencia teológica como referido o atribuído al sujeto, *Dios*. Tiene, como se ve, notable interés conocer todo aquello que para nuestro autor entra, por derecho propio, en la Teología.

Ante todo, formula categóricamente un básico principio general. No cualquier conocimiento que pueda llevar a una mejor inteligencia de Dios tiene derecho, por esto sólo, a entrar en la materia de esta ciencia, porque, v. gr., un conocimiento *natural* de criaturas no sirve para el conocimiento *sobrenatural* de Dios por fe³⁹, como es el que se adquiere en Teología. Porque en esta ciencia se conoce a Dios primero, como es cognoscible por fe, después "per supernaturalem intelligen-

38 Empleamos en éste y en otros casos análogos terminología moderna. Aquí prueba GANTE su afirmación apelando a la universalidad y unidad de la Ciencia Teológica; y en los capítulos en que trata expresamente de estas propiedades de la Teología, recurre al sujeto. ¿Hay argumentación viciosa? Más adelante volveremos sobre lo mismo.

39 "Si qua autem sunt alia scibilia quae sub fide non cadunt neque per fidem credenda esse determinantur ex hac scientia, omnino non sunt de consideratione huius scientiae" (XIX, 2, 7) y cita varios ejemplos entonces de actualidad: el número, orden y movimiento de los cielos; la medida del perímetro terrestre; formación de los eclipses, etc., con citas de SAN AMBROSIO y SAN AGUSTÍN.

tiam", o luz teológica sobrenatural; pero nunca por la sola razón natural.

Por esto no entran en la Teología conocimientos profanos, aunque supongan el estudio de criaturas que llevan el vestigio de Dios creador y sustentador, capaces, por tanto, de conducir a Dios *a posteriori*.

Por el contrario, todos los conocimientos que sean objeto de fe o que ayuden al conocimiento de Dios por fe, todos pueden entrar como materia en la Teología, aunque se estudien por razón natural en otras ciencias, según su peculiar ser. La universalidad de la Ciencia Sagrada radica precisamente en esta capacidad de admitir a su estudio todo lo que tenga aquella "ratio credibilis", para descubrir en cada cosa no su peculiar ser natural (trabajo propio de las ciencias particulares), sino la relación que puedan tener con Dios, primer creíble, o el modo como puedan atribuirse a Él.

"Omne scibile in quantum habet rationem credibilis, per attributionem aliquam ad primum credibile quod est subiectum huius scientiae, in quantum credibile est ad istam scientiam pertinent" (XIX, 2, 7).

Finalmente entran en la materia teológica, aunque no con idéntico derecho, lo que *excede la razón natural* y lo que *no la excede* mientras verifique la "ratio credibilis".

Es cierto que la Teología es principalmente la ciencia de verdades que sobrepasan el alcance de la razón natural para que la fe supla en nosotros lo que no puede llegar a conocer el entendimiento humano por sí (en Dios, v. gr., la Trinidad; en las criaturas, la creación según la descripción mosaica); pero secundariamente entran también en su ámbito verdades y conocimientos realmente asequibles a nuestro entendimiento, a los cuales llegan las ciencias profanas (unicidad de Dios, hechura divina del mundo, etc.). Ambas clases de conocimientos juzgó el Espíritu Santo debían entrar en cierto grado en la ciencia de la Revelación y nos las propuso en ella como objeto de nuestra fe.

Que las verdades que exceden nuestra potencia intelectual (lo sobrenatural "quoad substantiam" de nuestra actual terminología) deban entrar en la que hoy llamamos ciencia de la Revelación, aparece desde luego bien justificado. Destinados a realidades suprasensibles y sobrenaturales, a las cuales debemos orientar teórica y prácticamente nuestra existencia, es indispensable se nos dé a conocer de algún modo aquello que debemos desear. "Nihil enim desideratur nisi cognitum", repite con San Agustín. Con todo, he aquí cinco primorosas ra-

zones para abonarlo. Dios ha hecho revelación de estas verdades:

1.^a Para excitar al hombre por el conocimiento de lo celestial al amor de las cosas eternas, y

2.^a Que este amor le vaya haciendo perder el gusto de lo terrenal.

3.^a Para que el hombre aprenda a pensar en cosas sublimes, por estas exiguas nuevas que de lo terreno nos da la Teología.

4.^a Y para que sepa reverenciar lo divino y celestial, al creer que sobre lo que es y lo que él puede alcanzar existen tan eximias realidades.

5.^a Finalmente, para confundir la temeridad arrogante del ingenio humano, que presume con su menguada luz propia poderlo descubrir todo.

Un segundo catálogo de interesantes razones desgrana el Doctor Solemne para convencernos de que también conocimientos asequibles a la humana razón, patrimonio legítimo de las ciencias no sagradas, deben penetrar en el recinto sagrado de la Revelación y su ciencia.

No es inconveniente ni superfluo que esta ciencia proponga como creíbles tales conocimientos, porque:

1.^o Hay hombres incapaces de toda investigación profunda, que oyen con tristeza razonamientos agudos que jamás podrían seguir.

2.^o Los hay cuya inteligencia han pervertido las costumbres malas: su entendimiento fluctúa al vaivén de las pasiones agitadas. No pueden conocer la verdad, que exige sereno dominio. Les parece irracional aquello a que no están acostumbrados. A su ánimo les cuadra bien la fábula, no la verdad.

3.^o La pereza aparta a otros, sobre todo a los carnales. ¡Si supieran, como dice San Agustín a los Maniqueos, con qué trabajo se llega a la verdad!

4.^o Otros son impedidos por las ocupaciones temporales y ansiedades de esta vida.

5.^o Y, finalmente, ¡es tan inseguro el conocimiento que de las cosas sensibles se adquiere por el sentido!

3) *Crítica Gandavesiana de las sentencias contemporáneas*

En la crítica de las sentencias tradicionales es donde mejor aparecen las características del pensamiento gandavesiano.

Para evitar confusionismos se impone hacer constar que su división neta del contenido teológico en sujeto y materia y las definiciones que da de ambos conceptos, hacen cambiar el estado de la cuestión del problema tal como se plantea, por lo menos, hasta el Angélico en la Suma.

El Maestro de las Sentencias, al señalar para expresar dicho contenido la fórmula agustiniana "*res et signa*", no hace más que utilizar la significación más amplia que se da a la noción *materia* en la Suma del Gandavense, en cuanto incluye también al sujeto. Efectivamente: Dios, la "*Res fruibilis*" por excelencia, es el sujeto gandavesiano y las otras "*res*" y "*signa*" son la materia en sentido estricto. Así interpretado, no sería adversario del Doctor Solemne, pero diría demasiado poco.

Las fórmulas de Hugo, Casiodoro y de la Glosa de Walafrido pueden también hacerse entrar en el nuevo esquema ideado por nuestro autor. El "*Opus Reparationis*" no debe en modo alguno llamarse sujeto de la Teología en el sentido de Gante. No es algo que se supone como primer conocimiento en la Teología, sino uno de tantos misterios como se encuentran al estudiar la Revelación. A "Dios Reparador" o "Dios Santificador" no podrían atribuirse ciertos predicados, como, verbigracia, el de Creador. No es, pues, sujeto; pero sí parte, y excelentísima, de la "*Materia Theologiae*".

En la refutación de esta teoría apunta una razón que no hemos visto en ningún otro autor y no deja de ofrecer interés, más que por su fuerza probatoria, por los horizontes teológicos que deja entrever. Si Dios Reparador fuese sujeto de esta Ciencia, no serviría para la Teología en una economía de integridad e inocencia, en la cual no hubiera sido necesaria la obra de la Redención, y, sin embargo, dice Enrique, habría Teología.

Con semejantes argumentos se rechaza la fórmula "*Christus totus*" como para expresar el sujeto, aunque son admitidas para indicar parte importantísima de la materia.

Hay dos sentencias que expone y refuta nuestro autor con más detenimiento: las que señalan como sujeto de la Teolo-

gía algo común, ya sea el "ens credibile", ya el "ens divinum". Aunque omite toda indicación personal respecto de sus fautores, luego se advierte alude respectivamente a San Buenaventura y a Santo Tomás "junior"⁴⁰.

Para no extremar las afirmaciones, concede el Doctor Solumne que en cuanto al "modus considerandi" podría admitirse como sujeto de la Teología a Dios en cuanto creíble. Pero tratando de sujeto "simpliciter" no ve justificada tal determinación de creíble, añadida al concepto de Dios. El sujeto no ha de determinarse por el modo como es conocido, sino por la cosa misma que se conoce. Es cierto que nada entra en la Teología sin la "ratio credibilis", pero de muy distinta manera conviene ésta al primer creíble, Dios, y a todos los demás. En Teología lo que principalmente y "per se" se pretende conocer no es el ente creíble, sino Dios mismo. Sin duda en Teología Dios se considera por vía de fe; pero se conoce también en él algo de lo que conocen por visión los bienaventurados y de lo que, sin luz sobrenatural, razonan de Dios los filósofos. Por eso debe señalarse como sujeto sin más a Dios⁴¹.

Hemos indicado, al comienzo del capítulo, las diferencias existentes en el pensamiento de Santo Tomás entre el artículo 4.º, q. 1 del Comentario, y el art. 7.º, q. 1 de la Suma. La concepción del Gandavense es totalmente contraria al primero de dichos modos de plantear y resolver la tesis del sujeto. El sujeto de Enrique de Gante es más determinado y reducido en su significación que el sujeto de Santo Tomás joven. Por eso se mueven en rigor en distinto estado de la cuestión. Para nuestro autor, la *hipótesis* que apunta el Angélico en su respuesta "ad primum", es *tesis*. El Gandavense admite de modo absoluto, lo que el Angélico parece admitir sólo hipotéticamente, que el sujeto es lo que principalmente se atiende en la ciencia y que por él se distinguen entre sí las ciencias. Distinguiría la afirmación de que el sujeto contiene bajo sí todo lo que se trata en la ciencia, concediéndolo sólo como sujeto de atribución, y exigiría un nuevo elemento: el ser el primer cognoscible y punto de partida en la ciencia. Pero, en fin de cuentas, rechazaría la multiplicidad de sujetos, y, finalmente,

⁴⁰ Recuérdese que el Doctor Seráfico presenta como último apartado de su triple sujeto de la Teología "ad quod omnia reducuntur sicut ad totum universale, credibile prout transit in rationem intelligibilis... per additionem rationis".

⁴¹ Esta idea, por lo demás un tanto confusa, puede ser dato de interés para determinar hasta qué punto es exclusivamente sobrenatural esta primera idea de Dios.

la solución personal del joven comentador, "ens divinum per inspirationem".

En la concepción del Doctor Solemne no entran estos sujetos comunes. No es admisible para él un sujeto común como es común el "ens simpliciter", sujeto de la Metafísica. En esta ciencia filosófica lo que se estudia es, precisamente, eso común a todo sér. Pero en Teología se estudia "primo et per se" un sér determinado que posee en sí, por derecho propio y exclusivo, la "ratio divinitatis". No se estudia lo *divino*, sino *Dios*.

Una impresión bien distinta se recibe al emparejar los cuerpos del art. 7 de la Suma del Angélico y de la q. 1, artículo XIX de la del Solemne. Una misma es la solución definitiva, idénticas las razones probativas, semejantes los puntos de vista y aun la marcha general del pensamiento, si se exceptúa el excesivo desarrollo de las nociones filosóficas en el Gandavense. Es indudable que el uno se escribió teniendo a la vista el otro, y a pesar del silencio del Doctor Solemne, la cronología se encarga de decirnos que es la Suma del Angélico la que sirvió de modelo ⁴².

Mas al llegar a la respuesta de las objeciones, la coincidencia se rompe bruscamente. Santo Tomás responde a la objeción de que la Teología no puede suponer de Dios el "Quid est" que exige la ciencia de su sujeto, apelando a que la ciencia sagrada, en vez de definición, va conociendo a Dios "a posteriori" por sus efectos de naturaleza y gracia. Y esto no lo admitiría jamás al Gandavense. Aunque la diferencia fuese más en el modo de concebir y expresar una realidad que ambos admiten. El Solemne da excepcional importancia al hecho de que Dios se conozca en Teología precisamente "a priori", como veremos más adelante al tratar de las relaciones de la Teología con las otras ciencias ⁴³.

⁴² Esta coincidencia con SANTO TOMÁS recibe nueva luz con el opúsculo 63 *In Librum Boetii, de Trinitate* (Edic. Vivés, t. 28, p. 482s.). Véase la exacta coincidencia con el GANDAVENSE, que aparece en las afirmaciones de q.2, a.2, p. 498, al fin de la responsio.

⁴³ Podría desarrollarse un interesante artículo sobre Dios, sujeto en la Metafísica y en la Teología, según E. de G., en el cual aparecería con claridad, en el orden inverso, como proceden respecto del sujeto ambas ciencias, la importancia que da Gante al orden apriorístico al tratar de Dios, propio y exclusivo de la Teología.

4) *Algunas conclusiones*

Hemos comenzado el capítulo situando en su tiempo la tesis acerca del contenido y sujeto de la Ciencia Sagrada. Expuesta ya la peculiar manera de pensarla y proponerla Enrique de Gante, hay que afirmar que ha dejado en ella huella inconfundible.

He aquí a nuestro juicio sus méritos en el problema:

1.º Perfiló como ninguno la noción de sujeto en la ciencia.

2.º Es el primero que expresamente delimita los campos en el contenido teológico con su división de sujeto y materia, que autores posteriores perfeccionarán empleando diversas terminologías.

3.º Con decisión resuelta acepta en lo fundamental la sentencia del Doctor Angélico, cuando el propio San Alberto sigue otros rumbos. Siglos adelante ha de ser esta sentencia casi unánime, sobre todo en los grandes comentadores del Angélico.

Si no es el iniciador de una nueva corriente en el problema, honor que parece debe reservarse con razón al Aquinate, mientras no se pruebe la prioridad cronológica de la Suma del Gandavense, lo cual no es probable, es al menos el primero (salvo las sorpresas que nos depare la publicación de inéditos) que con decisión y entusiasmo entra por ella, reservándose el razonarla a su manera, y completándola con su división del contenido teológico en sujeto y materia.

Es verdad que recorriendo la misma cuestión en autores post-tridentinos, se encuentra uno con más precisión en los términos y un planteamiento y solución mucho más nítidos; pero apenas si aparecen ideas propiamente nuevas.

¿Qué importancia tiene para el conjunto de nuestro estudio? Es cuestión fecunda en aplicaciones a otros temas propios de la Teología como ciencia, como veremos más adelante. Pero ya por el momento nos ofrece datos de excepcional interés para apreciar la concepción gandavesiana de la ciencia teológica.

Es ante todo *teocéntrica*, no *crístocéntrica*, ni mucho menos sistematizada en torno a la Redención o a la Iglesia. Basta recordar los textos recogidos entre muchos, para persuadirse de ello. Para Gante es más la Divinidad como tal que cualquiera de sus obras, aun tan misteriosas y trascendentes para nosotros como la Reparación del humano linaje. Es Dios quien en su Teología debe encabezar como sujeto las partes y tratados todos. La Teología podrá ser de Deo Creante o Ele-

vante o Sanctificatore o Remuneratore, pero siempre de *DEO*.

Este artículo nos da también el punto de partida de la Teología: Dios conocido por fe. Según comparación suya, nuestra Teología quiere ser un remedo de la ciencia perfectísima de Dios, quien conociéndose primero a Sí, en su propia Ciencia conoce lo demás.

Conocemos además por este artículo los límites de la ciencia, y, finalmente, la nota diferencial de la Ciencia Sagrada respecto de todas las demás.

B) EL FIN DE LA TEOLOGÍA

1) *Utilidad y necesidad de la Teología*⁴⁴

Examinada la tesis del Gandavense acerca del sujeto de la Teología, réstanos presentar otro elemento de marcada importancia para penetrar su concepción de la Teología como ciencia, y más aún en sus relaciones con las disciplinas filosóficas: el *fin* de la Ciencia Sagrada.

El Doctor Solemne dedica al importante asunto las seis cuestiones del artículo octavo, cuyo tema central lo constituye el problema que todos los sumistas del siglo XIII se plantean al preguntarse si la Teología es ciencia práctica o especulativa (VIII, q. 3). Las últimas tres cuestiones, sin embargo, podrían muy bien desglosarse del artículo presente y ser acopladas al conjunto de cuestiones del siguiente para formar con todas ellas el tratado introductorio a las Escrituras. A partir de la c. 4.^a, en efecto, la palabra Teología va concretándose al significado estricto de Escritura Sagrada. Por el contrario, en las cuestiones primera y segunda el contenido del concepto es tan amplio que hoy habríamos de expresarlo con las palabras "revelación" y "ciencia de la Revelación". En ellas se precisa con exactitud qué es la Teología, entendida con la amplitud dicha, para el hombre y para las demás ciencias. Son indispensables, como se ve, para resolver el célebre problema de la especulatividad o practicidad del hábito teológico.

La Teología está toda ella al servicio del hombre. Es un instrumento providencial para conducir al alma humana a su propia y cabal perfección.

⁴⁴ Fuentes impresas: A. HALÉS, *Summa* I. c.1, m.1 y 2; Sro. TOMÁS *In Prolog. Sent.*, q. 1, a.3, S. I, q.1, a.4 y 5; S. ALBERTO MAGNO, *I Sent.*, d.1, a.4; *Summa* I. tr.1, q.3, m.3; P. DE TARANTASIA, *I Sent. Prolog.*, a.4; MIDDLETOWN, Prolog., q. 4.

Sirve también a las demás ciencias; pero como soberana y guía, en cuanto endereza los fines particulares de todas al fin supremo del hombre, a que en último término están destinadas.

Toda ella, pues, está ordenada a otra ciencia superior; su fin no está en sí misma; tiende a la ciencia beatífica, a la Teología del cielo. A esta tesis se reduce el fondo doctrinal de la breve c. 1 "Utrum Theologia sit utilis".

Este instrumento providencial de la ciencia de la fe, es al hombre *necesario* para su propio perfeccionamiento.

Las ciencias filosóficas no nos lo enseñan todo. Sólo nos ofrecen el fruto de conocimientos que han podido entrar por los sentidos corporales. Excluyen todo estudio de las sustancias incorpóreas, de no menos cognoscibilidad que las corpóreas; y todo conocimiento por vía de fe. El propio Aristóteles, al preguntarse si la felicidad es un don de los dioses, supone que hay que dejar a otra ciencia conocimientos que no alcanza la filosofía (Eth., 1, c. 5).

Por otra parte, el hombre, y sólo él, entre las criaturas corporales, fué creado de tal manera que tiene capacidad natural para ser elevado por gracia a un bien superior al que puede alcanzar naturalmente. De hecho está ordenado para perfeccionarse sobrenaturalmente con un conocimiento perfecto, claro y sin velos de las realidades divinas.

Para este fin sobrenatural necesita ser elevado por la acción de quien posee ya en sí, actual y plenamente, aquella perfección a que el hombre se ordena. Pero dada la manifiesta indisposición humana, esa acción iluminadora debe ser gradualmente progresiva, hasta que pueda ser recibido ese influjo de un modo perfecto. En lo natural así procede el hombre al recibir sus conocimientos, a pesar de ser proporcionados a su naturaleza; el maestro se los va comunicando paulatinamente: no se puede leer sin conocer las letras. Adquiere los conocimientos elementales sin entender la razón de ellos. El alumno ha de empezar creyendo, y sólo así alcanzará, al final, plena inteligencia de lo que estudia. Pues mayor razón hay para proceder gradual y paulatinamente en el perfeccionamiento sobrenatural de la mente humana, para el cual se halla mucho menos dispuesta.

Esta es la pedagogía sobrenatural que sigue Dios en esta ciencia. Se nos proponen en ella verdades que han de creerse por fe provisionalmente: y han de llevar al hombre, como de la mano, a un conocimiento cada vez más perfecto. Muchas de estas verdades llegarán a entenderse racionalmente en Teología. En esta vida habrá un progreso siempre en avance has-

ta llegar a la visión ya incompatible con la fe. Sin esta noticia imperfecta y provisional, pero suficiente para que anhelémos otra superior, nos faltarían estímulos para llegar al perfecto conocimiento de la gloria.

"... sic in claram notitiam Dei et divinorum homo devenire non potest, nisi ei primo proponantur quaedam credenda, quorum rationes statim capere non potest, ex quorum manuactione ad perfectionem notitiam gradatim perveniat, et semper proficiat quamdiu sit in hac vita, donec in futuro ad perfectam perveniat visionem, quae fidei succedat"... (VIII, q. 2, n. 7).

2) *¿La Teología es ciencia especulativa o práctica?* *Soluciones de los contemporáneos*

Hemos expuesto las ideas que desarrolla nuestro autor en las dos primeras cuestiones dedicadas al estudio de la causa final.

La cuestión tercera tiene un marcado sello polémico, reflejo de la actualidad del tema. Es de importancia decisiva para determinar el fin que el Gandavense atribuye a la Ciencia Sagrada y se abre con la clásica pregunta: La Teología ¿es ciencia *práctica* o *especulativa*?

Hasta entonces se habían iniciado dos corrientes de ideas en torno al problema. Los autores de inspiración agustiniana tendían a considerarla *práctica*, ya simplemente, ya con la modalidad de *afectiva*. Frente a esta corriente surgía otra de tendencia especulativa, pero que se limitaba a admitir un fin doble *especulativo-práctico*.

Es ejemplo característico de la primera San Alberto Magno. Para este insigne Doctor la Teología es decididamente *práctica* y *afectiva*.

"... in veritate Sacra Scriptura practica est, et stat in opere virtutis, vel Theologicae vel cardinalis, quia etiam si verum in se fruibili, vel utili inquirat, hoc ipsum refert ad affectum, ut scilicet, in fide vel in eo quod succedit fidei fruatur per affectum vel intellectum affectivum, summa veritate" (*Summa* I, tr. 1, q. 3, m. 3).

"... ista scientia proprie est affectiva, id est, veritatis quae non sequestratur a ratione boni, et ideo perficit et intellectum et affectum"... (*In I Sent.* d. 1, a 4 in corp.).

Admite y comprende perfectamente el razonamiento de los que propugnan la tesis especulativista, pero los rebasa con la afirmación de que en último término la contemplación de Dios en la Patria es frutiva y afectiva. Permítasenos

insertar textualmente la objeción y la solución de San Alberto, pues en ella expone y refuta la propia sentencia de Gante.

Objeción: "Perfectum in scientia et imperfectum, non differunt genere; sed perfectio huius scientiae est contemplatio Dei in Patria, ergo scientia quae est in via, licet imperfectius, est ad idem; contemplatio autem veritatis, praecipue primae veritatis et summae, est perfectio intellectus speculativi, ergo videtur quod ista scientia sit speculativa".

Respuesta: "Non quaeritur cognitio ad veritatem per intellectum tantum, sed per affectum et substantiam; et ideo non est intellectiva, quia intellectus ordinatur ad affectum ut ad finem" (I. *Sent.* d. 1, a. 4).

Un valioso estudio debido al R. P. León Amorós, O. F. M., proyecta nueva luz de inéditos interesantes sobre la sentencia sostenida por la escuela franciscana anterior a Escoto (precisamente el período que nos interesa), que coincide con la del Doctor Universal. De él recogemos estas conclusiones, que nos ahorran una detallada exposición de autores, desde Alejandro de Hales y San Buenaventura hasta Gonzalo de Balboa⁴⁵.

"De todo lo dicho se infiere que el concepto de la Teología elaborado por nuestros franciscanos, antes de Escoto, tiene los siguientes caracteres: La Teología es una ciencia ordenada a la perfección del hombre en las dos potencias del alma, entendimiento y voluntad. La perfección del entendimiento no tiene carácter de fin, sino de medio, en cuanto que está ordenada a mover la voluntad a la operación en orden a la posesión de Dios. Esta moción que las verdades reveladas causan en el alma humana por medio del entendimiento se hace activando los afectos de la voluntad; de este modo dichas verdades causan en el alma cierto gusto o sabor divino; de donde deriva la palabra *sabiduría*, con que comúnmente designan a esta ciencia. De aquí que aun reconociendo y todo la función de la Teología de ilustrar el entendimiento, señalan como fin último de esta ciencia la operación, ya sea externa o interna. Por lo tanto, al tratar de determinar a cuál de los dos grupos, especulativo o práctico, presenta más afinidad la ciencia de las verdades reveladas, la escuela franciscana se pronuncia claramente por el grupo de las ciencias prácticas.

La designan, pues, o con el nombre de "pure práctica", o si la llaman especulativo-práctica, tienen el cuidado de ha-

⁴⁵ L. AMORÓS, O. F. M., "La Teología como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto", *AHDLMA IX* (1934) 261-303.

cer resaltar el aspecto práctico sobre el especulativo; "sed principalius debet dici practica" son las palabras que suelen añadir en el segundo caso" (loc. cit., p. 272).

Santo Tomás inicia una nueva corriente hacia la tesis especulativa, pero se queda prudentemente en mitad del camino, al menos en las palabras, acercándose a esta última más que a la tesis practicista. Para él la Teología es especulativa y práctica, aunque principalmente especulativa. En su obra de juventud razona así:

"Respondeo dicendo quod ista scientia quamvis sit una, tamen perfecta est et sufficiens ad omnem humanam perfectionem propter efficaciam divini luminis ut ex praedictis patet, unde perficit hominem et in operatione recta et quantum ad contemplationem veritatis, unde quantum ad quid practica est, et etiam speculativa, sed quia scientia omnis principaliter pensanda est ex fine, finis autem ultimus istius doctrinae est contemplatio primae veritatis in patria, ideo principaliter speculativa est" (*In Prol. Sent.*, q. 1, a. 3).

Adviértase que la postrera razón del Angélico es la misma que ha de utilizar el Gandavense para su propia tesis: el fin último de esta doctrina es la contemplación de la Verdad Primera en la Patria; pero el Doctor Solemne saca de ella conclusiones más radicales.

En la Suma ratifica la misma sentencia. La Teología trasciende a todas las ciencias filosóficas, especulativas y prácticas, pues elementos de ambas entran en su objeto formal; por eso es una ciencia "quantum ad aliquid speculativa" y "quantum ad aliud practica" (q. 1, a. 5).

Es más especulativa que práctica, porque si bien el fin de esta ciencia en cuanto práctica es la eterna bienaventuranza, a la cual, como a último fin, todas las demás ciencias se ordenan, la felicidad eterna consiste en el perfecto *conocimiento* de Dios.

"Finis autem huius doctrinae, in quantum est practica est beatitudo aeterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Magis tamen est speculativa quam practica, quia principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis; de quibus agitur secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem in qua aeterna beatitudo consistit" (q. 1, a. 4).

Todas estas opiniones eran de maestros estrictamente contemporáneos del Gandavense, aunque sus escritos hubieran aparecido con anterioridad a la Suma del Doctor Solemne. Era, pues, cuestión de actualidad, como se refleja claramente en el estilo y tono general de esta cuestión. No hay que olvi-

dar que el tema siguió discutiéndose durante siglos, y aunque después de nuestro autor no aparecieron ya nuevas soluciones, se perfilan las tradicionales; se fijó más exactamente el estado de la cuestión, y aun se llegaron a armonizar en parte opiniones que parecían distantes. En nuestra exposición hemos procurado no desplazarnos del punto de vista históricamente exacto, y dar idea del problema tal como se planteaba y resolvía precisamente entre los contemporáneos del autor ⁴⁶.

3) *La tesis del Doctor Solemne*

Presentemos ya el pensamiento del Doctor Solemne.

Ante todo, rechaza resueltamente las dos teorías hasta entonces existentes. La Teología no es ciencia práctica, ni puede tener un fin doble especulativo-práctico. *La Teología es propia y exclusivamente Ciencia especulativa.*

Comienza el cuerpo de la cuestión con una refutación de la teoría del fin doble. Hay quienes afirman (dice nuestro autor casi textualmente) existe una *ciencia puramente práctica*, que enseña lo que hemos de obrar y se endereza principalmente a la obra; por ejemplo, la ciencia moral; y otra *ciencia puramente especulativa*, de conocimientos intelectuales no ordenados en modo alguno a la obra, v. gr., la matemática. Estos presentan a la Teología como una *ciencia media* que participa de la naturaleza de ambas clases de ciencias, en parte práctica y en parte especulativa, porque su fin es, a la vez, la verdad de la fe y la honestidad de las costumbres; tiende a iluminar el entendimiento en la fe, para conocer lo verdadero, e inflamar el afecto en la caridad para el amor del bien; instruir en la fe y ejercer las obras de la Fe (n. 9).

Esta opinión para Enrique de Gante es insostenible. La Teología es entre todas las ciencias de esta vida la de más marcada ordenación a un fin propio y determinado al cual todas las otras ciencias, con los suyos, se reducen. Ahora bien, el fin último de cosas diversas ordenadas a lo mismo ha de ser necesariamente *uno*. A la Teología, pues, hay que señalarle *un fin principal único* (VIII, q. 3, n. 8).

⁴⁶ Para apreciar este avance posterior en el planteamiento del problema basta comparar el texto mismo del ANGÉLICO (I, q.1, a.4) con los comentarios de CAYETANO, BAÑES, ZUMEL, etc. Presenta bien el estado de la cuestión hasta fines del siglo XVII A. TANNER, *Theologia Scholastica*, t. I, Disp. 1, q.4, dub.3. Para la época que nos ocupa, cf. E. KREBS, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik* (Beiträge z. Gesch. der Ph. des Mittelalters XI, 3-4 (1912) 85s.).

¿Arguye aquí el Gandavense contra Santo Tomás? Si nos atuviéramos sólo a la cuestión presente, creeríamos que no. Basta examinar sus propias palabras: "Unicus ergo finis *principalis* necessario debet poni huius scientiae, *non duo aequae principales*. Non igitur debet simul haec scientia dici theorica et practica, sed alterum solum, vel *principaliter*" (VII, q. 3, n. 9). Hemos subrayado las palabras que a nuestro juicio están puestas intencionadamente por nuestro autor, para no argüir contra la tesis del Angélico. No olvidemos que éste, si bien admite un fin doble, siempre supone un *único fin principal*, como consta en los textos arriba aducidos, y éste precisamente especulativo⁴⁷. Lo cual se confirma con el párrafo siguiente del Gandavense:

"Quod aliqui concedunt (la imposibilidad del fin doble, igualmente principal) dicentes, quod *principaliter est practica*, quia non est in ea speculatio nisi propter actionem. Quod non potest stare..." (n. 10).

Aquí están los verdaderos adversarios de Gante: S. Alberto y la escuela franciscana.

¿Cómo prueba el Doctor Solemne las anteriores afirmaciones? Fin y bien son una misma cosa. No todo lo que es último debe ser considerado como fin, sino lo que es *mejor*. Cuando algo se ordena a varios fines o bienes, el fin no está en cualquiera de ellos, aunque sea el último, sino en el *mejor de todos*, al cual se ordena más íntegramente.

Ahora bien: Sin género alguno de duda, en sí es mejor el conocimiento de la verdad que la operación del bien. Si se atiende al bien obrar, es precisamente para que, sosegadas las pasiones, se serene la vista de la mente y se haga más clara en la contemplación de la verdad. "Beati mundi corde, quia ipsi Deum videbunt" (Mt 5,8).

El fin del bien obrar es sanear la visibilidad mental para avanzar con la contemplación y especulación por la fe en la inteligencia de lo que se cree, cuanto al presente es posible, para después, en el futuro, ver "facie ad faciem" lo creído y lo entendido (n. 11).

Es aplicación de un pensamiento de San Agustín, que él mismo reproduce así: "Toda nuestra labor en esta vida es sanar el ojo del corazón para ver a Dios. Para esto se cele-

⁴⁷ Con todo, en la cuestión 4.^a del art. 36 el GANDAVENSE parece separarse más radicalmente del ANGÉLICO, al afirmar decididamente que de ninguna manera puede llamarse práctica a la Teología, como más adelante veremos.

bran los Sacrosantos Misterios; para esto se predica la palabra de Dios; para esto las exhortaciones morales de la Iglesia, para corregir las costumbres y limpiar las carnales concupiscencias; para esto obran todo lo que obran las divinas y santas Escrituras, para purificarnos en nuestro interior de aquello que nos impide la mirada de Dios”.

Queda, pues, probado que no tiene esta ciencia un fin doble, sino único, y que éste no es práctico, sino especulativo, al cual se ordena todo fin práctico. Según esto, pues, la Teología debe llamarse simplemente *especulativa* y no práctica. He aquí cómo legitima nuestro autor esta última afirmación:

Así como la ciencia moral razona sobre lo verdadero, pero sólo para obrar el bien, y sin embargo no se llama especulativa, sino práctica, así la Teología, aunque en algún modo mire a la obra, lo hace en orden a la especulación, y por esto debe llamarse sencillamente especulativa. En ella el trabajo de la obra es para el descanso de la contemplación. Como las ciencias puramente prácticas, y en general la vida activa a la contemplativa, así lo que hay de acción en la Teología se ordena a lo que en ella hay de especulación. Y siempre debe la intención de nuestra voluntad ir en nosotros al fin de lo especulativo, aunque a veces se busca en la obra el fin de lo práctico.

Y así, aunque según San Agustín, a esta ciencia puede dársele el nombre de práctica, y más bien que sabiduría llámársela ciencia, en cuanto considera y hace lo temporal; sin embargo, por la consideración de lo eterno, que regula lo temporal, debe tenersele como sabiduría especulativa. Esta es precisamente una perfección de nuestra Sabiduría: hay en ella especulación y acción; pero dirigida ésta por aquélla.

Muy incompleta quedaría la tesis del Gandavense sin la respuesta a una objeción de fondo, con que se cierra la cuestión que estudiamos.

Debe llamarse práctica la ciencia cuyo fin es el bien del “*intellectus practicus*” o voluntad. Pero tal es la Teología, que tiene por fin la fruición y amor de Dios...

Admite el Gandavense el fin de nuestra teología que señala el objetante, pero de ahí no se sigue que la ciencia haya de llamarse práctica. Hay un doble bien de la voluntad. *Uno que es hechura de la misma voluntad*, al extenderse fuera de sí con una acción bien dirigida a su fin. Este bien pertenece a la ciencia práctica, porque en ella la especulación es para dirigir la acción. Pero no puede ser éste el fin último de la teología, sino, a lo más, uno de los fines subordinados.

Otro que perfecciona a la misma voluntad intrinsecamente,

como es la operación perfecta que en sí misma se efectúa (operatio perfecta quam intra se elicit) y por lo cual se une al fin último: el amor de Dios. Pertenece a la ciencia específicamente especulativa; porque en él se da la especulación sólo para presentar a la voluntad el objeto de esta su perfecta operación: lo cual es propio de la suprema ciencia especulativa, que hace extender el conocimiento al amor. Por ello está aquí el fin último de la Teología y lo que la hace verdadera *Sabiduría* en el sentido etimológico, porque no sólo ilumina el entendimiento para el conocimiento de lo verdadero, sino además inflama el afecto para la fruición del bien, y contiene así todo lo que hay de perfección en los hábitos especulativo y práctico.

Con todo, no se deduce de aquí que le cuadre a la Teología el nombre de ciencia *afectiva*, como algunos sostienen, fundados en que la especulación de esta ciencia, como la vida futura, se perfecciona en el amor y la fruición. Una ciencia debe recibir su nombre de su *fin intrínseco*, no de algo que de él extrínsecamente se siga. Ahora bien, lo que hay de afección consiguientemente a la especulación de esta ciencia es un fin extrínseco a la misma; mientras que el conocimiento de la verdad es un fin intrínseco a ella, en cuanto ciencia. "Et ideo simpliciter et absolute verius debet dici speculativa, quam practica vel affectiva" (VIII, q. 3, n. 15).

Hasta aquí la cuestión tercera del artículo octavo. Pero el pensamiento de Enrique de Gante adquirió madurez y expresión más acabada y exacta en otra cuestión, lejos ya de la parte introductoria de la *Suma*, en pleno tratado de *Deo Uno*. Estudia, en efecto, en el artículo 36, denso y profundo en sus siete cuestiones, la potencia intelectual de Dios y se pregunta si esta potencia intelectual o "intellectus divinus" es especulativa o práctica. Con este motivo precisa las nociones, no sin aludir al problema que venimos exponiendo. Para resumir, pues, y precisar en forma de conclusiones la tesis gandavésiana acerca del fin de la Teología y su carácter de especulativa o práctica, es indispensable recoger los interesantes datos que esta cuestión nos proporciona.

El "intellectus speculativus" y el "practicus" se caracterizan y diversifican respectivamente por tres elementos: *objeto, modo de conocimiento y fin*.

Siguiendo nociones aristotélicas, puede formarse este cuadro:

OBJETO	}	<i>speculativi intellectus</i> : enia quorum principia non contingit aliter se habere.
		<i>practici intellectus</i> : contingentia, possibilia aliter se habere.
MODO	}	<i>speculativi</i> : modo científico.
		<i>practici</i> : modo consiliativo.
FIN	}	<i>speculativi</i> : veritatis cognitio.
		<i>practici</i> : actus vel operatio.

Lo cual da fundamento para establecer los criterios que permitan distinguir las ciencias prácticas de las especulativas. Para que una ciencia deba llamarse *práctica*, han de concurrir las siguientes tres condiciones:

- que el *objeto* sobre que versa sea operable o factible;
- que tienda a él *modo operativo*, estudiándolo en orden a la acción.
- que su *fin* sea realmente *hacer* el objeto.

Por el contrario, una ciencia será especulativa cuando en ella concurren estas otras tres circunstancias:

- que tenga un *objeto* "speculabile", de principios necesarios, capaz de ser considerado científicamente. En lo creado, v. gr., las esencias de las cosas, y no su existencia.
- que lo considere *modo speculativo* y científico, deteniéndose en el estudio de su naturaleza y propiedades, solamente.
- que tienda hacia él con el *único fin de conocerlo* y penetrarlo, no de efectuarlo.

No se diferencian, pues, las ciencias especulativas de las prácticas sólo por la naturaleza del objeto, sino por el conjunto de las tres circunstancias dichas y, sobre todo, por la última de ellas. Aun las cosas morales y factibles pueden estudiarse no sólo práctica, sino especulativamente si se pretende en tal estudio un fin especulativo: conocer, por ejemplo, la naturaleza de la virtud o del vicio.

Otra observación de interesante aplicación en el problema que nos ocupa señala Gante en el mismo artículo (XXXVI, q. 4, n. 14): la diferencia entre el "finis operis" y el "finis operantis", aplicada a la ciencia. Hay que distinguir—nos dice—el *finis scientiae* del *finis scientis*; el primero es propio de la ciencia en sí misma; el segundo depende de la intención

de quien la estudie. No ha de atenderse, naturalmente, a este último criterio para denominar las ciencias. Hay quienes estudian Medicina, ciencia en sí evidentemente práctica, con fines exclusivamente especulativos; y, por el contrario, quienes aprenden Matemáticas, ciencia especulativa, con fines utilitarios.

Es evidente, por ejemplo, que la Teología no versa sobre un objeto práctico-factible, no lo estudia para "*hacerlo*"; ni en su pleno perfeccionamiento de la vida futura puede tender a él como a algo a que puede llegar su acción. Por eso en tal concepción bajo ningún título puede llamarse a la Teología ciencia práctica.

Tampoco ciencia afectiva, porque la fruición y amor no son fin intrínseco de la ciencia en sí misma, sino algo extrínseco a ella que ciertamente la perfecciona, como a todo el nombre, pero no debe tomarse como título para denominar a la ciencia.

4) Conclusiones

Podemos formular ya, como fruto del presente capítulo, las siguientes conclusiones:

La palabra Teología se toma aquí en el sentido complejo de "revelación y ciencia o estudio de la revelación".

Es la ciencia que lleva inmediatamente al hombre a su total perfeccionamiento sobrenatural.

Pueden distinguirse en ella dos fines: uno, próximo y provisional, y otro, último y definitivo. El fin próximo de la Teología es preparar gradualmente al entendimiento humano para la visión beatífica a la que está sobrenaturalmente ordenado, como medio necesario de subsanar su natural indisposición.

El fin último, intrínseco a esta ciencia como tal, que obtendrá en su pleno perfeccionamiento, es el conocimiento sobrenatural de Dios por contemplación especulativa, a la cual se seguirá necesariamente (en cierto modo como estímulo para la misma contemplación) la fruición y amor como algo extrínseco a la ciencia misma.

En esta ciencia la acción se endereza a la contemplación. La perfección de las costumbres, a la perfección en la fe.

No puede llamarse ciencia práctica, ni especulativopráctica, ni afectiva, sino simple y absolutamente especulativa.

II. APLICACIONES A ALGUNAS PROPIEDADES ABSOLUTAS DE LA TEOLOGÍA

1) *La Teología, ciencia sapiencial.* *¿La Teología es ciencia?*

Es frecuente entre sumistas y sentenciaros abrir sus tratados preguntándose si la sagrada doctrina es realmente ciencia. La pregunta es muy del siglo XIII y sólo el hecho de plantearla separa en la historia de la Teología esta centuria áurea, en pleno cenit teológico, de la anterior, la de los tanteos fecundos para razonar y sistematizar el contenido de la fe.

También el Doctor Solemne aborda con decisión el tema en las cuestiones del art. 6.º dedicadas a vindicar para la Teología las prerrogativas de Ciencia y Sabiduría y su unidad y perfección.

Es la primera de este artículo una cuestión sobria y bien estructurada que deja ver con transparencia el pensamiento y los procedimientos técnicos del autor. En ella da su respuesta a la clásica pregunta inicial de las sumas: *¿La Teología es verdadera ciencia?*

Ante todo hay que fijar los términos. El Doctor Solemne no siente la necesidad de formularnos nítida y concretamente qué entiende en estas cuestiones por Teología. Resignémonos, pues, a adivinarlo en el desarrollo mismo de la cuestión. Es más explícito en la noción de Ciencia. He aquí cómo la presenta:

“Hay dos acepciones de la palabra *ciencia*. En un sentido *amplio* es “cualquier noticia cierta de la verdad”⁴⁸. Se opone a los estados de opinión, duda o sospecha, carentes de certeza. En sentido *estricto* es “el conocimiento evidente intelectual de la verdad por sí misma”.

“... stricte... appellatur scientia non quaecumque certa notitia sed solummodo eorum quorum veritas intellectui ex rei evidentia apparet, ut intellectus in ea sibi ipsi sit testis et certitudinem ex eo quod videt habeat, non tamen ex testimonio alterius sicut certitudinem habeat fides”... (VI, q. 1, n. 8).

Advirtamos que no se trata de un concepto de ciencia objetiva o cuerpo científico organizado.

Respecto de la Teología, sin formular una definición, nos

⁴⁸ Recordemos un texto que resume la tesis del autor, A. II, q.1: “Dicendum ad hoc quod secundum Philosophum scire non est aliud quam certam habere veritatis notitiam: scientia ergo cuiuscumque sit aut certa est aliquo genere certitudinis, aut scientia non est” (II, 2,5).

dice que tiene por objeto únicamente "creíbles"⁴⁹, recibidos por fe. Pero estos "creíbles" han de hacerse "inteligibles". Primero se proponen al hombre como objeto de fe; después, con ayuda de la luz divina y el esfuerzo del propio estudio, el hombre puede llegar a entenderlos. Al tratar, pues, de averiguar si la Teología es ciencia, hay que considerarla en dos estadios: en cuanto tiene por objeto "*credibilia ut credibilia*" y en cuanto versa sobre "*credibilia ut facta sunt intelligibilia*". La Teología, según esto, está tomada en sentido complejo. Es a la vez la Revelación y la ciencia que procura penetrarla y hacerla inteligible.

Comparemos ahora la Teología en el primer estadio (conocimiento de creíbles en cuanto tales) con las nociones de ciencia arriba presentadas.

La fe supone *certeza* en los conocimientos que creemos. La Teología, pues, en cuanto contiene creíbles como tales, aun no vistos o entendidos, es *ciencia en sentido amplio*.

¿Puede llamarse también *ciencia en sentido estricto*? Para ello es preciso que el entendimiento vea con evidencia por sí mismo, y no por ajeno testimonio, la verdad. Lo cual puede obtenerse de dos maneras: como en las ciencias filosóficas, por razón natural obrando naturalmente (o con la ilustración general), o, como en Teología, por razón natural, pero obrando sobrenaturalmente con la ilustración especial sobrenatural⁵⁰. Ahora bien, en Teología hay creíbles que no son inteligibles y otros a cuya inteligencia puede llegarse. Considerando, pues, a la Teología en cuanto contiene creíbles inteligibles en potencia, o ya entendidos, es también ciencia en sentido estricto.

Pero existen en la Teología verdades de fe, que tal vez nunca se harán perfectamente inteligibles en esta vida; otras cuya inteligencia será alcanzada por muy pocos. Nuestra ciencia consta realmente de verdades que se ven y verdades que se creen, como dice San Agustín. ¿Es también ciencia la Teología, en sentido estricto, aun respecto de estas verdades? Aun sin poder aducir un texto terminante, es indudable que nuestro Autor viene a conceder que en tal caso no puede llamarse ciencia. Al menos a esto llevan lógicamente sus principios.

Como en realidad no habla de ciencia en sentido objetivo, como cuerpo de doctrina, sino subjetivamente, como hábito

⁴⁹ Traducimos así provisionalmente la palabra "credibilia", tan repetida por nuestro autor y cuyo sentido preciso se verá una vez realizado el estudio completo de la Introducción.

⁵⁰ Remitimos a otro estudio la exposición concreta de estas ilustraciones gandavesianas.

científico, podríamos formular así el pensamiento del Gandavense:

1. Existe tal certeza de los conocimientos teológicos, lleguen o no a ser entendidos por la inteligencia humana, que, en sentido amplio, pueden todos llamarse científicos, en cuanto no son dudosos u opinables.

2. Se dan conocimientos teológicos rigurosamente científicos en sentido estricto, porque el hombre puede llegar sobrenaturalmente a la evidencia de ellos en esta vida.

3. Finalmente, contiene también la Teología otras verdades de las cuales no se puede obtener "in statu viae" un conocimiento estrictamente científico.

Nuestro teólogo ve como esencial y característico en la ciencia la *certeza*, y sobre todo la *evidencia* de sus verdades. En la parte positiva de la cuestión construye su teoría de la teología-ciencia a base de estas propiedades. Pero el Estagirita, al describir la ciencia no se limita a ellas. Requiere también acá y allá condiciones que ningún maestro parisino dejó de ponderar. El teólogo gantés recoge cuatro (en realidad tres, pues una de ellas está ya resuelta directamente en el cuerpo de la cuestión), que presenta en forma de objeciones.

La ciencia no descubre los principios, sino las conclusiones que de ellos se derivan. O, en sentido inverso, da razón de las cosas haciéndolas ver deducidas de principios claros y evidentes por sí mismos. Para no contradecir esta idea aristotélica, que nadie discutía, era preciso hacer ver que en la ciencia sagrada se da también ese proceso demostrativo; que la Teología es también ciencia de conclusiones. Y, efectivamente, para nuestro Autor la Teología, aunque tiene por sujeto a Dios, principio y última razón de ser de todo, no es sólo conocimiento de principios. Lo divino es principio de lo natural, pero también en lo divino hay primero y postrero (aun en el mismo Dios hay principio y principiados). Puede establecerse un paralelismo completo entre la Teología y las ciencias profanas que deducen de los principios sus conclusiones.

En Teología hay también "credibilia prima" y "credibilia posteriora", que no son más que conclusiones deducidas de los primeros mediante la razón iluminada por una ilustración sobrenatural.

Así podría expresarse esquemáticamente:

FILOSOFÍA	}	Primeros principios—razón natural—
		Conclusiones.
TEOLOGÍA	}	Credibilia prima — razón natural + ilustración
		sobrenatural (luz teológica) — credibilia posteriora ⁵¹ .

Tenemos ya en la Teología una labor deductiva que la hace aparecer ciencia de demostraciones. ¿Pero pueden llamarse científicas unas conclusiones deducidas de principios recibidos por fe y que carecen de evidencia? ¿No debe partir toda ciencia de principios “per se notis”?

Santo Tomás hace de la respuesta a esta dificultad el cuerpo de su art. 2.º (q. 1.ª). Enrique de Gante se limita a una somera respuesta al final de su cuestión. Los principios de la Teología son “per se notissimis et certissimis”, por de pronto, “in sua veritate”, y además por certeza de fe para el creyente. Sin embargo, hasta que los creíbles se hacen inteligibles no pueden conocerse “ex rei evidentia”, y aun ni siquiera pueden creerse por fe sin la luz de la fe. La respuesta no es excesivamente categórica y podría dar lugar a nuevas instancias.

A todos los autores de este siglo hacía impresión el hecho de que buena parte de lo que hoy llamaríamos fuentes de la Revelación, lejos de proponer principios o verdades de valor universal, se limita a narraciones históricas y exhortaciones morales para casos concretos. La ciencia no es de lo concreto y anecdótico, sino de la universal o inteligible. ¿Puede llamarse ciencia el conocimiento de los mil detalles históricos de la Escritura?

El Doctor Solemne, coincidiendo en el fondo con la breve respuesta ad 2^{um}. del Angélico, nos dice que en Teología, como en las demás ciencias, lo que es “de substantia et integritate scientiae”, consta de universales e inteligibles. Sólo como algo subsidiario y accidental entra lo histórico y anecdótico, no tanto por necesidad de la ciencia como del que la estudia. Es a veces *necesario* para dar a entender lo divino, y otras al menos *conveniente*, como son útiles los ejemplos declaratorios en todas las ciencias. Mejor se alcanza lo concreto que lo univer-

⁵¹ “(Theologia) habet principia prima et credibilia ex quibus ductu naturalis rationis, illustrando lumine supernaturali, elici possunt credibilia posteriora pertinentia ad hanc scientiam. Sicut in qualibet alia scientia ex primis principiis lumine naturali rationis eliciuntur posteriora. Licet enim divina omnia sunt principia respectu rerum naturalium, in se tamen quaedam sunt priora quibusdam” (VI, 1 ad 1.ª).

sal. La ley, oscura en sí, aparece clara en los que la practican. Guardémoslos, con todo, de mirarlos como simples ejemplos. Entran en la integridad de la fe, y como "facta declarativa legis" tienen la fuerza de la ley.

No carece de interés cerrar la exposición de la cuestión presente comparándola con su artículo paralelo de la Suma del Angélico. Para Santo Tomás lo esencial en la ciencia es que *proceda de principios "per se notis"*, y, por consiguiente, la principal dificultad en la Teología para presentarse como ciencia es que sus principios, los artículos de la fe, no sean patentes y unánimemente admitidos por la luz de la razón. La solución estriba para él en la subalternación de la ciencia teológica nuestra a la de Dios y los bienaventurados. Nuestros principios teológicos, cuya verdad no es alcanzada aquí evidentemente por nuestra razón, son clarísimos en el cielo. Hay ciencias profanas que hacen sus deducciones de principios recibidos de otras ciencias, en las cuales se ven con claridad. Para las ciencias o artes, p. e., que aplican principios matemáticos, éstos no son tan evidentes como en la misma matemática, lo cual no impide que hagan de ellos deducciones científicas. Por semejante manera bien podemos llamar ciencia a la Teología, que procede de principios clarísimos en otra ciencia superior.

Para Enrique de Gante lo esencial en el hábito científico es la *certeza* y la *evidencia*. La Teología puede ya llamarse ciencia, en sentido amplio, si se demuestra que posee esa certeza, aunque provenga de la fe. Para un conocimiento científico en sentido estricto requiere además la evidencia, pero ésta no la busca apelando a una ciencia ultraterrena. No se trata de una Teología de bienaventurados, sino de nuestra teología de viadores. El Gandavense quiere apurar todas las posibilidades científicas de esta nuestra Teología de acá abajo por lo que a evidencia se refiere, y después de asegurarle el título de ciencia en sentido amplio, aplica el principio fundamental anselmiano del "fides quaerens intellectum" y los recursos de sus teorías de las iluminaciones especiales para afirmar, al menos, que hay en la Teología conocimientos rigurosamente científicos, porque, además de *ciertos*, son para el creyente estudioso y convenientemente iluminado, *claros* y *evidentes*.

Para dar idea exacta del pensamiento de nuestro Autor preferimos emplear la fórmula "*hay en ella conocimientos estrictamente científicos*", a la de que "*la Teología es ciencia*"

en sentido estricto", porque de la presente cuestión no se deduce, a nuestro juicio, como supone Tanner⁵², que el Ganda-vense afirme la inteligibilidad "in via" aun con la consabida iluminación, de *todos* los artículos de la Fe. Si es cierto que no faltan textos tan generales que parezcan iusinarlo, no puede olvidarse la salvedad que claramente hace de algunos de ellos al fin del cuerpo de la cuestión:

"Verum quia ista scientia continet credibilia quae non perfecte sunt homini intelligibilia in vita ista: et hoc non nisi paucis: et forte aliqua sunt ita credibilia quae nec sunt intelligibilia homini in vita ista quia quod oculus non vidit..." (VI, 2, corp. ad calcem).

A nuestro juicio, la tesis de la cuestión 1.^a del art. VI hay que formularla así:

La Teología es ciencia en sentido amplio, y lo es también en sentido estricto, una vez que el teólogo se ha hecho inteligibles, con su estudio iluminado, las verdades que primero creyó sin entender; pero no pueden llamarse científicos los conocimientos teológicos que no hayan llegado a obtener tal grado de evidencia.

*La Ciencia Sagrada, verdadera sabiduría*⁵³

En la multiforme producción aristotélica hay una disciplina para la cual el Filósofo no regatea prerrogativas ni encomios: la Metafísica. Los dos primeros capítulos de ella los consagra a ponderar las excelencias de una ciencia que parece exceder en su apreciación a todas las demás que logró crear su fecundo ingenio. Todas estas prerrogativas parecen concretarse en la mágica palabra *σοφία*.

En el capítulo segundo reúne el Estagirita, para fijar el concepto de esta palabra, seis notas que en el lenguaje de la época contenía la idea del *σοφός* o sabio, y que comentaristas posteriores sintetizan en la definición de sapiens:

"sapiens est qui scit 1) omnia,
2) etiam scitu difficilia,
3) cum certitudine,
4) per causam,
5) quaerens scire propter ipsum scire
6) et alios ordinans ac persuadens".

⁵³ Fuentes impresas: HALES, *Sum.* p.1. q.1. m.1; S. BUENAVENTURA, *In Prolog. Sent.*, q. 3; S. ALBERTO MAGNO, *I Sent.*, d.1, a.4 ad 1; SANTO TOMÁS, *In Prolog. Sent.*, a.1, q.3; *Summa Th.* I, q.1, a.6; ULRICO DE ES-

La sabiduría, según esto, lo abarca en cierta manera todo, por conocer las cosas de modo no singular, sino universal. Es de conocimientos difíciles que exceden el ámbito de los sentidos. Goza de máxima certeza por penetrar las causas más altas. Es apetecible por sí misma, "sui ipsius gratia". Dirige y regula todas las demás ciencias, sin que ella pueda ser dirigida o juzgada. Pues bien, todas estas prerrogativas convienen a la disciplina que estudia el ente y las últimas causas del ente en cuanto tal. Luego la ciencia del ente es la verdadera Sabiduría⁵⁴.

No menos pródigo se muestra el Estagirita al señalar en el libro 6.º de la *Ética a Nicómaco*⁵⁵ las características de la σοφία como virtud intelectual. Es también el más noble y excelente de los hábitos intelectuales: que no sólo tiene por objeto conclusiones, como la ἐπιστήμη o ciencia, sino también principios como el "intellectus" o νοῦς, de tal manera que a la vez es "scientia" e "intellectus". Es además cabeza de las ciencias todas, como hábito ordenador de ellas, por referirse a las cosas más sublimes y divinas, que esta prerrogativa no la da la utilidad práctica que pueda tener inmediatamente para el hombre, sino la sublimidad de su objeto. Quienes como Anaxágoras y otros, despreciando lo humano y útil, se reconcentraron en una contemplación de verdades sublimes y difíciles, no podrán llamarse prudentes, pero sí sabios.

Así presentaba su Autor a la "ciencia primera del ser" o Sabiduría, que sólo por una intrascendente circunstancia externa vino a llamarse *Metafísica*.

Imagínese con qué ilusión emprenderían los teólogos de la primera edad de oro el trabajo, nada difícil, de vestir a la Teología naciente con todos los despojos arrebatados a la destronada Metafísica, reina para Aristóteles y sierva para los maestros parisinos.

Es cierto que tales atributos concedidos a la ciencia del ente cuadraban maravillosamente a la Teología. Enrique de Gante ve más. Para él el filósofo fué como un inconsciente profeta que al dibujar las líneas de su σοφία metafísica trazaba, sin sospecharlo, un símbolo prefigurativo de esta ciencia celestial y verdadera Sabiduría que es la ciencia Teológica.

TRASBURGO, *Summa de Bono*, Lib. 1, Tract. 2, cap. 5; RICARDO DE MIDDLETOWN, *In Prolog. Sent.*, q.5 ad 3; GIL DE COLONNA, *In Prolog. Sent.*, p.2, q.1; PEDRO DE TARANTASIA, *In Prolog. Sent.*, q.1 in fine.

⁵⁴ SILV. MAURUS-BRIGMANN, *Arist., Op. Omnia*, T. IV, p. 260.

⁵⁵ ARIST., *Op. Omnia*, FIRMIN-DIDOT, II, p. 70.

Con todo, el nombre y la idea eran ya familiares a los estudiosos de la Sagrada Doctrina. No nos referimos ya al concepto bíblico de la sapientia en el Antiguo y Nuevo Testamento, sino al más filosófico que precisa San Agustín en los libros doce al catorce del Tratado *De Trinitate*. Para el Doctor de la Gracia, "Sapientia" es el conocimiento intelectual de las cosas eternas, y "scientia" es conocimiento racional de las cosas temporales⁵⁶. Distingue entre el "rationalis mentis officium" en las cosas temporales, que comprende no sólo conocimiento, sino también acción, y el "excellentiore eiusdem mentis officio", que se emplea en contemplar lo eterno y se acaba en el solo conocimiento⁵⁷, y va aplicando a determinadas páginas del Evangelio lo que en él se contempla *sapiencialmente* y lo que es objeto de *ciencia*, para presentar en el Verbo hecho carne, Dios eterno y Hombre nacido en el tiempo, un objeto en el cual se abrazan la Sabiduría y la Ciencia.

"Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis inserit veritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad Sapientiam"... (L. XIII, c. 19-ML 42, 1034).

La posición de Enrique de Gante en este tema es netamente agustiniana, pero con manifiesta preocupación aristotélica. En su relativa pequeñez es esta cuestión un caso típico del esfuerzo de su época por lograr aquella fecunda fusión de ambas concepciones ideológicas que dió ser definitivo a la Teología católica como ciencia.

En el cuerpo de la cuestión comienza repitiendo las últimas palabras de San Agustín en el capítulo I, lib. 13 *De Trinitate*. Aunque en cierto sentido lato podrían emplearse indistintamente las palabras Sabiduría y Ciencia, hay textos bíblicos (1 Cor 12, 7-8) que obligan a precisar y separar los conceptos. Adopta, pues, la definición de *Trin.* XIV, 2.1: "Scientia proprie est notitia de humanis et temporalibus rebus, Sapientia vero de divinis et aeternis".

En el sentido más absoluto, la Sabiduría sólo se da en la contemplación beatífica del Primer Principio y de todo lo que en Él se ve. (VI, 2, 17). Pero la cuestión, como es manifiesto, no se plantea sólo en ese terreno. Se trata de ver, además, si nuestra Teología de Viadores puede llamarse sabiduría y ve-

⁵⁶ L. XII, c.5 (ML 42,1012).

⁵⁷ L. XIII, c.1 (ML 42,1013).

rificar de algún modo ambas definiciones aristotélica y agustiniana.

Si tal sucede, está demostrado que a sola ella compete este título, exclusivo por definición. Ahora bien, la demostración fundamental es obvia, supuestas las cuestiones del sujeto de la Teología. La Teología es ciencia "de cosas divinas y eternas", porque tiene como sujeto y objeto a Dios, lo cual es decir implícitamente que si algo temporal entra en ella, sólo en relación con lo eterno y divino de su sujeto. Y además lo estudia de un modo sobrenatural y divino, en consonancia con la sublimidad de dicho objeto. Ya se ve que ninguna otra ciencia humana, aun aquella que por las criaturas, de un modo natural, llega al conocimiento de Dios, puede competir con la Teología⁵⁸.

La definición agustiniana puede así salvarse perfectamente en la Teología. ¿Pero queda ya por eso en posesión de las preeminencias de la metafísica aristotélica? Aquí empieza una labor personal de nuestro Autor, afinando conceptos filosóficos.

La Sabiduría en sí no dice sino una prerrogativa excelente de la Ciencia, algo así como una ciencia superior. Averigüemos esta prerrogativa, y si conviene a la Teología con más propiedad que a las otras ciencias, sabremos cómo y por qué debe llamarse Sabiduría.

Si la Sabiduría es ciencia eximia, ha de serlo por alguna perfección en algo específico y formal de la ciencia misma. Pero ciencia en su sentido más obvio dice *conocer con certeza*. Luego la perfección formal de la ciencia capaz de elevarla a Sabiduría está en la certeza del conocimiento.

La Sabiduría será, pues, una ciencia de extraordinaria certeza. ¿Y dónde provendrá esa certeza superior? De los principios o causas de aquellos conocimientos que se "*saben*". La certeza de una ciencia la dan sus principios: la certeza mayor la darán los más altos y primeros principios o causas de las cosas. Cuanto más altos los principios, más cierta la ciencia. Y cuando en el porqué de lo que se sabe haya llegado una ciencia al Principio y Causa primera de todos los conocimientos y de todas las cosas, ha llegado también por lo mismo a dominar a todas las demás ciencias como verdadera y única sabiduría.

⁵⁸ Véase esta definición de S. ALBERTO, que reúne los mismos elementos: "scientia principalissime dicitur sapientia eo quod ipsa est de altissimis et altissimo modo: quia de Deo per principia fidei; aliae autem scientiae quae a philosophis sunt inventae, etsi sapientiae dicuntur quia sunt de altis, non tamen sunt altissimo modo, sed potius per principia quae sub ratione sunt" (*in I Sent.*, Dist. 1 a 5 ad 1^{um}).

Con el capítulo segundo del primer libro de la Metafísica Aristotélica a la vista, insinúa una prueba de su afirmación, por lo demás no discutida en su tiempo, de que la ciencia debe llamarse Sabiduría, porque considera las más altas causas, enumerando rápidamente las conocidas condiciones del "sapientis simpliciter" y la misma noción aplicada al "Sapiens in aliquo genere scientiae particularis". En realidad repite al Filósofo, pero sin añadir más luz.

De más interés y aplicación a la Teología es la observación que recoge el Gandavense, añadiéndole algún matiz personal, del mismo cap. 2 de la Metafísica. La ciencia no recibe el nombre de Sabiduría por la certeza subjetiva, diríamos hoy, que por la evidencia de los principios o causas de sus conocimientos llegue a tener el que la posee, sino por la verdad objetiva de los principios en sí mismos, que, por altísimos y primeros, son causa de la verdad de los demás, aunque por su abstracción y la debilidad de nuestro entendimiento no se hagan al sabio tan claros y evidentes como, por ejemplo, los principios matemáticos. Que si la evidencia subjetiva de los principios diese a la ciencia honores de Sabiduría, ninguna podría arrebatárselos a la Matemática.

Establecidas las nociones filosóficas, la aplicación a la Teología es fácil. A pesar de tener evidencia menor de su objeto que las ciencias filosóficas del suyo, en comparación con todas las ciencias humanas, la Teología es la única verdadera Sabiduría. Ella, en efecto, investiga las causas más altas, inasequibles a la pura razón natural, y, sobre todo, la Causa Primera Dios, principio de todo, que produce como primera verdad todo ser en cuanto verdadero, y reduce y lleva a todo ser en cuanto bueno al fin último, que es Él mismo. Y conoce de este sublime objeto no lo que logran rastrear las ciencias humanas, sino algo de lo que Él naturalmente conoce de sí mismo. Termina insinuando rápidamente lo bien que se cumplen en la Teología las célebres seis condiciones y demás prerrogativas aristotélicas.

No se arguya, según el propio Obispo de Hipona, que la fe, como cosa temporal, pertenece a la ciencia, y, por consiguiente, la Teología, como fundada en la fe, no es Sabiduría.

En la fe, responde el Gandavense, hay que distinguir el "habitus fidei", el "modus cognoscendi per fidem" y el "obiectum fidei". Los dos primeros pertenecen a la ciencia porque son, en efecto, temporales; pero en el objeto de la fe hay un contenido propio de ciencia y otro de sabiduría porque en él hay verdades eternas (Sabiduría) y otros conocimientos de cosas temporales. Sin embargo puede decirse simplemente que

la Teología es Sabiduría porque en último término estas cosas temporales entran en la Teología sólo en cuanto dicen relación con las eternas. Y en fin, recurre al texto agustiniano, arriba citado, en que aparece Jesucristo como sintetizando en sí nuestra ciencia y nuestra Sabiduría.

Una objeción da lugar a exponer ideas de interés. La Sabiduría debe constituir ella misma su fin, debe conocerse "sui ipsius gratia". Es la 4.^a condición de Aristóteles. Pero la Teología está ordenada "ut credentes vitam habeatis", a algo que no es ella misma. Luego no es "sui ipsius gratia".

Hablando con toda exactitud, responde el Doctor Solemne, ninguna ciencia, como tal, es "sui ipsius gratia". El conocimiento supremo que tendremos en la Patria por entendimiento está ordenado a la fruición del bien por Amor. Y todo conocimiento de esta nuestra Teología se ha de ordenar a aquel de la vida futura. La misma ciencia filosófica a ésta se ha de ordenar y, mediante ella, a la clara visión de la Patria. Por esto puede decirse que la Teología es "sui ipsius gratia" y verdadera Sabiduría en cuanto no hay que esperar otra ciencia más allá de ella en esta vida.

Hemos expuesto el pensamiento de Enrique de Gante y las fuentes eclesiásticas y profanas en que se inspira. Es de justicia añadir que, después de leer las cuestiones paralelas en el Comentario al Prólogo de las Sentencias (q. 1. a. 6) y en la Suma Teológica del Angélico, se saca la impresión de que en nuestro Autor no hay apenas idea alguna propiamente nueva, pero sí desarrollos originales. Es verdad, sin embargo, que después de las primeras Sumas, en las que no aparecen aún diferenciadas la ciencia y la "Sapientia" referidas a la Teología, los autores del Siglo de Oro presentan el tema con muy pocas variantes.

2) *Unidad de la Teología*⁵⁹

El Doctor Solemne pretende probar en la cuestión tercera del artículo sexto tres propiedades características de la ciencia teológica: *unidad general* o de atribución, común a todas las demás ciencias; *unidad especial*, propia de la ciencia primera;

⁵⁹ Fuentes impresas: A. HALÉS, p.I, q.1, m.3 ad 4 et 5; S. BUENAVENTURA, *Breviloq.*, P. I, c.1; RICARDO DE MIDDLETOWN, *I Sent.*, Pról. q.3; S. ALBERTO MAGNO, *Summa*, p.I, tr.1, q.3, m.3, *I Sent.*, d.1, a.3; S. TOMÁS, *I Sent.*, Pról. q.1, a.2; *Summa* I, q.1, a.3; PEDRO DE TARANTASIA, *I Sent.*, Pról. a.2; ULRICO DE ESTRASBURGO, *Summa*, L. I, trad.2, c.2; GIL COLONNA, *I Sent.*, Pról. p.1, pralis 2, q.3.

unicidad. No deja de ser laborioso seguir en este lugar el pensamiento del Autor. La adaptación de los conceptos aristotélicos es a veces artificiosa; las alusiones a las ciencias profanas, según la concepción medieval, frecuentes; y aun la misma insuficiencia de algunas pruebas, junto con la originalidad y excesiva amplitud de ciertas afirmaciones, hacen la presente cuestión relativamente difícil. Propondremos las ideas con la máxima claridad posible.

No ofrece dificultad especial el primero de los tres géneros de unidad. La ciencia es una si tiene un sujeto que es a su vez uno, con una "ratio" de la cual participa de algún modo todo lo que en la ciencia se estudia.

"Sed dicitur scientia una communiter quia habet subiectum unum unius rationis, in qua quidem ratione aliquo modo communicat omnia quae scientia illa considerat" (VI, 3, 4).

Es la versión gandavesiana del conocido texto aristotélico: "unius in quantum unum una est scientia" (II Post. c. 3). Por muy varios que sean los objetos del conocimiento científico, si en todos se descubre una "ratio" común que "per se" convenga a aquello que constituye el sujeto, forman verdadera ciencia *una*, por la atribución o relaciones de todos estos objetos a un mismo sujeto. Lo ilustra con el ejemplo de la Medicina, la cual, a pesar de abarcar multiplicidad de conocimientos, constituye una ciencia médica, porque todos se refieren al cuerpo humano como sujeto de la salud y de los remedios a ella encaminados.

Esos conocimientos diversos darán lugar a ciencias diversas si no se atribuyen todos a un sujeto de ciencia determinado. Pero cuando todos convienen en relacionarse con él por atribución, forman una verdadera unidad científica.

Ahora bien, supuesto lo establecido ya al tratar del sujeto de la Teología, aparece demasiado claro que posee esa *unidad* común a cada una de las verdaderas ciencias, llamada aquí *general* o de *atribución*...

"Quare cum Theologia sit de uno, scilicet de Deo, ut de subiecto sicut infra videbitur, et caetera omnia considerat in quantum se habet per aliquam attributionem velut a Deo, vel ut ad Deum, vel quocumque alio modo, recipiendo aliquam rationem esse divini, ita generali unitate, quae unitas attributionis dicitur, ipsa debet dici scientia una"... (VI, 3, 4).

Pero, por su peculiar naturaleza, a la Ciencia Sagrada ha de adjudicarse *otro género más perfecto de unidad*. "A priori" supone el Gandavense que la Teología, como ciencia primera, norma y medida de las demás, ha de tener no sólo la suficien-

te unidad que necesita toda verdadera ciencia, sino la máxima unidad y simplicidad entre todas ellas. ¿Cuál será ésta? Aristóteles, en el capítulo sexto del libro quinto de su *Metafísica*⁶⁰, señala diversos géneros. De entre ellos selecciona el Gandavense dos: unidad “*totalitate formae*” y “*totalitate materiae*”. Veamos cómo expone el concepto valiéndose de interesantes ejemplos proporcionados por las ciencias naturales de la época.

Se da el *unum* “*totalitate formae*” cuando hay una única forma simple para el todo y para las partes, de tal manera que no se distinguen las partes entre sí por formas parciales propias, bajo la forma común del todo, ni la forma del todo se divide por la división material de las partes; porque, permaneciendo el todo en su integridad, no puede experimentar aumento o disminución. Es, en lo natural, la unidad propia del cuerpo celeste, según la concepción medieval, heredada de los autores griegos. El cuerpo celeste, primero y más simple de los cuerpos, más uno que cualquier cuerpo elemental, se concebía constituido por una forma simple en el todo y en las partes, que verificaba literalmente todas las condiciones arriba indicadas.

No así, v. gr., el cuerpo humano y todos los demás de constitución heterogénea, cuyas partes integrantes se distinguen entre sí por formas o casi formas propias.

Pues bien. La unidad simplicísima en comparación con todos los demás cuerpos que atribuían las concepciones medievales a los incorruptibles cuerpos celestes, ésa atribuye el Gandavense a la Teología como ciencia, en comparación con la unidad propia de todas las demás.

En efecto. Tiene esa unidad *formal*; porque hay en ella una única forma o “*ratio totius scientiae*”, según la cual entran en su estudio todos los objetos parciales de ella. No los considera según las peculiaridades propias de cada uno por las cuales unos se diferencian de otros, sino por la característica en que convienen todos de referirse a Dios, en razón de la huella del ser divino que todos llevan. No estudia en el fuego su propia naturaleza, que le hace distinguirse, verbigracia, del agua, sino en cuanto imagen que puede ayudarnos para conocer las realidades de Dios. Así en el fuego vemos la luz, de la cual permaneciendo íntegra emana el resplandor; nos ayuda esto a conocer cómo en Dios, de la luz de la ciencia del Padre, puede proceder el resplandor, que es su Verbo e Hijo (loc. cit.).

60 SIL. MAURO-BRIGMAN, IV, p. 362s.

El objeto de otras ciencias que no alcanzan esta simplicísima y perfecta unidad formal lo pondrá más de relieve. El sujeto de la *ciencia natural* es el cuerpo móvil, pero no se contenta con estudiar los objetos que abarca sólo bajo la formalidad común de "móvil"; los estudia a cada uno íntegramente, según su propia quiddidad y con las diferencias que de otros los separan. Y así en los libros "de Coelo et mundo" estudia los cuerpos celestes; en el de los minerales, los mixtos inanimados; en los de las plantas y animales, los mixtos vegetales y los informados por alma sensitiva.

La misma formalidad del sujeto se divide según las partes del sujeto, lo que da fundamento a la división de la ciencia en partes o tratados especiales. La "ratio formalis" del sujeto de la ciencia natural "corpus movile" es precisamente "esse movile": pues bien, cada parte de la ciencia trata de algún ser particular, que es móvil y lo estudia, en cierto modo, con independencia. Tenemos una serie de objetos estudiados en partes independientes, que contienen cada uno de ellos la "ratio formalis" del sujeto. Lo cual se verifica también en la Metafísica, cuyo sujeto es el "ens simpliciter", que se encuentra en la sustancia, en el accidente, etc., y demás seres que en ella particularmente se estudian.

No así en la Teología. El sujeto, Dios, es el único en quien propiamente se encuentra la "ratio formalis" que da unidad a la ciencia, el "esse divinum". No puede, en rigor, dividirse la Teología en partes o tratados que estudien objetos parciales independientemente; sólo puede haber diferencia en el modo "tractandi et proponendi scientiam credibilium et agibilium divinae legis"⁶¹.

Deja para la cuestión siguiente, sobre la perfección de esta ciencia, la prueba extensa de que también es *una* "totalitate materiae", limitándose a indicar que es imposible en ella recibir añadiduras o sufrir disminución de partes.

Es, pues, la Teología, en punto a unidad y simplicidad, lo que el cuerpo celeste en la concepción medieval o la figura circular son respecto de los cuerpos elementales o las líneas que no son círculos cerrados y perfectos. Por antonomasia le conviene lo que afirma Aristóteles: "Unum secundum formam est quod non habet divisionem secundum cognitionem".

⁶¹ Merece destacarse esta idea, tan contraria a las de especialización, que hoy, no sin algún exceso, se propugnan. La Revelación ha de presentarla el teólogo toda "sin añadiduras ni omisiones y toda en un cuerpo científico de máxima unidad". No sería difícil recoger abundantes textos de GANTE, en confirmación de estas ideas.

Pero además es tan una, que para su fin *no puede haber otra* y no tiene sentido el dividirla en ciencias parciales para estudiar los diversos seres que bajo ella se agrupan.

En la Metafísica el sujeto es el "ser" *simpliciter*. Se conoce por razón natural un universal, el "ser", que no basta para darnos los objetos según el ser particular y concreto que tienen, sino en lo que tiene de común con todos los demás seres. Por eso, para conocerlos, es menester que existan otras ciencias y que cada una conozca su universal propio, el ser ya concretado a una clase especial de seres: el universal de una ciencia de vegetales no me da a conocer a los seres animales. Pero imaginémosnos que en el concepto universalísimo de "ser" *simpliciter*, estudiado por la Metafísica, pudiéramos conocer a todos los demás seres íntegramente, según las propiedades individuales de cada uno. Serían entonces superfluas todas las demás ciencias. Pues lo que no ocurre en la filosofía humana sucede en la Teología.

La Teología se basa en luz sobrenatural infusa, primero para conocer sobrenaturalmente a Dios, y, consiguientemente, por proceso descendente, inverso al de las ciencias naturales, todo lo demás. Ahora bien, en Dios están todas las demás "rationes" de todos los seres, según todos los modos como pueden ser conocidos. Por lo cual, así como la ciencia divina con que Dios se conoce a sí mismo es la razón perfecta para que con una única cognición conozca todo lo demás distinto de sí en sus formas propias; así también la Teología, cuanto es de su parte, imitando la ciencia divina, puede conducir al conocimiento de todos los objetos particulares, en cuanto pertenecen a esta ciencia. Y por consiguiente, si por el conocimiento del "Eus simpliciter" con la luz natural fuera posible un conocimiento suficiente y natural de cualquier ser, no habría más que una ciencia filosófica y sería superfluo hubiera varias para las diversas partes del ser; de análoga manera la Teología, ya que por el conocimiento sobrenatural que tiene de Dios puede conocer además suficientemente cualquier otro ser, en cuanto relacionado con Dios, tiene que ser única; no sólo una, sino tan una que sobra toda otra. Más aún. Es imposible que haya otra, como imposible es que exista otro Dios o ser alguno que no tenga ser por atribución al mismo Dios (VI, 3, 10).

3) *Perfección de la Teología*

Cierra el Gandavense su estudio sobre las propiedades absolutas de la Ciencia Teológica con una primorosa cuestión,

en la que presenta ingeniosamente en conjunto toda la *perfección* de la Teología.

Las nociones filosóficas están tomadas de la Metafísica aristotélica y se exponen con sobriedad y claridad no comunes en el teólogo flamenco. Lo perfecto, etimológicamente "totalmente hecho", y lo imperfecto, es decir, lo que no está del todo hecho y acabado, habrían de referirse en el rigor de su significación verbal a lo que *se hace*, aunque en realidad se atribuye también a Dios, el Ser perfectísimo, aunque no puede "hacerse". Pero aplicados los conceptos a lo que pasa de la potencia al acto, lo perfecto es lo totalmente actuado; es decir, cuando nada le falta de aquello que según su propia naturaleza debía tener. Esta perfección puede darse en la *cantidad*, en la *virtud* o calidad y en el *fin*: los tres modos principales de perfecto que presenta el libro quinto de la Metafísica.

Es perfecto, según la *cantidad*, aquello que no tiene ni más ni menos de lo que según su propia naturaleza debe tener: no es posible añadirle o quitarle algo sin que pierda su misma perfección. Así es perfecto el círculo, que une sus extremos final e inicial; y el mundo, porque lo contiene todo, y los cuerpos de tres dimensiones. Y aun pueden distinguirse tres grados de esta perfección cuantitativa: primero, el tener perfectas todas sus partes; segundo, el no ser contenido o parte de otro; finalmente, el contener bajo sí toda su materia y toda su forma de tal manera que sea numéricamente uno en su especie, sin otro ser alguno que sea o deba ser participe de su forma.

Es perfecto, según la *virtud* o *calidad*, aquel a que nada falta en su género, de suerte que en él no se encuentre cosa más digna y completa. Perfecto, por lo que al *fin* se refiere, es lo que consigue su propia finalidad tan plenamente que nada de ella le falte.

Supuestas estas fáciles nociones, que continúan sin fundamentales variantes en la filosofía actual, veamos ya su aplicación a la Ciencia Sagrada.

Es indispensable tener ante la vista el fin propio de la sagrada doctrina para apreciar su perfección. No puede ser más alto: el conocimiento de Dios. Y en este fin llega a ser perfecta, porque como fin inmediato e intrínseco de ella da de Dios una noticia más sublime y perfecta, aun en esta vida, que todo lo que puede alcanzar en las ciencias filosóficas la humana razón, y como fin último y definitivo, lleva también intrínsecamente a la visión beatífica, a la cual ninguna otra ciencia puede conducir, sino mediante la Teología.

Es perfecta, "perfectione virtutis", porque nada le falta de la bondad que puede tener en la presente vida la ciencia humana y además excede a todas, porque es ella precisamente quien señala la perfecta virtud y bondad.

Finalmente posee también la perfección "ratione quantitatis", porque no contiene más ni menos de lo que conviene a la vida humana, en fe y costumbres, para llegar a la gloria de la vida celestial. En las Escrituras canónicas encerró Dios todo lo necesario para la fe y la salvación, omitiendo curiosidades vanas. Todas las demás ciencias contienen mucho de inútil y vanamente curioso y poco de lo necesario y útil, y aun esto poco no sirve de provecho para la salvación si no fuese tomado a su servicio por la Teología.

Una copiosa cadena de textos de San Agustín y el Crisóstomo dan autoridad a estas páginas.

Es cierto que por esta ciencia no llegan a adquirirse inmediatamente conocimientos divinos con toda perfección, como en la visión beatífica; pero lo que aquí se conoce "in aenigmate" no puede alcanzarse mejor de otra manera, en este mundo, por ciencia alguna.

Llega a pueril, de puro artificiosa, la adaptación a la Teología del triple modo de perfección secundum quantitatem, que Aristóteles supone en el mundo. Es perfecta la Teología porque lo son *sus tres partes*: Profetas, Evangelios y Escritos Apostólicos, como el mundo lo es a su vez también por la perfección de las suyas: cuerpos graves, que se mueven hacia abajo; leves, que se mueven en sentido ascensional, y neutros, cuyo movimiento es circular.

"In prophetis enim gravi pondere legis, doctrina gratiae praenuntiatur; in evangelis levi iugo Christi denuntiatur; in scriptis apostolicis mutuuum unum per alterum exponitur" (VI, 4, 8).

Como el mundo no es contenido por cuerpo alguno, sino que él contiene a todos, así la Teología no cae bajo ciencia alguna, sino que las preside todas. Por fin, son también perfectos Teología y mundo, porque en sus respectivos géneros son únicos.

La cuestión es más sugestiva que profunda y no suele plantearse ex profeso en las sumas coetáneas. Las ideas que expresa, en lo fundamental, han de recibir ulteriores desarrollos en capítulos posteriores. Tiene, con todo, interés para precisar el concepto gandavesiano de Teología. Al insistir en lo acabado y perfecto del contenido teológico, parece circunscribirlo a una sola de las fuentes de la Revelación, e incluso

eliminar de la Teología la labor propiamente dicha del teólogo, según nuestras ideas actuales. Permitásenos presentar a continuación, reunidos con otro de la anterior, algunos textos de la cuestión presente:

"Haec enim scientia sic continet sub se omnes partes suas quod impossibile est eam recipere additionem aut diminutionem partium... quod nulli alteri scientiae convenit. Unde unam et eandem scientiam, ut Methaphysicam aut naturalem, diversi philosophi tractantes, semper unus aliquid integritati eius apposuit, quod alter omisit, quod impossibile est fieri in ista scientia. Totum enim quod scibile est pertinens tamquam necessarium ad salutem in utroque Testamento includitur"... (VI, q. 3, n. 9).

Adviértase la total ausencia de la Tradición y del Magisterio eclesiástico en todo el razonamiento para probar que la Teología es una "totalitate materiae". La comparación con la Metafísica o la ciencia natural, en las cuales cada autor puede añadir algo a la integridad de la ciencia, con la afirmación tajante de que esto es imposible en la Teología, parece dar a entender que excluye de la Teología propiamente dicha la labor discursiva y sistematizadora del teólogo y pone fuera de ella toda la obra de explicación y defensa de la Revelación, en la cual cada teólogo, como el naturalista en su propia ciencia, aporta el fruto de su ingenio, procurando llevar a la práctica aquel criterio agustiniano, tan familiar al Gandavense, de la Teología, qua "fides suberrima quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur".

Ateniéndonos estrictamente a este párrafo del Doctor Solenne habríamos de confesar que para él la Ciencia Teológica es el canon de las Escrituras y nada más.

Esta persuasión se confirma con la siguiente respuesta a la segunda objeción de la c. siguiente:

"Ad secundum quod ista scientia pluribus indiget, dicendum quod verum est ad eius declarationem et faciliorem intellectum et expositionem, non tamen ad eius integritatem perficiendam... Signatus est enim canon Ecclesiasticus; minui vel augeri non potest, ut dictum est. Unde indiget ista scientia qualibet alia, sicut domina, ancilla non e converso"... (VI, q. 6, n. 11).

La integridad de la ciencia teológica se salva en el "canon ecclesiasticus". Las declaraciones y explicaciones tomadas de otros conocimientos no entran en la integridad, como, según el texto anteriormente copiado, entran en la integridad de la Metafísica las añadiduras personales de los filósofos. Luego la labor explicativa de la misma Revelación es-

crita parece estar fuera de la ciencia teológica, aunque a su servicio. En otra oportunidad tendremos ocasión de completar el pensamiento del autor.

Terminemos con estas palabras del Gandavense: Se refiere al texto agustiniano *De Civ. Dei*, 11, c. 3.

“Hic primum per prophetas, deinde per semetipsum, postea per Apostolos, quantum satis esse iudicavit locutus scripturam condidit, quae canonica nuncupatur, etc.”

Y añade nuestro autor por su cuenta:

“Hoc termino voluit Deus divinam scientiam includere, et occasionem omnem humanae curiositati altiora inquirendi praeccludere. Sunt enim scripta quaecumque fidei et salutis humanae sunt necessaria, et alia ommissa”... (Ibid., n. 7).

FRANCISCO BRANDARIZ, S. I.

Universidad Pontificia de Comillas.