

REVISTAS

TEOLOGÍA: GENERALIDADES, FUNDAMENTAL Y DOGMÁTICA

ALONSO ANTONA, JOAQUÍN M.^a, C. M. F., *La Teología como Ciencia*: RET 4 (1944) 611-634; 5 (1945) 3-38. 433-450. 529-560.

El largo trabajo del P. Alonso pretende estudiar la naturaleza científica del "saber racional que nos es dado tener sobre lo que Dios nos ha revelado". En una primera parte investiga la estructura íntima de lo que Aristóteles caracteriza con el nombre de "episteme", para deducir sus elementos esenciales. En la segunda parte sitúa el lema en su perspectiva histórica, para recoger los varios problemas que ha suscitado, desde la corriente agustiniana pretomista, que no podía encuadrar la disciplina sagrada en una ciencia humana, pasando por el viraje anti-agustiniano de Santo Tomás, que hace de la Teología una ciencia humana, aunque subalternada, hasta Escoto, que vuelve a negar el carácter científico de la Teología, porque ni sus principios tienen evidencia ni sus conclusiones tampoco. En los teólogos del Renacimiento la cuestión no avanza, hecha excepción de Báñez. Posteriormente el modernismo ha dado al problema un sentido de interés real y no puramente metodológico. En nuestros días la cuestión toma un aspecto radical y decisivo. De un lado se intenta una oposición entre Patrística y Escolástica; de otro lado se le niega a la Teología la posibilidad de hacer una deducción rigurosa, exagerando el ámbito y los derechos del Magisterio eclesiástico. Enfocado así el tema en su perspectiva histórica, la tercera parte de este estudio aborda la solución del problema no tanto en su aspecto metodológico cuanto en su aspecto real. Es decir, "cómo un conocimiento divino puede llegar a ser un conocimiento humano". La Teología es una ciencia divina, por oposición a toda actitud racionalista o semirracionalista; divina sin duda por su origen, pero ciencia por haberse convertido en un saber humano. Ciencia por oposición también a toda "sabiocurria" que suponga una verdadera experiencia afectiva o iluminación especial, que ha de reservarse al conocimiento místico. Por otra parte, la Teología es una ciencia evidente con evidencia mediata, según la acertada insinuación de Báñez. La diferencia con las demás ciencias está en que la evidencia teológica es "una evidencia extrínseca en el sentido de que no ha partido de nosotros ni la unión de sujeto y predicado expresados en las proposiciones reveladas". Finalmente no se opone al verdadero carácter de ciencia en la Teología la necesidad de reducirla a un saber de carácter vital-intuitivo negándole la posibilidad de ser demostrativa, como han pretendido autores modernos. Esto no es exacto; como no lo es el pretender que la Teología más que una "scientia fidei" sea un "intellectus fidei", desarrollando su proceso científico a través solamente del revelado formal.

SAURAS, EMILIO, O. P., *Inmanencia y pragmatismo de la Teología*: RET 5 (1945) 375-403.

Hay expresiones teológicas, que aun siendo antiguas y expresando una gran realidad, es preciso usar con prudencia por el abuso que de ellas han hecho los autores heterodoxos. Así son, por ejemplo, las que se contienen en el título de este artículo. Pero no por eso hay que negar que existe en ellas una verdad característica de la Teología. La ciencia sagrada, en efecto, es eminentemente práctica, sin que por ello se niegue su aspecto especulativo. Lo es por razón de su fin: como ciencia, ya que toda ciencia tiende a perfeccionar la vida racional e intelectual; como ciencia sobrenatural, esencialmente ordenada a la visión beatífica, que es un conocimiento no sólo especulativo, sino también práctico, ya que en ella el entendimiento conoce a Dios por vía de experiencia y de voluntad. Lo es además por razón de su objeto (Dios bajo la razón formal de deidad), que en cuanto participado en nosotros es operable por Dios con una operación factiva, y operable por nosotros con una operación moral. Lo es finalmente por la luz con que capta su objeto, el "lumen theologicum", que por partir del "lumen fidei" y vivir siempre bajo su influjo tiene razón de medio de conocimiento experimental o práctico.

J. A. DE ALDAMA

ZAPELENA, T., *Problema Theologicum*: GREG 24 (1943) 23-47. 287-326; 25 (1944) 38-73. 247-282.

I. Difícil es dar un resumen de estos artículos repletos de doctrina. Son un examen a fondo de la teoría expuesta por el P. Charlier, Profesor de la Escuela de los PP. Dominicos de Lovaina, en su libro *Essai sur le Problème Théologique*, que excitó una polémica en la cual unos, como el Dr. Goossens (Col. Gandav., 1939) se pronunciaron a su favor, y otros, como el P. Gagnebet (Revue Thomiste, 1939) la atacaron. Luego la obra del P. Charlier fué puesta en el Índice, lo cual no significa que todo en ella sea rechazable. Está dividida en tres partes que tratan: 1.ª, de la relación de la Teología con la Revelación; 2.ª, del oficio de la razón en la Teología, y 3.ª, del método de la Teología y del espíritu que ha de animar la labor del teólogo. Como conclusión da una descripción de la Teología y sus progresos.

El P. Zapelena desarrolla su refutación en cuatro artículos, en que recorre los cuatro capítulos de la 1.ª parte del libro de Charlier. En el primer artículo presenta las sinrazones de la supuesta *posición escolástica*, en cuya descripción Charlier no recorre la historia de la Teología escolástica, sino tan solo la posición de cuatro primates de la Escuela dominicana y tomística: Capréolo, Cayetano, Báñez y Juan Tomás, en quien cree se consuma la evolución de la Teología como ciencia de las conclusiones teológicas. Esta posición de la escolástica, según Charlier, depende del concepto de *ciencia* que dió Aristóteles, que expuso Santo Tomás y sus discípulos aplicaron con férrea rigidez a la Teología. La ciencia requiere dos elementos: principios y conclusiones, y éstas han de contenerse en aquéllos en la demostración "Propter quid" que lo es por antonomasia; aunque secundariamente se emplea también la demostración "quia", de los efectos a la causa. En la Teología los principios son las verdades reveladas u objeto de la fe; pero la

ciencia propiamente tal se compone de conclusiones. Con esto sustrae las verdades reveladas de la exploración teológica, aunque accidentalmente contra los herejes e incredulos se dedique a rechazar objeciones contra estos principios, o de unos principios por ellos admitidos les obligue a admitir los demás. Así, según Charlier, la Teología se subordina a la ciencia divina que le proporciona los principios revelados, y queda depreciado el oficio del Magisterio eclesiástico, como no necesario para la labor científica, y el depósito de la revelación se reduce a un complejo de artículos doctrinales. Las fuentes teológicas son la Sagrada Escritura y la Tradición, a las que sólo se recurre para demostrar la perfecta identidad de las fórmulas actuales y la doctrina de las fuentes. Como quiera que la ciencia es de conclusiones, aquélla será propiamente tal que se derive de una premisa revelada y otra conocida por la luz de la razón.

Charlier recrimina la posición escolástica en su labor por dilatar el depósito de la revelación y desentrañar lo que virtualmente contiene. Pues, en lugar de ilustrar dicho depósito de la revelación con la luz de la misma, se vale de un instrumento extraño: la razón. De aquí, según él, la esterilidad de la Teología, que sustituye la realidad por meras palabras, conceptos y fórmulas filosóficas, que aplica a los misterios imprudentemente, multiplicando teorías, e interpretando arbitrariamente los textos de la Biblia, de los Padres y de los Concilios. Todo por partir del principio de Aristóteles: "la ciencia no prueba sus principios". La misma Teología aparece dividida en escolástica y positiva. Hasta aquí el P. Charlier. Luego el P. Zapelena expone el juicio que merece esta teoría charleriana.

Charlier expone la posición escolástica *incompletamente*, pues sólo trata de la posición tomista y aun parcialmente. Si estudiase por ejemplo la concepción teológica de Molina, vería que éste asigna a la Teología como labor establecer, determinar e ilustrar y defender los principios de la misma, y reserva para último lugar el deducir las conclusiones teológicas. Además Charlier propone la posición tomística *muy imperfectamente*, ya que sólo atiende a la posición doctrinal y especulativa; no a la posición concreta y vital que aparece en el modo con que estos teólogos realizan su labor teológica. Esto aparte de que para Charlier parece no hay más escolásticos que aquellos cuya posición estudia.

Examinando ya las recriminaciones de Charlier, se ve son *injustas*. Según él los teólogos, siguiendo a Aristóteles, no prueban los principios. Sólo es verdad que demuestran las conclusiones y no los principios *por vía racional y deductiva*; demuestran éstos *por vía de autoridad*, como dice Santo Tomás. Es falso también que para el teólogo las verdades reveladas sean un mero término *a quo*, y que además de la labor deductiva no use la defensiva y explicativa y la sistematización. La misma labor deductiva puede realizarse dentro del ámbito de lo revelado, por ejemplo con dos proposiciones reveladas, y aun cuando una premisa sea de razón natural, no puede reprenderse esta labor.

Lo único que puede concederse a Charlier es que en la argumentación por la autoridad bastantes escolásticos antiguos fueron negligentes, de lo cual se lamentaba ya Melchor Cano. Pero, ¿quién dirá que han incurrido en este defecto los teólogos llamados positivos: Petavio, Franzelin y otros? Cierto que hubo comentaristas de Santo Tomás que perdieron el tiempo discutiendo numerosas cuestiones inútiles, que hoy día hacen reír, lo cual no significa que prescindieran del Magisterio eclesiástico.

Es injusto Charlier al decir que han degradado la Teología, sujetán-

dola a las ciencias auxiliares de la misma: exégesis, historia del dogma y de los Concilios; porque dista diametralmente el uso que hace de ellas el teólogo del uso exagerado de que se valen los racionalistas, quienes rechazan toda fe divina y católica, y prescindien de toda enseñanza del Magisterio eclesiástico. Sólo tiene razón Charlier al decir que algunos escolásticos usaron de las ciencias auxiliares sin debida preparación. En cuanto a la vivisección de los teólogos en positivos y escolásticos, no es un mal sino un bien, pues es natural que cada cual se dedique a una u otra labor según su *especialización*. Lo malo sería que cada uno se dedicara a su labor con *exclusión* de la otra.

II.—En el segundo artículo el P. Zapelena examina el c. 2.º de la obra del P. Charlier, quien ataca la *Teología positiva*. Charlier expone, según su juicio: 1.º, la *noción* de la Teología positiva; 2.º, la *síntesis* de los elementos que encierra; 3.º, la *recriminación* que le merece. Cree que nació la Teología positiva de la crisis a que dió lugar el protestantismo. Sus representantes en la evolución, dice, fueron: Melchor Cano, Gregorio de Valencia, Dionisio Petavio, Tomasino del Oratorio, Juan B. Franzelin y Matías Scheeben. Charlier interpreta cada uno de ellos a su modo, y ve el mayor progreso en esta evolución en Franzelin y Scheeben, en quien la Teología es ya del todo positiva y especulativa. La positiva es bíblica y patristica; la especulativa es explicativa, sistematizadora, deductiva y defensiva. Al dar la *síntesis* de esta Teología dice Charlier que su eje son las *fuentes históricas* (la Escritura y la Tradición) para completar la revelación y justificar la doctrina del Magisterio. La Tradición se hace una fuente distinta de la Escritura y del Magisterio. El dogma es algo fijo e inmutable que permanece idéntico en el transcurso de los tiempos, identidad reconocida por el examen de las fuentes, contrastándolas con las definiciones del Magisterio eclesiástico, el cual ha de recurrir a las fuentes también, y se habla de fe eclesiástica y fe divina. El otro elemento que actúa en la Teología positiva es la solicitud apolo-gética por demostrar la identidad del dogma con la fe primitiva cristiana. De ahí la necesidad de la *demonstración científica*, su problema capital, porque ha de dar una justificación racional de la doctrina propuesta por la Iglesia.

Charlier rechaza todo este proceder, ya por razón del objeto, ya por el método adoptado; pues el objeto es imposible e inútil, y el método histórico que usa va contra la naturaleza y es violento. El *objeto es imposible*, porque la verdad revelada demostrada, idéntica en las fuentes y en el Magisterio eclesiástico, no se puede alcanzar por el método histórico, pues la realidad de la revelación se ha de alcanzar por luz sobrenatural, y no por la mera razón. Así sólo llega a la corteza y no al meollo de la verdad revelada. Además propone un *objeto inútil*, porque ya constaba por el Magisterio eclesiástico. El *método es desorientado*, porque procede por inducción, que va de lo desconocido a lo conocido, siendo así que las conclusiones que deduce las conocíamos infaliblemente por el Magisterio.

El P. Zapelena a continuación censura gravemente esta concepción charlieriana. 1.º *No hay tal objeto imposible*. No sólo es objeto de la teología positiva la verdad revelada, sino también toda verdad que se deduce de la misma. Es falso que deduzca las verdades reveladas aplicando meramente la luz de la razón o históricamente. El católico tiene fe sobrenatural. Si usa las Escrituras supone que están inspiradas; si aplica el argumento conciliar, demuestra que los Concilios Ecuménicos y los Papas son infalibles en sus definiciones, y si apela al argumento patristico, prueba antes que el consentimiento unánime de los Padres

en la fe y en las costumbres es un criterio infalible de revelación. Mas no es necesario tomar las Escrituras como libros inspirados. La apologética demuestra que son escritos dignos de fe históricamente, y prueba que Jesús Nazareno fué el verdadero Mesías y verdadero Dios, por lo cual lo que El afirma es palabra divina. Es falso, pues, como dice Charlier, que los dogmas sólo se pueden conocer por el Magisterio eclesiástico. Y no menos falso, que la teología positiva sólo puede alcanzar a corteza o superficie de los dogmas, por cierta inducción, pues sabe lo que dice la palabra de Dios. Si ataca Charlier la Teología positiva con el argumento especioso de que el objeto formal *quod* teológico no se puede alcanzar sino por el objeto formal *quo* teológico, que es la revelación, cabe retorcer su argumento, pues tampoco el Magisterio eclesiástico goza de tal revelación, ya que ésta se extinguió con la muerte de los Apóstoles.

2.º *No hay tal objeto inútil*, como si ya lo conociéramos por el Magisterio eclesiástico. La Teología positiva se ocupa de muchas verdades sobre las cuales no había el Magisterio eclesiástico. Y el demostrar por las fuentes las conocidas por él sirve contra los herejes, para confirmarlas ante los católicos, y aun para preparar con su ilustración las definiciones del Magisterio. 3.º El *método* que usa la Teología positiva *o es desorientado*, como si el método histórico desconociera el *término ad quem*. El método histórico malo es el que se apoya en solos vestigios o se empeña en demostrar lo que los documentos no afirman. Pero ni la historia se basa en la ignorancia absoluta previa, ni la Teología busca solos vestigios, ni sólo verdades ya definidas.

Charlier ha *deformado* el concepto de Teología positiva. *Deformación de objeto*: sólo se ocupa de verdades definidas. Así confunde lo que es sólo de fe divina, con lo que es de fe divina y católica. *Deformación de método*: usa del testimonio histórico, como distinto de las fuentes, prescindiendo de la fe, por la sola razón. No hay tal. El P. Zapelena aduce textos de los teólogos antes mencionados, en que se apoya el Padre para demostrar que la concepción charlieriana es enteramente gratuita y falsa.

III.—En el tercer artículo el P. Zapelena examina el c. 3.º de la obra del P. Charlier: nuevas tendencias del método de la Teología. Según él la crisis del modernismo y el progreso de la metodología histórica hicieron brotar: la historia bíblica y la historia de los dogmas. En esta evolución de la Teología ve Charlier *dos estadios*. En el 1.º se establece la distinción entre la Teología positiva, que se guía por la luz de la fe, y la Teología histórica, conducida por la luz natural. En este estadio depende aún el Magisterio eclesiástico de las fuentes de la revelación (Escritura y Tradición). En el 2.º se descarta la probación por las fuentes y queda sustituida por la demostración basada en el Magisterio eclesiástico, con lo cual independiza a éste de las fuentes. Así se inaugura la nueva concepción de la Teología: la Teología del Magisterio.

Según Charlier inició el *primer estadio* el P. Lemonnyer, O. P. El objeto de la Teología positiva (tomándolo de Franzelin) es la palabra de Dios, contenida en la Escritura y en la Tradición; añadiendo (lo que no dijo Franzelin) según la interpretación del Magisterio eclesiástico: objeto del todo sobrenatural. La Teología histórica, integrada por la Teología bíblica e historia de los dogmas, es una ciencia natural que prescinde de la fe. Es doble la labor de la Teología positiva: organizar un enquiridion de la doctrina revelada, e interpretarla *históricamente* demostrando su inclusión en las fuentes, *filosófica o especulativamente* por la luz de la razón. Charlier aprueba este distinguir la Teología positiva de la histórica, pero rechaza ésta por apelar a la luz de la razón. Ya lo advirtió dice, el

Padre Laberthonière, aunque replicara Battifol que esta Teología es sólo histórica por el método, pero teológica por la materia.

En el *segundo estadio*, según Charlier, se elimina esta demostración histórica por las fuentes, y le sustituye otra basada en el Magisterio eclesiástico. Comprende dos tiempos. En el 1.º se afirma que las fuentes dependen del Magisterio, y a la vez el Magisterio depende de las fuentes (P. Durst, O. S. B.). La doctrina del Magisterio no ha de colocarse en el estado de la cuestión sino separadamente, con fuerza de probación. Aprueba Charlier que las fuentes dependan del Magisterio, mas rechaza que éste dependa de aquéllas, porque *a*), esto se opone al progresivo conocimiento del dogma; *b*), es apelar al método histórico; *c*), investigar la palabra de Dios en las fuentes es imposible. En el 2.º tiempo, según Charlier, se llega a la última evolución, que resuelve el problema (P. Deneffe, S. I.). Había una doble confusión: 1.ª Tomar las fuentes con criterio aristotélico de lugares de demostración. 2.ª Considerar la doctrina revelada como un depósito cerrado, que contenía *toda* la revelación. Deneffe distinguió una doble tradición: la *principal* (la viva e infalible predicación eclesiástica), *constitutiva* en los Apóstoles, y *continuativa* en sus sucesores; y la *secundaria* (documentos de esta predicación). Esta última es la regla remota de la fe; la otra la próxima. Charlier quiere que la tradición *continuativa* se llame *explicativa*; desaprobaba que Deneffe pusiera la Escritura fuera de la Tradición (documentos). *Fuentes* son los *testimonios* de la *Tradición constitutiva*, que se identifica con la *viva predicación del Magisterio eclesiástico*. Inútil ya la demostración teológica por las fuentes; el Magisterio se independiza de las fuentes. Se recurre a éstas no para buscar argumentos sino para explorar los grados de evolución del dogma. Hasta aquí el P. Charlier.

Juicio del P. Zapelena. A) Charlier ha entendido mal a Lemonnier. B) Ha seguido la mala interpretación que da éste de Franzelin. Pues A) Lemonnier no ha querido completar el objeto de la Teología dado por Franzelin: ambos dicen que en este objeto entra la palabra de Dios, como está en la Escritura y la Tradición y conservada en la enseñanza de la Iglesia. B) Lemonnier no ha notado que Franzelin pone también en este *objeto* de la Teología positiva las verdades de aquellas fuentes que la Iglesia *no ha propuesto aún a los fieles*. No dice tampoco Franzelin, como cree Lemonnier, que la Teología ha de presentar un inquiridion de verdades reveladas, y no ha de demostrarlas además por las fuentes. La Teología histórica abarca la Teología bíblica y la historia de los dogmas, pero no prescinden de la fe en el católico como lo hacen los racionalistas, como gratuitamente lo afirman Lemonnier y Charlier. Es, pues, *ficticia* esta *división en Teología positiva e histórica*: ambas se guían por la fe.

El *primer tiempo del segundo estadio*, forjado por Charlier, derivado de Durst, es *del todo ficticio*. No dice Durst que así dependan las fuentes del Magisterio que el teólogo no pueda servirse de ellas para su demostración. Dependen cuando se duda del sentido de la Escritura, no cuando el sentido sea claro, o el Magisterio nada haya dicho, o se impugne a los herejes, que no admiten el Magisterio de la Iglesia. El Padre Zapelena refuta luego el esquema o forma de argumentación que propone Durst para la Teología, como si en las argumentaciones usuales se mostrara menos estima del Magisterio eclesiástico. En resumen, las recriminaciones de Durst se reducen a exageraciones o a defectos de tal o cual manual teológico.

Deneffe llamó *tradición en sentido principal* a la *predicación infalible* del Magisterio. Los *documentos* de la predicación son la *tradición en*

sentido secundario. La Teología acude *directamente* a la tradición primaria, e *indirectamente* a la secundaria. De aquí infirió Charlier que, según Deneffe, el Magisterio es independiente de las fuentes. Interpretación errónea, ni es nueva la idea de Deneffe. Tanto Deneffe como los autores que le siguen afirman que el Magisterio no puede prescindir de las fuentes; los mismos Concilios en ellas se apoyan. El último estadio inventado por Charlier, en que el Magisterio se independiza de las fuentes es una afirmación *errónea*. Algunos conceptos emitidos por Deneffe se habrían de precisar y aclarar, pero no favorecen a Charlier.

IV. En el c. 4.º el P. Charlier pretende determinar *la verdadera posición de la Teología*. Trata, 1.º, de la realidad y del concepto de la revelación (*donné revelé*); 2.º, de la presencia de la revelación en la Iglesia; 3.º, de la actitud de la Teología con la revelación. La *realidad* de la revelación es Dios, que nos comunica su vida (la gracia) por Cristo, cabeza del Cuerpo místico. La *verdad* de la revelación, incoada por los profetas y completada por Cristo, está presente en la Iglesia, y la alcanzamos por la fe viva. El objeto revelado, bajo ambos aspectos, se nos propone por el órgano vivo de la Iglesia: el Magisterio eclesiástico. La evolución del objeto revelado comienza en la Encarnación, crece con el Cristo místico hasta la perfección o consumación, también conceptualmente. El Magisterio define estos progresos misteriosos, aunque imperfectos en esta vida. La *razón* por analogías precisa los conceptos, la *historia* señala los estadios de la divina revelación, pero ambos no son más que *instrumentos* de que se sirve el Magisterio para interpretar la revelación. El *oficio de la Teología* es *explorar* la plenitud vital del objeto revelado (como realidad y como concepto) tal como está y se manifiesta en el cuerpo viviente de la Iglesia. Para ello ha de atenderse *a*), a las normas oficiales de la fe (qué dice y cómo lo propone el Magisterio actual); *b*), a la doctrina del Magisterio anterior, hasta las fuentes; se valdrá de la historia bíblica y de la historia de los dogmas como mero subsidio o instrumento, y tendrá presente el relativismo de las fórmulas dogmáticas, que constan de términos de analogía, y dependen de las circunstancias.

Critica de la teoría charleriana por el P. Zapelena.—Toda ella se apoya en el falso supuesto ya refutado de *a*), la defectuosa posición de la escolástica; *b*), la impotencia de la Teología positiva de las fuentes; *c*), la charleriana interpretación de los progresivos estadios teológicos. Esto supuesto, prueba Zapelena que la teoría de Charlier se basa sobre un falso fundamento, una falsa noción A), del dato revelado; B), del progreso del dogma; C), de la labor integral del teólogo.

A) Es falsa la *noción* del dato revelado. Considerado como *realidad*, muchas veces no es una realidad divina *dada a nosotros* (dogma de la creación, del pecado original, del purgatorio, etc.). A veces es también de una realidad divina que *nos* ha sido *quitada*, o *dada a otros* (a Cristo, a los ángeles). Es falso que no podamos *alcanzar* el dato revelado sino por la fe informada por la gracia (¿no podrán tener fe los pecadores?). Es falso que el estadio constitutivo del dato revelado fuera íntegramente constituido con la muerte de los apóstoles, como si hasta entonces no estuviese la Iglesia plenamente fundada y establecida en su doctrina; la realidad divina, la gracia santificante ha continuado descendiendo después sobre la Iglesia.

B) Es rechazable el *progreso dogmático* charleriano. El dato revelado está en la Iglesia, pero *no exclusivamente*. También fuera de la Iglesia hay *alguna* doctrina de fe y gracia también. Cuanto al *progreso* del dato revelado, *subjetivamente* (un mejor conocimiento) es cierto; *obje-*

tivamente, conviene distinguir. Siguiendo la opinión del P. Marín Sola, se puede transmitir que las verdades *virtualmente* (inclusivamente) reveladas, lleguen a verdades dogmáticas. Para Charlier no sólo hay progreso en las proposiciones eclesiolásticas, sino también en la *objetiva revelación divina*, que parece contra la mente del Concilio Vaticano. No hay progreso en el dogma, sino en las fórmulas dogmáticas. Cierlo también que crece la gracia (la realidad divina), pero nada tiene que ver esto con la *formal revelación*, para afirmar un progreso dogmático. Se confunde el progreso *vital* del cuerpo místico de la Iglesia con el progreso dogmático. Y es falso que el progreso en las fórmulas dogmáticas no lo pueda ver el teólogo sin apelar al Magisterio eclesiolástico.

C) *Oficio de la Teología*. Cierlo que depende de la revelación. Según Charlier ha de ponerse en contacto mediante su fe con el conocimiento experimental de la Iglesia, por a), la impotencia de la Teología de conocer las fuentes sin el Magisterio; b), por la imposibilidad de la fe divina sin proposición eclesiolástica infalible. El primer motivo fué ya rechazado; en el segundo siguen a Charlier algunos PP. Dominicos (P. Marín Sola), pero con la diferencia que el P. Charlier exige una proposición infalible del Magisterio *actual*. El P. Zapelena aduce argumentos para probar que se da *fe simplemente divina*, sin necesidad de la proposición infalible de la Iglesia. 1.º En esta sentencia los que están de buena fe fuera de la Iglesia no podrían tener ninguna clase de fe, y se habrían de condenar, ni podrían recibir *con fruto* ningún sacramento. 2.º Para la fe divina basta la certeza moral respectiva, la cual se puede tener directamente de las fuentes. Con la autoridad histórica de los Evangelios se puede creer que Cristo Jesús es el Mesías y su resurrección. 3.º La *primera fe* en el Magisterio eclesiolástico no se puede tener apoyándose en el mismo. 4.º Las pruebas del adversario no tienen fuerza. 5.º En el Antiguo Testamento había fe, y si se requiriera la autoridad de los profetas, ¿por qué no ha de bastar ésta para nosotros, o la de Cristo, o la de San Pablo?

El *oficio primario de la Teología*, según Charlier, es examinar las fórmulas dogmáticas del Magisterio eclesiolástico. Pero a), así resulta imposible probar la verdad del mismo Magisterio, sin incurrir en un círculo vicioso; b), el Magisterio, por boca de Pío XII, en la Cons. "Deus scientiarum Dominus", dice: "Theologia... *methodo cum positiva tum scholastica tradenda est; ideo veritatibus fidei expositis et ex Sacra Scriptura et Traditione demonstratis, carum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam S. Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur*"; c), hay actos del Magisterio infalibles y otros que no lo son; hay doctrinas reveladas sobre las cuales la Iglesia no ha formulado juicio; el mismo Magisterio, antes de definir encarga a los teólogos la investigación de la doctrina en las fuentes.

Otro *oficio de la Teología*, según Charlier, es explorar los documentos antiguos del Magisterio para ilustrar el progreso en la doctrina del Magisterio presente, y niega que por aquellos documentos *demuestre la doctrina presente*. Esto es falso. ¿Es que no podemos probar la doctrina, p. e., por el Concilio de Trento o el Vaticano? Finalmente dice Charlier que la Teología se ha de valer de la Teología bíblica y de la historia de los dogmas como *meros auxiliares*, para llegar históricamente a las fuentes de la revelación, pero sin alcanzar la doctrina revelada, sino sólo *la certeza*. Esto quedó ya refutado.

SALAVERRI, JOAQUÍN, S. I., *El argumento de Tradición patristica en la antigua Iglesia*: RET 5 (1945) 107-119.

En el uso práctico hecho del argumento de tradición patristica en los primeros siglos de la Iglesia, aparece ante todo San Hipólito, que en sus *Philosophumena* ya nos habla de una agrupación de citas de antiguos escritores cristianos, compuesta con finalidad dogmática. Una preocupación semejante vemos en Eusebio, que se propone, entre otras cosas, en su "Historia Eclesiástica" investigar quiénes en cada generación, de palabra o por escrito, propagaron la divina palabra, aunque no llegó a hacerlo con la amplitud que se propuso. San Atanasio acude alguna vez al argumento patristico, y en el Sínodo de Constantinopla, en 383, hubo algún conato de lo mismo. Con San Agustín y San Cirilo aparece ya dicho argumento en pleno desarrollo, y a partir de esta fecha pueden citarse colecciones de textos, reunidos como argumento decisivo en las principales controversias dogmáticas hasta la Iconoclasta de fines del siglo VIII. Dickamp ha editado una de las más ricas y completas colecciones de estos Florilegios. En el Concilio de Efeso fueron decisivos los trabajos de San Cirilo, también en este sentido. Del mismo tiempo es la colección que hallamos en Casiano. En el Concilio de Calcedonia prevaleció el mismo procedimiento. Combatir a los Monofisitas y Nestorianos por el mismo camino fué la finalidad de Teodoro en su *Ortodoxo*; y semejantes Florilegios contra dichos herejes abundan después de Calcedonia. Decisivo fué también el influjo de los Florilegios patristicos en la controversia de los "tres capítulos"; y la enconada controversia monoteleta en la segunda mitad del siglo VII constituye un caso típico.

J. A. DE ALDAMA

SPEDALIERI, F., *De apostolicalitatis Ecclesiae fundamento*: GREG 25 (1944) 321-334.

Este artículo o nota es una refutación de la obra, publicada en 1937 por G. Thils, en que afirmaba que los "escolásticos, a partir del siglo XVI, han impuesto a toda la apologética una noción de apostolicidad que importa tres elementos: el origen, la doctrina y la sucesión de los pastores". El autor prueba que esta noción de la apostolicidad se encuentra ya en la Tradición de Ireneo, Tertuliano, Orígenes y Cipriano. No es exacto que los autores del siglo XVI, al considerar el origen apostólico como una nota de apostolicidad, disintieran de la concepción del siglo XVII, que atendía más bien a la nota de romanidad, o derivación de la Iglesia de Roma, pues unos y otros atendían a ella. Thils ve cierta evolución que no existe en la noción de la apostolicidad de régimen o jurisdicción. Alega también que la apostolicidad de doctrina importaba en los defensores de la Iglesia de Roma una mera identidad de fe con la de los Padres sin probarla, con lo cual quedaba al aire la apostolicidad de doctrina. No hay tal, pues tanto los modernos como los antiguos ponían la apostolicidad de doctrina no en la mera identidad del objeto, sino en la legítima transmisión de la doctrina revelada. Pasa luego Spedalieri a hablar del fundamento de esta apostolicidad, que está en el derecho de enseñar su doctrina y gobernar la Iglesia, que Cristo dió a los Doce Apóstoles, que había de perdurar en su Iglesia hasta la consumación de los siglos. Esta es y ha sido sin interrupción la doctrina enseñada por los teólogos en la Iglesia.

M. Q.

PEÑA, M., *Relaciones entre el Papa y la Iglesia. Comentarios a un texto de Juan de Santo Tomás*: CT 69 (1945) 91-113.

Juan de Santo Tomás no ha compuesto un tratado de Ecclesia, sino se limita a explicar sucintamente los puntos que sobre el Papa toca el Dr. Angélico en 2 2 q. 1 a. 10. Sobre si el Papa es necesario en la Iglesia, responde que sí, aduciendo las razones que da Santo Tomás en 4 CG 76.

A la cuestión de si el Papa es esencial a la Iglesia de modo que entre en la misma constitución metafísica de ella, el articulista, basándose en Juan de Santo Tomás, responde negativamente. Después de aducir algunas de las definiciones de Iglesia que dan los autores, encuentra el problema planteado en Torquemada y Núñez Caballero, afirmando que Alberto Pighio es el único autor que, antes de Juan de Santo Tomás, lo ha tratado largamente, resolviéndolo afirmativamente. De los teólogos modernos que locan esta cuestión, coinciden con Pighio, Billot, Callan, Vismara y otros.

Distinguiendo el concepto de *esencial* del de *necesario*, se afirma que el Papa es necesario a la Iglesia, pero no le es esencial. Lo deduce de la doctrina de Juan de Santo Tomás sobre el deber de la Iglesia de deponer al Papa si en algún caso cayere en herejía. Arguye a base de que si el Papa fuera esencial a la Iglesia, sería causa formal de la misma, como sujeto que es de la suprema potestad social. Ahora bien, así como el alma no puede hacer nada que no sea humano, del mismo modo una forma sobrenatural no puede hacer nada que no sea bueno; y por consiguiente el Papa, siendo causa formal de la Iglesia sociedad sobrenatural, no podría hacer nada malo; lo cual parece absurdo. Además el Papa, como todo fiel cristiano, es miembro de la Iglesia, y como tal tiene en ella necesariamente funciones de causa material; luego no puede ser en ella su causa formal. Finalmente, el fin de la Iglesia no depende del Papa, sino al contrario; es así que de la forma depende el fin de las cosas; luego el Papa no puede ser causa formal de la Iglesia. Basándose en Cayetano, añade: faltando el Papa falta el Papado en la Iglesia; de donde se seguiría, si el Papa fuera esencial a ella, que Sede vacante faltaría a la Iglesia un elemento esencial; deducción inconciliable con el dogma de la indefectibilidad de la Iglesia.

La conclusión del articulista es: "Creemos que estos argumentos demuestran claramente que el Papa no entra en la esencia de la Iglesia, y que no debe entrar tampoco en su definición" (p. 113) Nos limitamos a resumir estas ideas, pero sin hacernos solidarios de ellas.

J. SALAVERRI

RIVERA, A., C. M. F., *Sagrada Escritura y Tradición en el Concilio de Trento (ses. IV)*: IC 39 (1946) 385-393.

Como conmemoración del IV Centenario de la apertura del Concilio de Trento, aduce el autor un resumen sobre las discusiones conciliares referentes a la Sagrada Escritura y Tradición, fuentes de la revelación y fundamento de toda la Teología. Da una idea del contenido doctrinal del decreto, y concluye con un breve resumen de las relaciones entre Escritura y Tradición, según los teólogos.

Las discusiones contribuyeron a asentar que Escritura y Tradición

son las fuentes de la revelación, que debía aceptarse el Canon de la Escritura establecido por el Concilio Florentino, que se había de tratar de ambas fuentes en un mismo decreto, y se anotaron los abusos en el uso de la Sagrada Escritura.

El decreto tridentino estableció que "pari pietatis affectu" y no "simili" hay que aceptar la Escritura y la Tradición. Expone el autor, a continuación, un resumen del contenido doctrinal y disciplinar del decreto.

Finalmente el autor, hablando de las relaciones entre ambas fuentes, dice que pueden llamarse con toda verdad "Palabra de Dios", cuya diferencia en el modo de transmisión es accidental, y expone sus diferencias en el orden cronológico, en el orden lógico, en su objeto material, y su mutua dependencia como lugar teológico y como argumento.

M. Q.

MUÑIZ, F. P., *El constitutivo formal de la persona creada en la tradición tomista*: CT 68 (1945) 5-89; 70 (1946) 201-293.

El Cardenal Billot ha dado actualidad a la opinión de que el constitutivo formal de la persona creada es su existencia sustancial, atribuyéndosela a Capréolo, mientras que a Cayetano se le atribuye la invención de una realidad intermedia entre la naturaleza individual y su existencia, por la que explica el constitutivo formal de la persona creada. Esta división del campo tomista en capreolistas y cayetanistas la dan por supuesta muchos teólogos, aun de los tomistas, como Welschen, Pegués, Degli, Innocenti y finalmente Fraile (CT 67, 1944, 129-199; cf. EE. 20, 1946, 462).

1. *En opinión de Capréolo* el constitutivo formal e intrínseco de la persona creada es, no la existencia, sino *el orden o connotación al sér*. Se confirma este aserto con testimonios tomados del mismo Capréolo, con los de tomistas anteriores al comentario de Cayetano in 3 S. Thomae, con los de Cayetano, Medina, Báñez, Cabrera, Ledesma, Nazario, Juan de Santo Tomás, Labat y Ferre, y con los de los jesuitas Fonseca, Suárez, Vázquez y Oviedo. La opinión de Capréolo se reduce estrictamente a esto: "En las criaturas, naturaleza individual y supuesto son *intrínsecamente* una misma cosa; sólo hay entre ambos distinción real *extrínseca*, en cuanto que el supuesto *connota* una realidad *extrínseca*, sobreañadido al sér, la cual no es connotada por la naturaleza. Supuesto es *ipsa natura individua connotans esse* (p. 49). Antes que Capréolo la defendieron Paludano, Herveo y Egidio.

2. *La opinión de Cayetano* es que *la subsistencia* es una *realidad intermedia* entre la naturaleza individual y la existencia, realmente distinta de ambas, que hace a la naturaleza inmediatamente capaz de recibir la existencia. El agustino Dámaso Trapp ha demostrado que Egidio Romano es el verdadero padre y autor de esta sentencia, la cual por medio de Escoto, Durando, Juan de Nápoles y Tomás de Argentina llegó a Cayetano, quien logró incorporarla a la escuela dominicano-tomista.

3. *Comparación de ambas opiniones*. Ambas distan igualmente de la de Billot, y se hallan perfectamente hermanadas entre sí, menos en un solo punto. Según Billot, la existencia entra a constituir la persona creada *intrínsecamente*; según Capréolo y Cayetano *extrínsecamente*. Billot afirma que el constitutivo de la persona creada está en la línea

de la existencia y no se distingue realmente de ella; según Capréolo y Cayetano la persona creada se distingue realmente de la existencia y se halla en la línea de la naturaleza individual. La persona creada no es la existencia, como cree Billot, sino algo intermedio entre la naturaleza individual y la existencia, como enseñan Capréolo y Cayetano. Lo único en que éstos discrepan es en determinar *qué es ese algo intermedio*; según Capréolo es *algo relativo*, según Cayetano es *una realidad absoluta*.

4. *Examen de la opinión existencialista de Billot.* A) Fundamentos en que se apoya: testimonios de Santo Tomás que parecen avalarla; autores tomistas que se dicen partidarios de ella, se cita, además de Capréolo, a Egidio Romano, Paludano, Deza, Medina, Zumel, Biescas, Blas de la Concepción, Mailhat, Guerinois, Aguirre, Babenstuber y otros modernos que no se nombran; se aducen finalmente los argumentos de razón que se dan en su apoyo, reduciéndolos a tres. B) Se refuta la opinión existencialista: a) por opuesta a la doctrina de Santo Tomás, el cual concibe la existencia como algo que sigue al supuesto, da por diversas la distinción de esencia y existencia de la de naturaleza y supuesto, admite simul et in eodem subiecto la real distinción de esencia y existencia y la real identidad de naturaleza y supuesto, enseña que el supuesto es potencia cuyo acto es la existencia, niega que la existencia sea constitutivo intrínseco de la persona creada, niega que la sustancia individual se constituya persona por algo añadido y distinto de ella (p. 211-241); b) por contraria a la tradición tomista anterior a Capréolo y Cayetano, desde Anibaldo de Anibaldis (1260/61), con Capréolo, Cayetano y los tomistas posteriores; c) por irreconciliable con los principios del tomismo, pues contradice a la doctrina de la real distinción entre esencia y existencia, en sentir de Garrigou, Báñez Cabrera, Alvarez, Ledesma y otros, y es contraria a la doctrina de que la existencia es limitada por la esencia en que se recibe, razón decisiva en contra de la opinión existencialista, que se expone ampliamente y se respalda con autoridades de Santo Tomás, Soneinas, Prierio, Cayetano y Juan de Santo Tomás (p. 241-255). C) Se rebaten los argumentos a favor de la opinión existencialista: Santo Tomás la contradice; dentro de la tradición tomista la defendieron Egidio Romano Junior, también, aunque confusamente, Vitoria, Sotomayor y Mancio; la patrocinaron claramente en el siglo XVI Medina y Zumel, y del XVII en adelante Biescas, Blas de la Concepción, Mailhat, Guerinois, Aguirre, Babenstuber; la tradición tomista, en la inmensa mayoría de sus representantes, le es adversa. Termina rebatiendo los argumentos de razón de la opinión de Billot.

5. *La conclusión* es, que la explicación de Billot, que pone el constitutivo intrínseco de la persona humana en la *existencia sustancial*, discurre por un cauce que está fuera del tomismo. Al contrario las que lo ponen o en *el orden* de la sustancia a la *existencia* (Capréolo), o en *una realidad intermedia* entre la sustancia y la existencia (Cayetano) tienen firme apoyo en la tradición tomista y se mantienen dentro de la ortodoxia del tomismo. El articulista prefiere la de Capréolo, según él la ha explicado, por parecerle más conforme con Santo Tomás y con los principios de su sistema.

J. SALAVERRI