

ESTUDIOS ECLESIAÍSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DIRIGIDA POR PADRES DE LA COMPAÑIA DE JESÚS

Núm. 73

Abril, 1945

VOLUMEN 19

Etapas del proceso teológico

SUMARIO

Preliminares.

I.—Punto de partida.

La norma próxima de la fe: la doctrina del Magisterio eclesiástico.

II.—La Apologética como función teológica.

III.—La demostración positiva de la doctrina del Magisterio.

a) El argumento de Escritura.—b) El argumento de Tradición.—
La Liturgia como lugar teológico.—Otras fuentes para el estudio de
la Tradición.—Distinción entre los argumentos de Escritura y Tra-
dición y los trabajos de Teología bíblica y patristica.

La Teología positiva.

IV.—La función especulativa.

Naturaleza de la Escolástica.

Funciones de la Teología escolástica.

a) Razonar las verdades reveladas, por medio de otras verdades
reveladas.—b) Explicación de las verdades de la fe.—c) Deduc-
ción de nuevas verdades.—d) La sistematización científica de los
conocimientos teológicos.—El sujeto de la Teología.

Otros lugares teológicos adjuntos.—La Historia en Teología.

V.—La valoración de los conocimientos teológicos.

Verkündigungstheologie.—La Teología, ciencia práctica.

Conclusión.

Unidad de la Teología y armonía en los métodos teológicos.—La
ciencia teológica como *sapientia*.

PRELIMINARES (1)

Hablar de un proceso teológico (*pro-cessus*), es lo mismo que hablar de un *avance en el camino*, avance que se relaciona sin duda con un *método* ($\mu\acute{\epsilon}\theta\text{-}\omicron\delta\omicron\varsigma$) de la Teología. Y este sentido que suscita el examen etimológico de la palabra se confirma con tanta más razón cuanto que a la presente ponencia ha precedido el estudio de un *punto de partida*, o término *a quo*, y seguirá el estudio de la *conclusión teológica*, o término *ad quem*.

El proceso en una disciplina científica puede entenderse, o como método y camino de *investigación*, o como método y manera de *exposición* de los resultados obtenidos en la investigación. Es evidente que el llamado *problema teológico* que nos ocupa, y está ocupando la atención de los teólogos en los últimos años, lleva involucrados aspectos que se refieren directamente a la *exposición didáctica* que debe hacerse de la Teología en las aulas y en los textos, en sus relaciones con la vida ascética y sobrenatural del sacerdote y de los fieles; pero es también manifiesto que ahora, por versar nuestro común trabajo sobre el objeto formal de la Teología, hablamos primariamente del *método de investigación* dentro de la ciencia teológica.

Pero al tratar de un método de investigación propio de la Teología no nos vamos a referir a una Metodología histórica y filológica, que sepa beneficiar los progresos de la crítica y de la técnica modernas en el trabajo científico que se ofrece al teólogo cuando se enfrenta con los materiales positivos inmensos de la Sagrada Escritura, de los Concilios y Pontífices, de los Padres y escritores eclesiásticos. Para estas preparaciones metodológicas en el orden técnico están en el campo católico, verbigracia, las

(1) El siguiente trabajo ofrece los puntos principales de la ponencia del autor en la *IV Semana Española de Teología* (Madrid, septiembre 1944) en la sección sobre el *Problema teológico u objeto formal de la Teología*, en la cual estudió el *proceso teológico*.

sabias y eruditas recomendaciones de Leopoldo Fonck, S. I., en su *Wissenschaftliches Arbeiten* (2), y asimismo el manual, más sucinto y moderno, del P. J. de Guibert, *Breves adnotaciones in cursum Methodologiae generalis* (3), editado en la Universidad gregoriana. Sin duda que el teólogo deberá tener presentes tales recomendaciones y progresos técnicos para su obra; y no sería inoportuno en un futuro tratado *de locis theologicis*, al día, dar a estas normas técnicas y criterios de investigación la cabida necesaria, como fuentes que son, aunque auxiliares, de un trabajo teológico verdaderamente tal (4). Mas todas estas recomendaciones técnicas, bien que estimables para la investigación, son ahora secundarias, puesto que tratamos de estudiar el método o proceso teológico en su aspecto más intrínseco y formal.

Suponiendo, pues, el carácter de ciencia propio de la Teología, comencemos indicando brevemente cuál ha de ser el punto de partida.

PUNTO DE PARTIDA

No cabe dudar que los principios *objetivos* y *primeros* de donde arranca esta ciencia, principios como *per se nota* en el lenguaje de Santo Tomás (5), son los artículos de la fe; y en general, la doctrina revelada sobrenaturalmente por Dios en su revelación pública; doctrina que, aunque pueda por la sola razón natural ser considerada como creíble, no puede ser de hecho aceptada sino por la fe sobrenatural y por la gracia de la fe. El teó-

(2) 3.^a edic., Innsbruck, 1926.

(3) Romae, 1935.

(4) Insinuó ya esta idea J. A. DE ALDAMA, S. I., en *Problemas de Metodología teológica moderna*. Las Ciencias (Madrid), año IV, pág. 412.

(5) "Ad aliud dicendum, quod ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habentí fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis." *In 1 Sent.*, prolog., art. 3, q. 2, solutio II.

logo que no aceptara la fe como punto de partida de su investigación sería como un expositor o historiador de las religiones, cuyas doctrinas podría exponer y desarrollar con mayor o menor lógica, pero no sería teólogo: le falta la fe inicial. Su trabajo sería Historia, Lógica...; no sería Teología.

Es más: como dice Suárez, y con él muchos teólogos, un teólogo caído en la herejía deja de ser teólogo, y la teología de un hereje no es verdadera ciencia (6). Y San Buenaventura, hablando de la Teología como de una ciencia que está en el entendimiento inclinado por el afecto, dice: "...et haec est scientia sacrae Scripturae, quam nullus habere potest, nisi saltem habeat fidem informem" (7).

Desde la condenación de la teoría de Hermes y Günther, no hay en el campo católico una Teología que quiera guiarse por la sola razón. Es doctrina manifiesta de la Iglesia. Y así, Gregorio XVI, escribiendo contra el indeferentismo (Lamennais), se expresaba en estos términos: "Eos imprimis affectu paterno com-plexi qui ad sacras disciplinas et ad philosophicas quaestiones animum appulere hortatores auctoresque iisdem sitis, ne solius ingenii sui viribus freti imprudenter a veritatis semita in viam abeant impiorum... Superbi seu potius insipientis hominis est fidei mysteria, quae exsuperant omnem sensum [Phil. 4, 7], humanis examinare ponderibus nostraeque mentis rationi confidere, quae naturae humanae conditione debilis est et infirma." (Denzinger, *Enchin. symbolorum* [D] núm. 1616.) Y más adelante, Pío IX, condenando las opiniones del racionalismo, hablaba de manera para nuestro caso más explícita:

"Hinc ex vana ipsorum opinione theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt [cf. D. 1708: Syllabus]; cum tamen illae fidei dogmatibus innitantur, quibus nihil firmitus, nihil stabilius, istae vero humana explicentur atque illustrentur ratione..." (D. 1.642.)

(6) "Et hoc sensu recte loquuntur Theologi qui dicunt Theologiam esse scientiam in catholico, non in haeretico; intelligendum est enim quoad certitudinem, non quoad evidentiam. Sic etiam vere dicitur quod sicut haereticus in uno articulo perdit totam fidem infusam quoad omnes, ita etiam perdit totam Theologiam, quae scientia suo modo est, licet retineat fidem quamdam humanam, saltem mediatam, quoad aliquas conclusiones theologicas." *De fide*, disp. 3, sec. 11, núm. 9; edic. Vives, t. 12, págs. 98. 99.

(7) *In 3 Sent.*, dist. 35, q. 2; Opera (Quaracchi) III, 776 b.

Es un error creer que el punto de partida de la Teología son las verdades de la fe *porque las ha demostrado (indirectamente)* la Apologética. Esta demostración se verificará con provecho y orden lógico antes de comenzar el estudio metódico de las verdades reveladas, que propone la fe. Pero se aceptan, no por la demostración de la Apologética, sino *por la fe*, es decir, por el asentimiento sobrenatural motivado por la autoridad de Dios revelante.

La Teología no recibe sus principios de la Apologética, no es ciencia subalternada a ella, sino a la ciencia de Dios y de los bienaventurados, como enseña Santo Tomás: "Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum" (8).

De aquí proviene que, si los principios objetivos de la ciencia teológica están constituídos por la doctrina revelada, el *principio subjetivo* de este trabajo humano, como es el trabajo teológico, ha de ser la razón ilustrada por la fe: *ratio fide illustrata*, para usar la conocida expresión del Concilio Vaticano (D. 1796).

Por esto, resumiendo, podemos decir que la Teología es la *ciencia de la fe*: porque el objeto de su investigación es la doctrina de la fe; su punto de partida es la doctrina revelada sobrenaturalmente por Dios, que únicamente se puede aceptar por la fe; lo que justifica sus principios es la fe; y el principio subjetivo que dirige toda la investigación es la razón iluminada por la fe.

Y esta luz, que ilumina el trabajo subjetivo, tiene que perseverar en el curso de toda la investigación teológica, so pena de inconsecuencia y falta de lógica, contradiciendo en el curso del trabajo la actitud fundamental aceptada y adoptada en el punto de arranque. Y así, con esta disposición fundamental de ánimo y con esta gracia de la fe se evitará el peligro subjetivo de desviarse de la fe precisamente el que la investiga, y de incurrir en aberraciones lamentables y extravíos dolorosos precisamente el que debería ser para otros luz, guía y maestro de la fe.

(8) *Summa Theolog.*, 1, q. 1, a. 2, in corp.

La norma próxima de la fe: la doctrina del Magisterio eclesiástico.

Ahora bien, la fe en su sentido objetivo, es decir, la doctrina de la fe, tiene sus fuentes donde se halla, las fuentes que contienen y constituyen la doctrina revelada: la Escritura y la Tradición divina, que son normas de la fe; a ellas sin duda habrá que acudir el teólogo para su trabajo científico sobre la fe.

Pero es sabido que ni la Escritura, como querían los protestantes, ni la Tradición escrita, como querían los jansenistas, pueden ser norma *única y suprema* de la fe, ni son *regla próxima o inmediata* de la fe. Con esta palabra, *ὁ κανὼν τῆς πίστεως*, *regula fidei*, se designa en Clemente de Alejandría y en Tertuliano una fórmula eclesiástica sobre el símbolo de la fe, un compendio de la fe católica recibida de los Padres antiguos, y, sobre todo, el compendio de la enseñanza apostólica que se profesaba en el bautismo. Hoy día, empero, la palabra *regula fidei* tiene un sentido más generalizado con preferencia al sentido anterior objetivo, y por *regla de fe* se entiende el criterio o fuente para conocer las doctrinas de la revelación divina. Pues bien, *regla próxima, inmediata y suprema de la fe* es el magisterio vivo, auténtico y tradicional de la Iglesia, ya que es el criterio que es de más fácil acceso y al que se acude inmediatamente; y él es que me da *toda* la verdad revelada y, además, el *genuino sentido* de la misma, y el que sirve para proponer *infallible y auténticamente, en cualquier tiempo*, la doctrina revelada por Jesucristo y por los Apóstoles como legados de Jesucristo.

Por lo que toca a la tradición patristica, son conocidos algunos argumentos similares a aquellos que demuestran que la Escritura inspirada no puede ser regla suprema de la fe, los cuales sirven análogamente para demostrar que la Tradición patristica escrita tampoco lo puede ser.

Porque estos escritos no han sido ni son fácilmente accesibles a la mayoría de los hombres, ni siquiera a los eruditos, ni tampoco los agotan en su estudio los teólogos; y así la inmensa mayoría de los fieles se

vería privada de la fe, hasta realizar la consulta erudita y convincente de estos escritos.

Mucho menos el determinar cuáles de estos escritos son auténticos, cuáles apócrifos, podría ser incumbencia o posibilidad de cualquiera; y todavía su recta interpretación, en casos de ambigüedad o equívoco, no es fácilmente factible sin el peso de la tradición conservada por un Magisterio auténtico, como lo demuestran las controversias del semipelagianismo, bayanismo y jansenismo en torno a la doctrina enseñada por San Agustín.

Finalmente, todo este trabajo crítico, hasta fijar la autenticidad y garantía de los escritos patrísticos, se reduciría a un trabajo humano que daría a lo más certeza humana, pero no certeza divina, sobre su valor.

Por esto, como es sabido, es necesario un Magisterio vivo, divino, auténtico, infalible, que declare los escritos de la Tradición, lo mismo que los escritos de la Biblia; y ese Magisterio será la regla próxima de la fe.

Y aunque no se trate siempre de enseñanzas dogmáticas que se refieran a doctrinas formalmente reveladas, sino de verdades definidas que se relacionen sólo virtual o conexivamente con la revelación; y aunque no se trate sino de verdades impuestas únicamente al asentimiento religioso interno de los fieles, siempre el Magisterio de la Iglesia será la norma *fácil* para ir de lo más conocido a lo menos conocido, la norma *segura* para no errar en el camino con peligrosos subjetivismos de interpretación, y *garantía* cierta de la verdad y asistencia de lo alto, que no desampara a su Iglesia.

Por todo lo dicho creeríamos que el primer paso en el proceso teológico o estudio científico de la fe está, si es posible, en fijar y determinar en concreto la doctrina revelada y la doctrina de la Iglesia, *tal como aparecen en las enseñanzas del Magisterio eclesiástico*. Y así, en el desarrollo y exposición de los tratados teológicos el punto de partida (si no es por razones de orden didáctico) creeríamos que no pueden ser unas nociones establecidas *a priori* o *quasi a priori* y estudiadas clásicamente con el esquema de las cuatro causas, para tratar de descubrirlas después en los documentos eclesiásticos o en las fuentes de la revelación. El peligro de subjetivismo o de mengua de la objetividad científica es evidente. Se ganará tal vez en claridad, orden y precisión con este procedimiento lógico; pero el punto de partida de una in-

vestigación teológica hecha de tal manera parece más filosófico que teológico.

Util y bello ejemplo de una exposición sistemática y ordenada de las enseñanzas recogidas en los documentos del Magisterio eclesiástico en torno a la Teología es el libro del R. P. Ferdinand Cavallera, S. I., *Thesaurus doctrinae catholicae* (9), que comienza en cada cuestión con los documentos más recientes del Magisterio. Pero tampoco sería menester en esta primera etapa investigar *exhaustivamente* todos los documentos oficiales del Magisterio relativos a una cuestión, si buscamos una norma próxima y fácil de la fe: bastarán los del Magisterio contemporáneo o quasi-contemporáneo; y si no es por aconsejables conveniencias de acoplación didáctica y escolar, no será menester formar la historia de las decisiones dogmáticas en torno de un problema, lo cual sería más propio de una Historia de los dogmas. Ni habría por qué acudir *en este estadio inicial* a decisiones antiguas cuando las hay más recientes; por ejemplo, en los problemas sobre la naturaleza de la fe no habría por qué (hablando en teoría, *en este punto inicial*) acudir al Concilio Arausicano, si el Vaticano los resuelve de un modo explícito; o en las cuestiones de la gracia acudir al mismo Concilio de Orange, si el mismo problema ha sido definido y resuelto por el Tridentino, o más recientemente contra el bayanismo o jansenismo. Pero lo que en teoría no sería menester realizar, será tal vez en la práctica lo más oportuno, tanto para la comprensión integral del dogma a través del Magisterio, como para la historia de su formulación y *explicitación* de una doctrina a lo largo de los siglos.

Esta exposición sistemática y ordenada de las enseñanzas del Magisterio eclesiástico sobre una doctrina, estudiadas no de una manera fragmentaria, sino en el mismo contexto y ambiente del documento original, será la base imprescindible para deducir el valor dogmático o calificación teológica de algunas tesis o proposiciones; calificación que con gusto veríamos como deducción lógica y racional de la exposición de la doctrina de la Iglesia, y no (como sucede en no pocos manuales) decir inmediatamente

(9) "*Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis Magisterii ecclesiastici. Ordine methodico dispositi Ferdinandus Cavallera...*" Parisiis, 1920.

después del enunciado de una tesis: "Thesis est de fide definitiva... thesis est doctrina catholica...", sin razonarlo previa y suficientemente.

Porque cuando decimos que la doctrina del Magisterio eclesiástico ha de ser el punto de partida del trabajo teológico, doctrina que se recibe y no se discute, no queremos decir que no deba investigarse esta doctrina con la cautela necesaria, para que no se tome falsamente por doctrina de la Iglesia lo que realmente no lo es; o no se tome con un valor dogmático superior al que realmente tiene; o no se tome por verdad definida lo que en realidad no estuviera sino propuesto al asentimiento religioso de los fieles.

Por esto es misión del teólogo muy preliminar *buscar el sentido exacto de las definiciones y proposiciones* del Magisterio y el grado de autoridad doctrinal con que quiere obligarnos. El recurso al sentido de las mismas fórmulas dogmáticas propuestas anteriormente (v. gr., en el Tridentino o Lateranense algunas fórmulas del Vaticano), la consulta de las actas conciliares y la historia de los dogmas (10) ayudarán para fijar el verdadero alcance de las enseñanzas magisteriales y para mantenerse en un prudente minimismo en las calificaciones dogmáticas, sobre todo si la censura se infligiera a una opinión contraria con mengua de la caridad.

Esta función capital y básica que a nuestro juicio corresponde a la doctrina del Magisterio como punto de arranque de la investigación teológica, ha sido ponderada en los últimos años (11), y L. Charlier en su *Essai sur le problème théologique* ha propugnado con particular conato el papel principal que al Magisterio corresponde como centro de la ciencia teológica; pero sería extremar la nota e inaceptable, si no se admitiera *certeza* posible en Teología antes de que el Magisterio se pronuncie definitivamente sobre algún problema, o si el papel de la Teología se redujera a una mera constatación de las enseñanzas de la Iglesia y

(10) L. CHARLIER en su *Essai sur le Problème théologique*, págs. 160-166, señala ejemplos concretos que aconsejan prudente cautela y discreción en la interpretación de las actas del Magisterio.

(11) V. gr. por B. DURST, *Zur theologischen Methode*. Theologische Revue, 26 (1927), 298-314, 361-372.

contacto de fe del teólogo con el Magisterio. Esta exaltación excesiva del Magisterio sería destruir la Teología. Y no debe ser así.

Pero esta doctrina del Magisterio eclesiástico, sin perjuicio del rigor y objetividad científicos, facilitará e iluminará la misma prueba teológica, para descubrir la verdad revelada en la Escritura sagrada o en la Tradición; a veces en la primera con auxilio de la segunda. Pero la misma doctrina del Magisterio es, *en un estadio dogmático y no apologético*, prueba por sí sola suficiente y primera de una proposición teológica: y por esto no falta manual reciente (12) que la incluye en primer lugar entre las pruebas de sus tesis; y no ya a título de erudición, a continuación del *status quaestionis*, antes de iniciar la demostración de las tesis.

II

LA APOLOGETICA COMO FUNCION TEOLOGICA

Hemos dicho que la doctrina del Magisterio tiene valor probativo *en un estadio dogmático*. Porque, si se tratara de un *estadio apologético*, que quiere justificar la autoridad doctrinal de este Magisterio, pretender probarla aduciendo como doctrinalmente infalibles los documentos de este Magisterio sería probar *idem per idem*. Reconociendo, sin embargo, que las pruebas apologéticas no pueden fundarse intrínsecamente en la autoridad doctrinal de la Iglesia, nos parece con todo que se puede hablar de un posible carácter teológico de la Apologética, que se puede ver incluido en el nombre de *Teología dogmática fundamental* con que algunos designan esta disciplina (13).

Porque aunque una ciencia subalternada como es la Teología

(12) L. LERCHER, *Institutiones Theologiae dogmaticae*. Editio tertia retractata a Professoribus Pontificiae Facultatis Theologicae Canisianae. Tom. II, sgs. Oeniponte-Lipsiae 1940 sgs.

(13) V. gr. AD. TANQUEREY, *Synopsis Theologiae dogmaticae fundamentalis*. Edit. 22, Parisiis... 1927. Cf. H. DIECKMANN, *De Revelatione Christiana* (Friburgi B. 1930), Introductio, cap. 2, n. 35-37.

no tiene por qué probar los principios que recibe de la ciencia subalternamente, es propio de ella, sin embargo, justificarlos y defenderlos cuando éstos no son por sí evidentes, razonando su dependencia de esta ciencia *subalternans*.

Será, pues, propio de la Teología y función suya primordial justificar y razonar su dependencia del Magisterio eclesiástico como norma próxima de la fe; y, en general, la credibilidad y credendidad de la revelación divina pública, que es cristiana y católica. Esta es la incumbencia de la Apologética y Teología fundamental, como es bien sabido.

Las normas y doctrinas de este Magisterio sobre los caminos y tesis de la Apologética podrán y deberán guiar al teólogo creyente en su justificación racional del conjunto de enseñanzas de la revelación cristiana. Las normas de este Magisterio serán normas *positivas* en su camino, y no meramente negativas. Pero es evidente que sería vicioso quererlas justificar presuponiendo en la demostración el valor de lo que trata de probarse; y por esto la demostración apologética no puede fundarse intrínsecamente, como ya hemos dicho, en el Magisterio de la Iglesia.

Según Santo Tomás (Suma Teológica, l. q. 1, a. 8), así como las ciencias subalternas no argumentan para probar sus propios principios, sino que los reciben de la ciencia subalternante, tampoco la Teología prueba sus principios, que son los artículos de la fe, sino que los recibe de la ciencia y revelación divinas. Ahora bien, las ciencias filosóficas dejan a la ciencia superior el cuidado de probar sus principios; pero si la ciencia es suprema, como lo es la Metafísica, disputa contra el que niega sus principios, si hay algún punto en que convenga con el adversario; y si no conviene en nada, puede sin embargo soltar las dificultades que el adversario proponga:

De esta manera "Sacra Scriptura, cum non habeat superiorem [scientiam], disputat cum negante sua principia, argumentado quidem si adversarius aliquid concedat eorum quae per divinam revelationem habentur..." (como sería contra los herejes, y también contra los mahometanos y judíos, y por extensión contra quienes admitan la existencia de la Dios y la posibilidad de la

revelación); si el adversario nada admitiera, quedaría el camino defensivo de soltar las dificultades (14).

A esta doctrina sobre la función apologética de la Teología corresponde en el Doctor Angélico su empeño en establecer con rigurosa demostración filosófica los preámbulos de la fe, como la existencia de Dios personal, y aun otras verdades, como su poder exclusivo de crear; y su trabajo apologético se desarrolla con grandiosidad en el magnífico monumento de la *Summa contra Gentiles* y en la solución de las objeciones propuestas por los enemigos de la fe.

Tampoco faltan otros autores que insisten en la función apologética de la verdadera Teología. Por citar algunos de los autores antiguos: *San Agustín* atribuye a la ciencia sobre la divinidad *scire quemadmodum hoc ipsum [quid homo credere debet] et piis opituletur et contra impios defendatur* (15).

Luis de Molina escribe que es propio de la Teología *sua principia suadere*, describiéndolo con caracteres que recuerdan la Teología fundamental de hoy:

“Secundum [munus Theologiae], sua principia suadere, quo facilius et promptius homines ad ea credenda inducantur, idque interdum per rationes omnibus principiis confirmandis communes, qualia sunt miracula, in fidei confirmationem effecta, novi et veteris Testamenti mira concordia, religionis Christianae cum aliis sectis collatio, atque alia quae suo loco explanabuntur. Interdum vero per rationes singulis peculiare ostendendo, quam convenient singula cum lumine naturali...” (16).

Y *Domingo Báñez* decía: “Ad sacram Theologiam pertinet non solum explicare sua prima principia, sed etiam probabiliter ostendere esse vera, et evidenter credibilia esse demonstrare. Cuius rei exemplum habes in commentariis super 2. 2. supra, ubi adduximus plura argumenta, quibus evangelica doctrina demonstra-

(14) *Summa Theolog.*, 1, q. 1, a. 8. Y en el comentario *In 1 Sent.*, prolog., q. 1, a. 3, q. 3, solut. II, había escrito anteriormente: “[ista scientia, Theologia] nec habet viam ad ea probanda [sua principia] sed solum ad defendendum a contradicentibus, sicut nec aliquis artifex potest probare sua principia”.

(15) *De Trinit.*, 14, 1; ML 42, 1037.

(16) *Comment. in Primam Divi Thomae Partem* q. 1, a. 2. disp. 1; edit. Venetiis 1594, pág. 8.

tur evidenter credibilis, et huiusmodi argumenta non solum conducunt ad inducendum infidelem ad fidem, sed etiam ad removendas tentationes fidelis, quibus interdum impugnatur contra fidei veritatem" (17).

Y entre los autores modernos no faltan los que atribuyen expresamente a la Teología esta función propia de la Apologética (18).

Pero el nombre de Apologética podrá parecer inadecuado, por indicar solamente una actitud defensiva y como negativa contra los enemigos de la fe; hay además una función muy positiva que en el conjunto de la Teología debe realizarse: fundamentar el hecho de la revelación divina y comprobar y justificar las creenciales con que se presenta el Magisterio auténtico de la Iglesia como legado continuador y depositario de las enseñanzas de Jesucristo. Y así esta demostración científica de los fundamentos racionales de la fe es no sólo una necesidad apologética de orden práctico, en lo cual todos están conformes, sino que responde además a un interés psicológico de todo fiel culto y erudito, y a una necesidad en el conjunto sistemático de todas las disciplinas teológicas, consideradas como sistema científico. De este modo la Teología fundamental demuestra (indirectamente) los principios de la Teología dogmática, para que ésta pueda llamarse también ciencia, aun en el sentido estricto que algunos modernos exigen y no aplican sino a aquellas disciplinas en las que no se admiten sin prueba sus principios.

Como el fundamento pertenece al edificio, así la Teología fundamental pertenece sin disputa a la verdadera Teología. Como la Teología dogmática, también la *Teología* fundamental admite la fe como punto de partida, y el apologista católico desecha la duda inicial, positiva y real, en que tal vez forzosamente se encuentra sumido un acatólico; y después prosigue este apologista su camino de defensa y justificación de la fe a la luz de la misma fe y bajo las direcciones y enseñanzas de la Iglesia. Hay, sin duda, razones prácticas y de erudición teológica que le estimulan a co-

(17) *Scholastica Commentaria in Primam Partem* q. 1, a. 8; edit. Venetiis 1585, pág. 58.

(18) Cf. H. DIECKMANN, *De Revelatione Christiana*, Introductio, c. 2, núms. 62, 65, 66.

nocer las doctrinas de la Iglesia sobre los problemas de Apologética y de metodología apologética; hay también razones de piedad que le impelen a conocer y seguir la dirección maternal de la Iglesia en su mismo trabajo apologético; pero tampoco faltan razones relacionadas con el concepto de la ciencia teológica que le instan a proseguir su investigación partiendo de la fe y a la luz de la fe, estudiando y asentando antes de cada tesis las seguras enseñanzas de la Iglesia, para probarlas después con argumentos que puedan ser válidos para aquellos que todavía no creen.

A las mismas o parecidas conclusiones llega A. Gardeil, O. P., sobre todo en su libro *La crédibilité et l'Apologétique*, cuyas palabras y bellos conceptos queremos ahora resumir:

Así como la metafísica racional defiende sus propios principios, y entre éstos los que fundan el conocimiento humano (Epistemología, Criteriología), así la metafísica sobrenatural defiende el conocimiento sobrenatural de la fe: su posibilidad y legitimidad con una epistemología o criteriología sobrenatural que trata de la posibilidad de la revelación y de los criterios para conocerla, y de cómo se verifican en la revelación cristiano-católica. Esto es una defensa de la revelación.

Pero esta *Teología apologética* no considera las pruebas de la Apologética como si *fundamentaran* la existencia del objeto revelado (esto sería *ciencia apologética*, que va de fuera a dentro, de la razón a la credibilidad del objeto de fe; pero no sería *teología apologética*). El objeto revelado no se prueba, está ya dado por la fe; así como para quien no es escéptico el ser natural no se prueba, porque lo da el conocimiento natural. Los argumentos apologéticos muestran cómo la revelación es humanamente creíble, no fundan su realidad objetiva. Por eso la Teología fundamental es una verdadera Teología: es la misma Teología que procede de los principios y luz de la fe para argumentar, sin que esto sea afirmar que no haya prueba válida de la credibilidad sino mediante la gracia.

De esta manera la Teología apologética va de dentro afuera, del objeto de fe y su credibilidad a los argumentos racionales que puedan defenderlos. Y así la Teología fundamental es una fun-

ción de la Teología o metafísica sobrenatural, que tiene por objeto afirmar y defender ante la inteligencia natural y sus objeciones las bases del conocimiento sobrenatural.

Por otra parte, a la Teología toca el estudio de las propiedades del objeto revelado, y una de las propiedades es que es *creíble*: luego la Teología debe constatar la existencia de tal propiedad y defenderla contra los adversarios. Utilizará para ello argumentos racionales, como cuando prueba la existencia de Dios; pero aunque el argumento sea racional, el punto de vista es teológico (19).

III

LA DEMOSTRACION POSITIVA DE LA DOCTRINA DEL MAGISTERIO.—LA TEOLOGIA POSITIVA

Justificada de un modo general la dependencia de la ciencia teológica respecto de la revelación cristiana y del Magisterio doctrinal de la Iglesia, en lo cual hay base y fundamento y prueba indirecta de la verdad de los principios teológicos, nos tocará ya iniciar o proseguir el estudio científico de las mismas verdades reveladas.

Porque, obtenido el dato teológico que ofrece la doctrina del Magisterio eclesiástico, y ha sido el punto de partida que hemos establecido, el conocimiento científico exige que se conozcan o razonen sus causas. Y aquí se ofrece a nuestra consideración el tratado de las fuentes de la argumentación teológica, llamado también el tratado de los *lugares teológicos*.

Es sabido que en la teología protestante se llamaron de esta manera (Melanchthon, *Loci communes rerum theologicarum*) los puntos básicos y fundamentales de la fe que debían servir para la construcción y sistematización orgánica de las doctrinas bíblicas y teológicas. Pero en la teología católica, sobre todo desde Melchor Cano, se llaman así las *fuentes del conocimiento teológico*: porque con el estudio de estas fuentes se podrán hallar los

(19) Cf. A. GARDEIL, O. P., *La crédibilité et l'Apologétique*, París 1912, págs. 243-251.

principios de la Teología (labor de *invención*) y juzgar su fuerza dogmática demostrativa (labor de *juicio*). Aquí están, para hablar con Melchor Cano, las *sedes, notae, domicilia* de los argumentos teológicos para probar y refutar.

Melchor Cano, bien que se inspire y apoye en los *lugares dialécticos* (sobre todo en la obra de Agrícola *De inventione dialectica*), es el autor clásico y fundador de este tratado; aunque sería pueril suponer que hasta entonces no se habían conocido en Teología estas maneras de hallar y juzgar los argumentos, siendo así que el mismo Cano reconoce que Santo Tomás ya indicó los más de estos lugares y ha sido su maestro e inspirador en la composición de esta obra:

"Et quidem Divus Thomas in I part., quaest. 1, artic. 8, ad secundum, restricte breviterque, ut solet, Theologiae locos indicavit, non omnes, sed plerosque. Quin etiam, ut homo minime ingratus illi me dedam, cui me tantopere debeo, et huius officii servitatem astringam testimonio sempiterno; D. Thomas mihi et auctor et magister fuit huius operis componendi. Sed ille locorum fere naturam explicuit presse et anguste, ac suo demum modo. Non enim dilatat argumentum, sed quasi punctis, quod proponit, efficit. Rationem autem tractandi locos ipsos nec Divus Thomas, neque alius quisquam, quod equidem sciam, conatus est explicare" (20).

Ahora bien, en el proceso teológico ¿cuál es el orden natural de las fuentes o *lugares teológicos* a los que se debe acudir?

Para hablar con los conceptos del ilustre teólogo fundador de este tratado, sin duda que convendrá acudir primeramente a los *lugares propios*, que son las fuentes de las demostraciones propias de la Teología y hacen patente de un modo inmediato el contenido de la revelación. Después, los *lugares adjuntos* o *adscritos*, como la razón natural, la Filosofía y la Historia, servirán para penetrar más y confirmar el contenido de la doctrina revelada.

Y entre los *lugares propios*, ¿por dónde convendrá comenzar? Ya hemos indicado que no faltan autores modernos que aconsejan o practican dar como primer argumento de una tesis dogmática la doctrina del Magisterio de la Iglesia, como prueba más

(20) *De locis*, lib. 12, c. 3; edit. Matrili 1754, t. II, pág. 137.

perentoria y fácil que lo puedan ser la Escritura y la Tradición. Ciertamente que así puede realizarse, y en ello hay prueba muy eficaz. Pero si tomamos esta doctrina del Magisterio, sobre todo contemporáneo o quasi-contemporáneo, como punto de partida y dato inmediato que se nos ofrece para la investigación teológica, la labor del teólogo consistirá primeramente, aunque no únicamente, en razonar este dato y demostrar que esta doctrina actual de la Iglesia se encuentra realmente en la revelación divina.

Ahora bien, entre los lugares teológicos propios tienen su preeminencia aquellos *fundamentales* que contienen toda la revelación y la constituyen (*loci constituentes*): ya se ve que nos referimos a la Escritura y a la Tradición; y por ahí comienzan de ordinario los manuales sus demostraciones.

Comencemos, pues, estudiando primeramente el argumento de Escritura.

a) *El argumento de Escritura.*

Las recomendaciones de la Iglesia que encarecen su uso en Teología son manifiestas. León XIII escribía en la Encíclica *Providentissimus*: "... divinae Scripturae usus in universam Theologiae inluat disciplinam eiusque prope sit anima... gravi tamen eruditoque theologo minime negligenda est ipsa demonstratio dogmatum ex Bibliorum auctoritatibus ducta..." (21).

Porque, demostrada en la Teología fundamental, bien que por vía dogmática basándose en la infalibilidad de Jesucristo y de los apóstoles (y si se quiere, en la infalibilidad del Magisterio eclesiástico), la inspiración u origen divino de los libros contenidos en el canon de las Sagradas Escrituras; conocida la extensión de esta inspiración a todas las sentencias originales y autógrafas de estos libros; ponderada la inerrancia absoluta y verdad no meramente relativa que es propia de estos libros; y conocidos los sentidos (literal, típico, *plenior*, *consequens*...) que se pueden hallar en estas Escrituras y la autoridad de la Iglesia para interpretarlas, está patente el camino para que el teólogo acuda a ellas en busca de las doctrinas reveladas.

(21) Enchiridion biblicum, núm. 99; Enchir. cleric., núm. 515.

Y en cuanto al texto en que se hallará esta palabra de Dios, no se podrá rechazar el uso de la Vulgata de San Jerónimo para hacer un argumento válido dogmático, después de aquel decreto preliminar del Tridentino formalmente dogmático en que se manda recibir juntamente con las tradiciones no escritas los libros sagrados íntegros "prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata Latina editione habentur" (D. 784).

Y aunque aquí se trata de una declaración indirecta de la autenticidad de la Vulgata; pero hay también a continuación *declaración directa* de la misma autenticidad en otro decreto, que parece formalmente disciplinar, en el cual, contra los abusos provenientes de la diversidad de versiones de los libros sagrados, el Concilio "statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et quod nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat" (D. 785). Decreto disciplinar para toda la Iglesia, del que se infiere la ausencia de errores en la Vulgata en lo tocante a la fe y a las costumbres: De esta manera la Iglesia ha cumplido su misión de señalar dónde está la palabra de Dios, que ella tiene que custodiar y explicar; y es sabido que la Iglesia es infalible en este hecho dogmático.

Luego podemos decir que la Vulgata no sólo carece de errores en lo tocante a la fe y costumbres; pero que tiene también una conformidad, por lo menos sustancial, con el texto original. Y así en la Vulgata están todos los libros sagrados y canónicos, y sólo ellos; y el conjunto de las sentencias de la Vulgata, en cuanto "longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est", corresponde a los textos originales, y un texto dogmático determinado de la Vulgata se corresponde también dogmáticamente con el texto paralelo del original.

Si se objetara el conocido texto de 1 Cor. 15, 51, en el cual la versión latina "*Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*" no responde al original griego: πάντες ὁ κοιμηθήσόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγήσόμεθα, se advertirá que aquí se trata de un texto dudoso ya en su aspecto crítico y que no había sido *longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probatus*. Advertencia útil para no atribuir a algunos textos críticamente dudosos de la Vulgata mayor fuerza que la de los originales.

Podremos, por consiguiente, usar de los textos de la Vulgata admitidos sin disputa en el curso de los siglos en la Iglesia, para formar con ellos un argumento dogmático; pero este argumento, como es sabido, será *de tradición*, y no de Escritura, si el texto

no hubiera estado en el autógrafo original; como hoy generalmente se admite no haberlo estado el famoso *comma ianneum*: "Tres sunt qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus: et hi tres unum sunt. Et tres sunt qui testimonium dant in terra: Spiritus et aqua et sanguis: et hi tres unum sunt" (1 Jo., 5, 7). El argumento será *escriturístico* si consta que el texto de la Vulgata tiene conformidad crítica con el original, o por lo menos si se puede probar un uso dogmático continuado de ese texto por parte del magisterio ordinario de la Iglesia.

Gran ventaja será, por consiguiente, acudir al texto original o a otras versiones aprobadas de los libros sagrados. Porque, o tienen también la declaración de autenticidad por parte de la Iglesia (indirectamente la tiene el Nuevo Testamento griego, por usarlo la iglesia oriental católica; y directamente, la versión de los setenta, aprobada por Sixto V y entregada por los apóstoles a las iglesias extrapalestinas, y usada por la iglesia oriental unida), o servirán al menos con su autenticidad interna, probada críticamente, para determinar el sentido de pasajes ambiguos de la Vulgata, o para ilustrar en discrepancias modales accidentales el sentido de algún dogma (verbigracia, el *ipsa conteret caput tuum* del Protoevangelio [*Gen.*, 3, 15], que en el texto masorético es: *ipsum [semen, Jesus Christus] conteret caput tuum*; es decir, con elegante conjugación de ambos sentidos: *ipsa per ipsum conteret caput tuum*).

Por lo demás, consta que la intención del Tridentino no fué rechazar en sus decretos los textos originales ni las versiones antiguas, como se repite de nuevo en la reciente Encíclica *Divino afflante Spiritu*, al tiempo que se aprueba e inculca el uso de los textos originales:

"Neque arbitretur quisquam hunc primorum textuum usum, ad critices rationem habitum, praescriptis illis quae de Vulgata Latina Concilium Tridentinum sapienter statuit, ullo modo officere. Concilii enim illius Patres, historia teste, non modo primigenios textus non aversabantur, sed diserte etiam Summum Pontificem rogarunt "ut pro ovibus Christi Suae Beatitudini creditis", praeter editionem Vulgatae Latinae, curaret quoque "ut unum codicem graecum, unum item hebraicum, quoad fieri potest correctum, sua ipsius opera habeat Ecclesia Sancta Dei": cui quidem voto, si tunc propter temporum difficultates aliaque impedimenta non plene

responderi potuit, in praesens, ut fore confidimus, doctorum catholicorum collatis viribus perfectius ampliusque satisfieri potest. Quod autem Vulgata Tridentina Synodus esse voluit latinam conversionem "qua omnes pro authentica uterentur", id quidem, ut omnes norunt, latinam solummodo respicit Ecclesiam, eiusdemque publicum Scripturae usum, ac nequaquam, procul dubio, primigeniorum textuum auctoritatem et vim minuit..." (22).

Y Melchor Cano ponderaba con seguro criterio científico, en su tratado *de locis*, las utilidades de los textos hebreo y griego, no sólo en las disputas con los infieles que son instruidos en estas lenguas, pero aun para todos con objeto de disipar o explicar dificultades provenientes del énfasis y equívocos, o de los proverbios y anfibologías, o de los errores (accidentales) de los copistas de la Vulgata (23).

Pero este uso de los textos bíblicos, leídos en lo posible en el original, no se hará de una manera fragmentaria, citando un texto o acumulando varios, sin descender a la averiguación exacta de su sentido literal según las reglas de la Hermenéutica. Sin duda que no se interpretará la Escritura "contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum..." (D. 786, 1788); pero además el rigor científico exige que se haga uso de los criterios literarios que, presupuesta la crítica textual, atienden al valor de las palabras y de las sentencias, habida cuenta del contexto gramatical y lógico, así como de los llamados contexto psicológico y contexto óptico, para buscar en primer término el *sentido literal*, que es el que vale para argumentar. No porque el sentido típico carezca de fuerza probativa, siendo Dios su autor, sino porque este sentido típico no puede constar sino por el testimonio de la misma Escritura o por la declaración del Magisterio eclesiástico; y por esto no hay gran utilidad en el uso del sentido típico para la demostración. Son las recomendaciones de la ya citada reciente Encíclica sobre los estudios bíblicos, de la cual son estas palabras:

(22) Edit. Barcinone 1943, núm. 14. En cuanto a las versiones del original de los libros sagrados a la lengua vulgar, cf. *Acta Apost. Sedis* 34 (1943) 270, 271.

(23) *De locis*, lib. 2, c. 15; edit. Matrili 1754, t. I, págs. 141-152.

"Linguarum antiquarum cognitione et criticae artis subsidiis egregie instructus, exegeta catholicus ad illud accedat munus, quod ex omnibus ei impositis summum est, ut nempe germanam ipsam Sacrorum Librorum sententiam reperiat atque exponat. Quo in opere exsequendo ante oculos habeant interpretes sibi illud omnium maximum curandum esse, ut clare dispiciant ac definiant, quis sit verborum biblicorum sensus, quem *literalem* vocant, "ex quo solo—ut optime ait Aquinas—potest trahi argumentum" (24).

b) *El argumento de Tradición.*

Después de la Sagrada Escritura, otro lugar teológico propio y constitutivo, fuente de argumentos teológicos, es la *tradición*.

Pero cuando hablamos de un argumento *ex traditione* convendrá primero precisar qué entendemos en este caso por *tradición*. Si es *tradición* en sentido restringido, como es frecuente entenderla desde que el Tridentino y el Vaticano hablaron de las "*sine scripto traditiones*" (D. 783, 1.787); es decir, si se entiende por tradición aquella verdad revelada que no está contenida en la Sagrada Escritura; verbigracia, la perpetua virginidad de la Madre de Dios, el número de los sacramentos; entonces el argumento *ex traditione* consistirá en demostrar que tal verdad está en el depósito de las verdades reveladas transmitidas por los apóstoles, teniendo presente que no está en la Escritura. Pero la dificultad, aunque no imposibilidad, de hacer un argumento en esta forma es evidente en algunos casos, por la dificultad de precisar si una verdad está o no en la Escritura.

Por otra parte, el argumento de tradición, así entendida, sería factible para contadas verdades de la Teología; y para la mayoría de las verdades que se encuentran en los libros inspirados, el argumento de tradición sería imposible.

Pero podemos entender la palabra *tradición* y el argumento *ex traditione* no precisamente en este sentido restringido de *verdad revelada que no está en la revelación escrita*, sino en un sentido amplio de *verdad revelada transmitida oral y autoritativamente por la Iglesia; ora esté en la Escritura, ora no lo esté*.

Y este sentido de la palabra *tradición* parece más conforme

(24) *Divino afflante Spiritu*, edit. Barcinone 1943. núm. 15.

con el sentido que tuvo primitivamente y con la práctica que ha venido siguiéndose en la formulación del argumento *ex traditione*.

Porque este sentido genérico de la palabra responde a lo que leemos en 2 *Tessal.*, 2, 15: "Itaque, fratres, state: et tenete traditiones, quas didicistis, *sive per sermonem, sive per epistolam nostram*". Y de semejante manera, en el Concilio Niceno segundo (a. 787): "Si quis omnem ecclesiasticam traditionem *sive scriptam, sive non scriptam* reicit, anathema..." (D. 308).

Y aun en los Concilios Tridentino y Vaticano, donde se trata de las tradiciones no escritas en los libros sagrados, la palabra *tradición* parece conservar este sentido genérico y no restringido, como se ve por las partículas añadidas que se encargan de especificar y determinar el sentido general. Y así leemos: "... perspicuensque [Sancta Synodus] hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et *sine scripto* traditionibus [hubiera bastado escribir "in libris scriptis et traditionibus", si éstas se contrapusieran a "in libris scriptis"], quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dicente *quasi per manus* traditae ad nos usque pervenerunt... [hubiera bastado el *traditae*, sin la explicación "quasi per manus"] (D. 783, 1.787) (25).

Entendiendo, pues, *tradición* en este amplio sentido de doctrina transmitida oral y autoritativamente por la Iglesia, ora esté en la Escritura, ora no, será posible hacer un argumento *ex traditione* aun para muchas de aquellas verdades de las cuales se haya formado un argumento *ex Scriptura*, ya que éste no se contrapone a aquél, sino que el uno podrá reforzar al otro.

Una y otra: Escritura y Tradición, contienen la doctrina revelada y son *lugares teológicos primarios*; porque ellos solos contienen todas las verdades reveladas, que son la base de todos los conocimientos y argumentos teológicos.

(25) Y este amplio sentido que corresponde a la palabra Tradición es también la opinión de quienes más de intento han estudiado recientemente el concepto de tradición: A. DENEFFE, *Der Traditionsbegriff* (1931); J. RANFT, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips* (1931), y *Die Traditionsmethode als älteste theologische Methode des Christentums* (1934). Cf. J. RANFT, art. *Tradition* en *Lexikon für Theologie und Kirche*.

Ahora bien, ¿cómo haremos un argumento *ex traditione*? Se podrá hacer, como es sabido, de diversas maneras, recorriendo los diferentes *criterios* mediante los cuales se puede comprobar que una verdad está en la tradición divina.

Sin duda que es argumento válido de que una verdad pertenece a la tradición divina la enseñanza del magisterio auténtico, vivo y actual de la Iglesia, que la propone por tal; pero esto ha sido para nosotros punto de partida, y querer demostrar una tesis fundada en este magisterio precisamente por este magisterio, no sería demostración eficaz, en cuanto demostración; ahora se trata de justificar esta enseñanza y razonar por qué el magisterio contemporáneo de la Iglesia enseña y transmite esta verdad. El trabajo científico del teólogo busca las causas de esta enseñanza actual de la Iglesia, que tienen que hallarse en la doctrina anteriormente transmitida, y éste es el sentido del argumento *ex traditione*.

Por ser esta demostración de carácter histórico tendrá que acudir a las *fuentes o testigos de la tradición*.

Y estas fuentes serán unas de carácter oficial, en sentido el más restringido, y perentorias o definitivas: como las profesiones de fe ordenadas o aprobadas por los Concilios y Romanos Pontífices y las definiciones de los Concilios y Romanos Pontífices de épocas anteriores. Estos documentos manifiestan directamente y con toda certeza la fe de aquel tiempo y la doctrina recibida y enseñada por la Iglesia docente. Representan, por consiguiente, la tradición de la Iglesia y son criterio cierto y directo de ella para una época determinada. Y una demostración teológica que se basara en estos documentos primarios y oficiales de la Tradición fácilmente vendría a confundirse con la investigación de las enseñanzas del Magisterio eclesiástico en épocas anteriores; lo cual no coincide adecuadamente con el punto de partida del trabajo teológico que hemos adoptado, porque en él fijamos preferentemente la atención en los documentos más accesibles y fáciles de interpretar del Magisterio eclesiástico contemporáneo o quasi-contemporáneo.

Más para la plenitud de un argumento de tradición es evidente que no son de olvidar las *otras fuentes de carácter oficial*, que

informan sobre la doctrina transmitida en una época, pero que por sí no alcanzan un valor demostrativo perentorio y definitivo si no se agrega el raciocinio o la reunión de otros documentos. Tales fuentes son la legislación canónica de una época; las Encíclicas de los Papas, cuando en ellas no hablan *ex cathedra*; las determinaciones de las Congregaciones Romanas, sobre todo del Santo Oficio o del Indice en los tiempos pasados; las decisiones de los Concilios particulares; las pastorales de los Obispos...

El estudio de la Tradición, basándose en estos documentos oficiales de la Iglesia, es lo que en muchos autores se llama argumento *ex Ecclesia* o *ex Magisterio Ecclesiae*.

Pero hay otra fuente de carácter oficial, la Liturgia sagrada, que es la expresión del culto oficial de la Iglesia; y por su importancia como lugar teológico y fuente de argumentos, y por la escasa atención que a veces se le ha prestado, merece ser estudiada aparte.

La Liturgia como lugar teológico.

Mas, para no alargarnos ahora, nos contentaremos con resumir concisa y brevemente lo que con más detención en otra ocasión ha sido objeto de nuestro estudio.

Es conocida y clásica la fórmula "*Legem credendi lex statuat supplicandi*", citada en documentos recientes de los Pontífices, pero de origen muy antiguo en la Iglesia. Arrancando de Celestino I, que la proponía escribiendo a los obispos de las Galias, la encontramos después repetida en el *Indiculus de gratia Dei o Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei et libero arbitrio*, recogidas al parecer por San Próspero de Aquitania; y asimismo en el libro *De ecclesiasticis dogmatibus*, de Gennadio Masiliense. Del principio establecido por esta fórmula deducen con frecuencia autoridades y argumentos en las controversias de la época San Agustín sobre todo, sirviéndose implícitamente de lo que Celestino I formuló de un modo explícito, y de parecida manera, San Próspero de Aquitania, San Jerónimo

y, en la Iglesia griega, San Basilio y un anónimo que refuta a los adopcionistas de los tiempos de Artemón (26).

Por el contenido de esta fórmula resulta que la norma o ley que determina lo que hay que creer depende de la Liturgia o ley de la súplica. Expresión curiosa y que podría parecer errónea, puesto que la fe y la norma de la fe es la que de hecho debe determinar la norma de la oración y de la Liturgia, que es una expresión práctica y externa de la fe. Antítesis o paradoja que ha dado lugar a controversias sobre la prioridad o posterioridad de la Liturgia con respecto al Dogma y a la Teología.

Si se nos permite exponer nuestra opinión, a nosotros nos parece que el *dogma* enseñado por el Magisterio, al menos ordinario, de la Iglesia (no decimos la *Teología*) es anterior a la Liturgia, con prioridad de naturaleza y tiempo: a), porque la Liturgia debe edificarse y siempre se edificó sobre el Credo; b), y para que la Liturgia fuera aprobada, siempre tuvo que aparecer conforme con el Dogma (y la Teología); c), y en muchos casos la institución de la festividad litúrgica es consecuencia posterior de una formulación dogmática o elaboración teológica (verbigracia, las fiestas y misas de Cristo Rey, Corazón de Jesús, Maternidad divina de la Virgen...).

Pero si la Liturgia es siempre tributaria del dogma, y en algunos casos también de la Teología, viceversa: la elaboración teológica de las verdades de la fe, es decir, la Teología con la investigación de estas verdades en casos dudosos y su formulación explícita, juntamente con la sistematización de las mismas, es tributaria de la Liturgia, porque en ella está implícito el argumento de tradición.

En efecto, si se trata de una liturgia particular de una igle-

(26) Cf. CELESTINO I. *Epist.* 21, c. 11; ML 50, 535.—S. PRÓSPERO DE AQUITANIA, *Praeteritorum Sedis Apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei et libero voluntatis arbitrio* c. 8; ML 51, 209; DEXZINGER, *Enchiridion symbol.* n. 139.—GENNADIUS MASSILIENSIS, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. 30; ML 58, 987-988.—S. AGUSTÍN, *De dono perseverantiae*, c. 7 y 23; ML 45, 1.002, 1.031, 1.052; *Epist.* 217, ad Vitalem, n. 2 y 26; CSEL 57, 404, 421, 422.—S. JERÓNIMO, *Dialog. contra Luciferianos*; ML 23, 172.—S. PRÓSPERO DE AQUITANIA, *De vocatione omnium gentium* c. 12; ML 51, 664.—S. BASILIO, *Líb. de Spiritu sancto*, c. 29; MG 32, 205.—EUSEB., *Hist. eccles.* v, 28; MG 20, 512-515. Entre las citas más modernas del principio *Legem credendi lex statuat supplicandi* en documentos pontificios, cf. Pío IX. Bula *Ineffabilis*; Collec. Lac. VI, 837.—Pío XI, *Const. Divini cultus*; AAS 21 (1929), 33.34.

sia, representa la expresión de fe, no de un solo Padre o maestro de aquella iglesia, sino de una serie de Padres y fieles que la introdujeron y en un transcurso de tiempo la practicaron; representa el testimonio de toda una iglesia, que unido al testimonio de otras podrá tener eficacia especialmente probativa para conocer la tradición o creencia de una época de la Iglesia universal. Y si se tratara de una Liturgia universal recibida, o impuesta para toda la Iglesia, implica un magisterio de la Iglesia que enseña aquella verdad a todo el rebaño de Cristo; y entonces tenemos un documento oficial que expresa directamente el culto de la Iglesia; pero que es indirectamente una manera, la más importante, de practicar el magisterio ordinario de la misma Iglesia. Son palabras de Pío XI: "La Liturgia es el órgano más importante del magisterio ordinario de la Iglesia... No es la didascalia de tal o cual, sino la didascalia de la Iglesia" (27).

Otras fuentes para el estudio de la Tradición.

Otras fuentes para averiguar la tradición serán las actas auténticas de los mártires, en las cuales constan las verdades de que daban testimonio al morir. Y entre las obras literarias que son testigo de la misma tradición no podemos dejar de mencionar las obras de los Santos Padres y de los teólogos (y catecismos), que nos proporcionan otros tantos criterios o maneras de formar el argumento *ex traditione*.

No insistiremos en el desarrollo de cosas más conocidas. Porque es sabido que aquellos esclarecidos varones: a), de la antigüedad cristiana; b), eminentes por su doctrina ortodoxa manifestada en sus escritos; c), y por la santidad de su vida—llamados Padres de la Iglesia—, cuando hablan como testigos de la fe y doctores auténticos, según podrá colegirse del contexto y materia que tratan (como es cuando apelan a la tradición apostólica en lo que afirman se debe creer, o condenando la doctrina contraria como herética, o explicando los artículos de la fe en sus catequesis...); si estos Padres consienten moralmente todos, aun sólo aquellos de una época, o los de la sola Iglesia occidental, en aseverar que una doctrina pertenece a la fe, este consentimiento será, como es sabido, criterio válido de divina tradición.

Es más: en las cuestiones más graves de la fe podrá bastar el con-

(27) Cf. B. CAPELLE, O. S. B., *Le S. Siège et le mouvement liturgique en Cours et conférences des semaines liturgiques. Le vrai visage de la Liturgie. XIV. Mons 1937* (Louvain), págs. 256, 258.

sentimiento de algunos Padres más eminentes que fueron como cabeza de los demás. Es lo que sucedió en el concilio Efesino, modelo de argumentación patristica (28), que con alegar doce Padres contra Nestorio da la causa por resuelta (29). Por esto, para llevar a cabo un argumento patristico eficaz no será menester alegar todos los Padres de la Iglesia (lo cual manifiestamente sería difícil de realizar), ni siquiera todos los de una época: bastarán los principales y más señalados en las diferentes Iglesias, con tal que de ello se deduzca la universalidad de la doctrina.

Ni será menester demostrar *positivamente* que de una doctrina se verifica *a la vez* su universalidad geográfica—su antigüedad hasta los apóstoles—, y el consentimiento unánime de todos los doctores. El canon del Lirinense “In ipsa ecclesia catholica magnopere curandum est ut id teneamus quod *ubique*, quod *semper*, quod *ab omnibus* creditum est... hoc ita demum fiet si sequamur *universitatem*, *antiquitatem*, *consensio-nem*” (Commonit. e. 2) debe entenderse en sentido afirmativo disyuntivo y no colectivo al tratar de aplicar las notas que contiene.

Mas, aunque no se llegue a formar un verdadero argumento patristico con los testimonios de un número suficiente de Padres escogidos, siempre serán argumentos probables—dada la aprobación de la Iglesia en favor de los Padres—los testimonios de algunos de ellos, si la doctrina por otra parte no se demuestra errónea o improbable; y, junto con los llamados *escritores eclesiásticos*, podrán robustecer un argumento histórico de consideración, que podrá todavía confirmarse con otras pruebas...

Otro criterio para conocer con certeza la tradición divina es, como es sabido, *el consentimiento moralmente unánime de los teólogos escolásticos* que florecieron desde el siglo XII al XVIII en aquellas escuelas que estaban bajo el régimen de la Iglesia, cuando tienen una doctrina por revelada. No tienen cada uno de ellos, sino muy pocos, la aprobación de la Iglesia, como la tienen los Padres; pero su testimonio puede ser en muchos casos más preciso y técnico que el de los Padres, cuyas obras son más oratorias o literarias.

Este testimonio unánime de los teólogos será fácil aducirlo para argumentar en pro de muchas verdades de la Teología, como se deja entender por sí mismo, y se podrá dar por supuesto en muchas de ellas. Como, por otra parte, los teólogos tuvieron que servirse de otros criterios anteriores a ellos, es decir, tuvieron que servirse de los Padres y de los documentos del Magisterio para formar un argumento *ex traditione*, será

(28) Escribió sobre este asunto J. MADDOZ, S. I., *El Concilio de Efeso, ejemplo de argumentación patristica*. ESTUDIOS ECLESIASTICOS, 10 (1931), 305-338.

(29) Cf. VINCENTIUS LIRINENSIS, *Commonitor.*, c. 30; J. MADDOZ, S. I., *El Commonitorio de S. Vicente de Lerins*. Traducción castellana con comentario. Madrid, 1935, pág. 139, en la nota.

preferible constituir el argumento de tradición sirviéndose siempre que se pueda de las fuentes más primitivas que sea, dado.

*Distinción entre los argumentos de Escritura y Tradición
y los trabajos de Teología bíblica y patristica.*

Es evidente que convendrá realizar los argumentos de Escritura y Tradición con el auxilio de las ciencias críticas, filológicas e históricas, que, sin perjuicio de la autonomía que les es propia, se subordinarán a las necesidades de la Teología, para que el teólogo verifique su función positiva con todas las garantías de acierto que dan la técnica y pericia humanas; pero a la luz de la fe y del Magisterio eclesiástico, que también en esta labor positiva le guardan en su camino y le previenen contra posibles extravíos. Todos desean el carácter plenamente científico de estos argumentos, que convendrá realizar con un examen pleno de los documentos, sin fragmentaciones de mero manual o de estudiantes poco aprovechados, con cita de memoria de un texto que no se lee en su contexto, para creer que de este modo se ha verificado una prueba validísima...

Así se pierde el contacto con la palabra de Dios bebida en su misma fuente, y perdido el ambiente del contexto, se incurre fácilmente en aquellos censurables contrasentidos bíblicos que se repiten y transmiten sin crítica y sin verdad; o se da pábulo a extremos de sutileza en torno de alguna palabra o frase, que carecen de real fundamento en la palabra inspirada de Dios.

Nadie duda, por consiguiente, que conviene realizar el argumento de Escritura con toda la solidez y pericia que dan las ciencias bíblicas y la exégesis bien cimentada. Porque sería demasiado pueril pensar que el conocimiento sólido y exacto de la Escritura es función reservada al exegeta, y que no toca a los demás. La Escritura Sagrada es el alma de toda la Teología; y el alma tiene que vivificar con su presencia y virtud todas las partes del organismo.

Y esta solidez crítica y científica que exigimos todos en el argumento de Escritura, en su tanto y proporción la exigiremos también en el argumento de Tradición.

Pero convendrá distinguir bien el trabajo propio de la Teología dogmática en estos argumentos de Escritura y Tradición.

de otros trabajos similares propios de las llamadas Teología bíblica y Teología patristica (30).

Porque no creemos que sea necesario para un argumento válido de Escritura y Tradición presentar y resumir con tendencia de alta ciencia y exhaustiva investigación todos los textos de los libros sagrados que pueden mencionarse en torno a una cuestión teológica, presentándolos, verbigracia, según el orden en que cronológicamente han aparecido en el curso de la inspiración y composición de los libros santos. Todos estos trabajos de conjunto son propios de la Teología bíblica y con utilidad son consultados y tenidos en cuenta por el dogmático; pero el fin que la Teología bíblica y la Teología dogmática pretenden en sus respectivas investigaciones es diverso. Aquí se tiende a probar una tesis; se va a un resultado que previamente se conoce y se trata de justificar; el camino es regresivo y ascendente. Allí, en la Teología bíblica y patristica, la tendencia es a investigar el conjunto de las enseñanzas de los autores inspirados o de los Padres, en total o en una época, libro o escuela, cuyos resultados previamente no se conocen y se trata de averiguar; el camino es progresivo y descendente. El sentido de estas ciencias y el aspecto que consideran en la Escritura y Tradición son distintos en una y en otras, aunque relacionados mutuamente. Porque, como hemos indicado, a la Teología dogmática le interesan las investigaciones y conclusiones de la Teología bíblica y patristica; y la Teología bíblica y la Teología patristica no pueden menos de tener presentes los principios y resultados de la Teología dogmática, para la interpretación cierta y segura de sus fuentes de investigación.

LA TEOLOGIA POSITIVA

El denominador común que hallamos para estas Teologías bíblica, patristica y dogmática en su investigación y formulación de los argumentos de Escritura y Tradición es el de *Teología positiva*, que a todas ellas puede aplicarse.

En la Teología positiva se trata de una función teológica que

(30) Insistió en este particular J. A. DE ALDAMA, S. I., *Problemas de Metodología teológica moderna*. Las Ciencias, año VI, pág. 414.

se desarrolla poderosamente desde los comienzos de la Edad Moderna, en vista de la necesidad de justificar ante los protestantes y ante los humanistas y filólogos del Renacimiento el contenido cierto que nos da la revelación y enseña la Santa Iglesia.

Persiguiendo en sus orígenes esta Teología positiva veremos que se alza brillantemente en los Petavios y Tomasinos, florece poderosamente en Belarmino, se armoniza maravillosamente con la escolástica en los Suárez y en muchos de los teólogos de la Edad de Oro de nuestra Teología, y ya aparecen huellas de la misma en Melchor Cano, al final de sus *Lugares teológicos*, aunque él conserve la orientación tradicional de la Teología; y la misma Escolástica del Medio Evo ¿qué es sino la transmisión del contenido patristico de las épocas anteriores?

Pero ya Melchor Cano, haciéndose eco de las nuevas corrientes nacidas con los tiempos, señalaba la particular necesidad de esta Teología positiva, sirviéndose de estos conceptos:

“... Nec scholasticorum laudi, quam multorum saeculorum firmavit opinio, detrahere quicquam volo. Sed ingenue ac libere dico, quid in illis desideretur, quidque illi praestarent homines ingenio doctrinaque praestantes, nisi disserendi artem neglexissent. Nam quod spectat ad argumenti inveniendi rationem, fontes quosdam videntur etiam ignorasse: adeo nulla ex quibusdam eorum fontium argumenta proferunt. Quotus enim quisque ex traditionibus Christi et apostolorum argumentatur? Atque ex conciliis raro, ex sacris litteris non adeo frequenter, ex historia vix semel. At mea quidem sententia nemo poterit omni laude esse cumulatus Theologus, nisi et erit horum locorum omnium scientiam consecutus, et ex eis promptum, expeditumque paravit ad argumentandum usum...” (31).

Función capital sin duda y sumamente importante la de la Teología positiva, que vemos realizada en nuestros días en magníficos trabajos históricos, editados, verbigracia, por el *Instituto Católico de París*, o en otras bibliotecas y colecciones de investigación, cuyos frutos han sido preferentemente de naturaleza positiva; función hoy más comprendida de la Teología, egregiamente ponderada por Ferdinand Cavallera, S. I., en su artículo “*La Théologie positive*”, publicado en 1925 (32).

Con tales promesas, que provienen de los frutos ciertos ya

(31) *De locis*, lib. 12, c. 3; edit. Matrini 1754, t. II, pág. 140.

(32) F. CAVALLERA, *La Théologie positive*. Bulletin de Littérature ecclésiastique, 26 (1925), 20-42.

obtenidos, la Teología positiva contribuirá no sólo a demostrar la identidad que existe entre lo propuesto por el Magisterio eclesiástico y las fuentes de la revelación; pero aun para investigar directamente y hallar en las fuentes aquello que tal vez todavía no ha sido explícitamente propuesto por el Magisterio.

Y no cabe dudar que es el deseo muy explícito del Magisterio eclesiástico contemporáneo que el teólogo se sirva de la teología positiva y use de las armas de las ciencias críticas e históricas, como de despojos, para hacerlas servir a la fe. Oigamos, en efecto, los consejos que en torno a la Teología positiva formulaba Pío X en su Encíclica *Pascendi*:

“... in magna et multiplici disciplinarum copia quae mentis veritatis cupidae obicitur, neminem latet sacram Theologiam ita principem sibi locum vindicare, ut vetus sapientium effatum sit, ceteris scientiis et artibus officium incumbere, ut ei inserviant ac velut ancillarum more famulentur [Leo XIII, Litt. Ap. *In magna*, 10 Decembris 1889]. Addimus heic, eos etiam Nobis laude dignos videri, qui, incolumi reverentia erga Traditionem et Patres et ecclesiasticum magisterium, sapienti iudicio catholicisque usi normis (quod non aequè omnibus accidit) theologiam positivam, mutuato a veri nominis historia lumine, collustrare studeant. Maior profecto quam antehac positivae theologiae ratio est habenda: id tamen sic fiat, ut nihil scholastica detrimenti capiat, iique reprehendantur, utpote qui modernistarum rem gerunt, quicumque positivam sic extollunt ut scholasticam theologiam despiciere videantur” (33).

IV

LA TEOLOGIA ESCOLASTICA

Las palabras últimas del párrafo anterior nos invitan a tratar de esta otra función teológica, que practicada y llevada a gran florecimiento en las escuelas teológicas de la Edad Media ha recibido el nombre de Escolástica. Para ella son también los elogios y recomendaciones de la Iglesia, y en mayor escala que para la Teología positiva, precisamente por los ataques que contra la Escolástica se han dirigido en los últimos tiempos. Oigamos algunos de estos ataques:

(33) Acta S. Sedis, 40 (1907), 640-641.

Entre los errores del *Sínodo Pistoriense* encontramos el siguiente:

"76. Insectatio qua synodus scholasticam exagitat velut eam, quae viam aperuit inveniendis novis et inter se discordantibus systematibus quoad veritates maioris pretii, ac demum adduxit ad probabilismum et laxismum..." (D. 1.576.)

Y entre las proposiciones que hubieron de ser suscritas por *Agustín Bonnetty* (Decreto de la S. Congreg. del Indice, 11 de junio 1855) leemos la siguiente:

"Methodus qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit, cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere, quod methodum hanc, praesertim approbante vel saltem tacente Ecclesia, usurpaverint." (D. 1.652.)

También contra la doctrina de *Günther*, poco simpatizante con los escolásticos, se pronunció Pío IX (Breve de 15 de junio de 1857) (D. 1.657); y más adelante el mismo Pontífice (21 diciembre de 1863) reclamaba contra la opinión propagada en Alemania *adversus veterem scholam* (D. 1.680).

Y en el *Syllabus* se proscribía esta proposición:

"Methodus et principia, quibus antiqui Doctores scholastici Theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt." (D. 1.713.)

A la defensa realizada por *Pío IX* siguieron las recomendaciones encarecidas de *León XIII*, quien en la Encíclica *Aeterni Patris*, que marca la renovación de los estudios escolásticos, decía:

"[Theologiam] multiplici eruditionis adiumento iuvare atque illustrari quidem placet; sed omnino necesse est, gravi Scholasticorum more tractari, ut revelationis et rationis coniunctis in illa viribus, *invictum Fidei propugnaculum* esse perseveret" (34).

Y en la misma Encíclica prodiga sus alabanzas a los escolásticos, los cuales "Magnae molis opus aggressi sunt, nimirum segetes doctrinae fecundas et uberes, amplissimis Sanctorum Patrum voluminibus diffusas, diligenter congerere, congestasque

(34) Enchir. cleric., núm. 423.

uno velut loco condere, in posteriorum usum et commoditatem" (35).

Describe a continuación, con palabras de Sixto V (Bulla *Triumphantis Ierusalem*, 15 marzo 1588), la índole y dotes de la Escolástica, que la hacen temible a los adversarios:

"... apta illa et inter se nexa rerum et causarum cohaerentia, ille ordo et dispositio tamquam militum in pugnando instructio, illae dilucidae definitiones, et distinctiones, illa argumentorum firmitas et acutissimae disputationes, quibus lux a tenebris, verum a falso distinguitur, haereticorum mendacia, multis praestigiis et fallaciis involuta, tamquam veste detracta, patefunt et denudantur..." (36).

Y Pío X, en vela contra el modernismo, decía:

"..... [Modernistae] philosophiam ac theologiam scholasticam derident passim atque contemnunt. Sive id ex ignorantia faciant sive ex metu, sive potius ex utraque causa, certum est studium novarum rerum cum odio scholasticae methodi coniungi semper; nullumque est indicium manifestius quod quis modernismi doctrinis favere incipiat, quam quum incipit scholasticam horrere methodum..." (37).

Los elogios y recomendaciones de la Escolástica se repiten por la *S. Congregación de Seminarios* (9 de octubre de 1921) *ad episcopos Germaniae*, donde se recogen las recomendaciones pontificias anteriores (38).

Pero no vamos a agotar la materia resumiendo aquí todo lo que se ha escrito últimamente en alabanza de la Teología especulativa y escolástica.

En alabanza de la auténtica Teología especulativa y de la auténtica Teología escolástica. Porque no se puede negar que también a veces por parte de algunos escolásticos ha habido sus excesos, como los ha habido por parte de los positivos. Así como éstos se han entretenido a veces en mera filología y en fría crítica o historia estéril de cuestiones secundarias, olvidando el introducir a los alumnos en un trato reposado y personal con la palabra de Dios, para beberla y gustarla en las fuentes límpidas de la Escritura y de la Tradición, así no han faltado teólogos

(35) Enchir. cleric., núm. 414.

(36) Enchir. cleric., núm. 415.

(37) Acta S. Sedis, 40 (1907), 636-637.

(38) Enchir. cleric., núm. 1132.

escolásticos que se perdieron en cuestiones de puro bizantinismo, de las cuales señalaba recientemente algunos ejemplos el R. P. *Timoteo Zapelena* en un ponderado artículo (39), en que examina las acusaciones levantadas últimamente contra el método teológico de la Escolástica en un libro prohibido por el Santo Oficio el 6 de febrero de 1942 (40).

Por esto no queremos hablar aquí de una escolástica que re-
crimina Melchor Cano, y con él todos los varones prudentes, en el libro VIII de sus *Lugares teológicos*, cuando expone la autenticidad de los doctores escolásticos. No quiere defender una doctrina escolástica destituida de los fundamentos de la Sagrada Escritura, y por eso dice que es miserable tal doctrina:

"Sed in omni oratione memento, lector, eam me defendere scholae doctrinam, quae sacrarum litterarum fundamentis constituta sit. Ex quo id efficitur, quod ego magno cum assensu omnium dicere me video, miseram esse scholae doctrinam quae se titulis magisterii defendat: *miseram etiam, atque haud scio an multo magis, quae detracta scripturae sacrae auctoritate, syllogismis contortis de rebus divinis philosophatur*: Imo ne de rebus divinis quidem, sed nec de humanis, verum de his, quae nihil ad nos attinent. Intelligo autem fuisse in schola quosdam theologos ascripticios, qui universas quaestiones theologicas frivolis argumentis absolverint, et vanis, invalidisque ratiunculis magnum pondus rebus gravissimis detrahentes, ediderint in theologiam commentaria, vix digna lucubratione anicularum. Et cum in his sacrarum Bibliorum testimonia rarissima sint, conciliorum mentio nulla, nihil ex antiquis sanctis oleant, nihil ne ex gravi philosophia quidem, sed fere e puerilibus disciplinis: scholastici tamen, si superis placet, theologi vocantur, nec scholastici sunt nedum theologi, qui sophismatum faeces in scholam inserentes, et ad risum viros doctos incitant, et deliciares ad contemptum.

Quem vero intelligimus scholasticum theologum? Aut hoc verbum in quo homine ponimus? Opinor in eo, qui de Deo rebusque divinis apte, prudenter, docte e litteris institutisque sacris ratiocinetur. Quod etsi ita esse pluribus verbis postea disserendum est, illud tamen nunc brevi confitendum est, nisi qui is sit, esse theologum scholae neminem.

Intelligo etiam in schola fuisse nonnullos quasi ad discordiam natos.

(39) *Problema theologicum*. Gregorianum, 24 (1943), 23-47.

(40) L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique*; Acta Apost. Sedis, 34 (1942), 37. Cf. *Annotations ad decretum Sti. Officii 6 Februarii 1942*; Periodica de re morali... 36 (1942), 184-188, donde se censura en este libro (juntamente con otro prohibido al mismo tiempo, *Une école de Théologie: Le Saulchoir*, por M.-D. Chénu) la menor estima de la Escolástica que se muestra acumulando el ridículo sobre ella y sintiendo además falsamente sobre el progreso dogmático.

qui tum optime disceruisse se putant, eum contra doctiores dixerint, ut non tam verum invenisse velle videantur, quam adversarios convincere concertationibusque et rixis totas chartas implere. Atque hos, sunt in ecclesia multi, qui tanquam milites auctorati vel tuentur vel impugnant, et tota eorum de re theologica disputatio, partium studium est, contentio atque dissidium. Quos ego probare nec debeo nec possum..." (41).

Larga ha sido la cita en que se fustigan algunos vicios más corrientes en los falsos escolásticos. Pero tampoco incurriremos en la opinión simplista y falta de horizontes de aquellos que reputan bizantinismo escolástico todo lo que carece de una utilidad científica inmediata por ellos imaginada. Para éstos serviría de respuesta la *Determinatio Facultatis [Parisiensis] super Colloquia Erasmi*, censurando en 16 de mayo de 1526 algunas proposiciones de éste:

"...Post haec reprehendit modum disputandi theologorum, non intelligens propterea theologos non vacillare in fide, quia quaestiones de his faciunt quae ad fidem spectant, non enim per huiusmodi quaestiones de fide dubitatur, sed per eas fides explicatur apertius" (42).

Así es: por la Escolástica, *fides explicatur apertius*; como nos toca ya declarar, tratando de la naturaleza de la Escolástica.

NATURALEZA DE LA ESCOLASTICA

El carácter razonador y científico del conocimiento teológico tiende a buscar más y más en su objeto, penetrando en sus causas y razones que se incluyen en él y leyendo en el interior lo que contiene.

Por la Teología positiva se ha obtenido ya la razón de las proposiciones doctrinales dogmáticas del Magisterio, viendo cómo se contienen en las fuentes de la revelación; el entendimiento se adhiere a ellas por la fe, en virtud de la propuesta del Magisterio infalible de la Iglesia, o también por la investigación cierta de los mismos teólogos. Lo que se posee se posee por la fe. Ahora la fe quiere ahondar más en su objeto. *Fides quaerens intellectum*, cifra del plan de la Escolástica. Es lo que pretendían

(41) *De locis*, lib. 8, c. 1; edit. Matrili 1754, t. I, págs. 485. 486.

(42) Cf. R. G. VILLOSLADA, S. L., *San Ignacio de Loyola y Erasmo de Rotterdam*. ESTUDIOS ECLESIASTICOS, 17 (1943), 77-78.

los Padres griegos con su γνώσις que en Clemente de Alejandría, propuesta la γνώσις o conocimiento elemental de la doctrina de la fe, es una demostración ulterior, firme y estable, del conocimiento recibido por la fe y edificada sobre la fe (43). Y lo que San Agustín exponía con su piedad característica en los libros *De Trinitate* exhortando a alguna penetración del misterio:

"Et certe, cum inconcusse crediderint Scripturis sanctis tanquam veracissimis testibus, agant orando et quaerendo et bene vivendo *ut intelligant*, id est, ut *quantum videri potest, videatur mente quod tenetur fide*. Quis hoc prohibeat? imo vero ad hoc quis non hortetur..." (44).

Y poco más abajo: "... Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam, quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesivi te, et *desideravi intellectu videre quod credidi, et multum disputavi et laboravi...*" (45).

Es lo que Anselmo de Canterbury sintetiza en la expresión "*Credo ut intelligam*", envuelta en un contexto de belleza soberana que no podemos menos de transcribir:

"Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam... Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus..." (46).

Y es lo que Alejandro de Hales escribía en la *Suma* que se le atribuye, señalando la diferencia entre esta ciencia y las humanas:

"...haec scientia primo generat fidem et postmodum mutato corde per fidem operantem per dilectionem generat intellectum. Unde haec est differentia istius doctrinae, quae est sapientia, ab aliis, quae sunt scientiae: quia hic ipsum credere introducit ipsum intelligere; in aliis vero ipsum intelligere introducit credere; eo enim quod intelligit, assentit" (47).

Todo este pensamiento tradicional sobre el valor y significado de la especulación humana, cuando considera reflejamente las

(43) *Stromata* VII, c. 10; MG 9, 481; edit. Stählin. VII, 57.

(44) *De Trinit.*, lib. 15, c. 27, núm. 49; ML 42, 1096.

(45) *De Trinit.*, lib. 15, c. 28, núm. 51; ML 42, 1098.

(46) *Proslog.*, c. 1 y 2; ML 158, 227.

(47) *Summa, Tractatus introduct.*, q. 1, c. 1, ad 4; edit. Quaracchi, I, 3.

verdades reveladas, lo concretó bellamente el Vaticano, enseñando la manera de realizarlo, cuando habla del doble orden de los conocimientos, natural y sobrenatural, y de lo que puede la razón humana *fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo* (D. 1796).

FUNCIONES DE LA TEOLOGIA ESCOLASTICA

Pero ¿cuáles son las funciones propias de la Teología escolástica?

Por los textos que acabamos de citar se ha podido ver que en ella se trata de una deducción y construcción racional de las verdades reveladas y de las enseñanzas en ellas contenidas o con ellas relacionadas.

a) *Razonar las verdades reveladas por medio de otras verdades reveladas.*

Y ante todo, lo primero parece que ha de ser organizar todo el depósito revelado en sus mutuas conexiones, según sus relaciones de mutua inclusión y según sus relaciones de cognoscibilidad en sí y con respecto a nosotros. Porque hay unas verdades reveladas que pueden ser la razón de otras; y así será labor científica hacer patentes y poner en evidencia estas razones o inclusiones, declarando y manifestando estas verdades menos conocidas por su conexión con otras más conocidas.

Lo cual es propio de la ciencia perfecta de Dios, que ve los efectos en sus causas, las propiedades en las esencias, y todo en Él. La Teología, que es una participación de la ciencia divina, en cuanto procede de lo admitido por la fe, podrá, por consiguiente, organizar las verdades reveladas procediendo de lo más conocido a lo menos conocido, juntando lo secundario con lo primario, y relacionando unas verdades con otras. Es lo que indica Santo Tomás en el artículo 8.º de la cuestión 1.ª de la 1.ª parte de la

Suma, donde, citando el ejemplo de San Pablo (1 *Cor.*, 15), que demuestra y razona el dogma de nuestra resurrección sirviéndose del dogma de la Resurrección de Jesucristo, dice que "haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum, sicut apostolus, 1, ad *Cor.*, 15, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam". Y así—continúa el santo más abajo (ad primum)—, "licet argumenta rationis humanae non habeant locum ad probandum quae fidei sunt, tamen ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est".

De esta suerte la Teología investiga la raíz de las verdades reveladas y trata de conocer el *quomodo sit verum* y *propter quid sit verum*; y las verdades reveladas secundarias se podrán conocer en las primeras, que son los artículos de la fe, como las debilidades corporales de Cristo se podrán admitir y conocer su razón por su función de Redentor; y se tenderá a verlo todo en las dos verdades fundamentales: Dios en sí, trino y uno, y Dios que actúa *ad extra* con un misterio de amor creador y redentor.

Esta concepción teológica, que es propia de Santo Tomás, viene a ser también la del R. P. R. Gagnebet, conocido por sus artículos sobre la *Teología especulativa* (48). Es propio del conocimiento científico conocer la *razón de ser* de las propiedades, viéndolas en los principios esenciales. Y así, será propio del conocimiento teológico ver la conexión entre las verdades reveladas y los principios que son los artículos de la fe (Credo); éstos a su vez son conclusiones para la ciencia de Dios y de los bienaventurados. Y así la Teología trata de llegar a ver en la divinidad la razón de todo lo que sabemos naturalmente de Dios y de todo lo que nos ha revelado.

Admitimos esta concepción teológica en lo que tiene de *afirmativa*; disintiríamos de ella en lo que pueda tener de *exclusiva*.

Corresponden, en efecto, a la Teología especulativa otras funciones, como pronto explicaremos. Pero esta conexión de unas

(48) *La nature de la Théologie speculative*. Revue Thomiste, 44 (1938), 1-39, 213-255, 645-674. Véase el resumen del sistema de Gagnebet formulado por J. SOLANO, *El Problema teológico*, págs. 49, 54.

verdades reveladas con otras es el fundamento de una labor principal y capital de la Teología, que se realiza con la *analogía de la fe* y con aquellos trabajos que presentan (como lo hizo *M. Scheeben* en su obra *Mysterien des Christentums*) la conexión orgánica que reina entre los misterios del Cristianismo. Es lo que ya indicó el Concilio Vaticano, cuando alude a aquella inteligencia de los misterios que consigue la razón iluminada por la fe, e *mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo* (D. 1796).

Pero añade también el Vaticano otra razón de la inteligencia que la razón puede alcanzar de los misterios, a saber: "*ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia*" (D. 1796), en lo cual tenemos expresada otra función propia de la Teología.

b) *Explicación de las verdades de la fe.*

La razón, en efecto, podrá declarar y explicar las verdades propuestas por la fe, aun aquellos misterios que trascienden el conocimiento natural creado, mediante las analogías y semejanzas de aquello que conocí en el universo natural. De esta manera podrá penetrarlas y, sin llegar a demostrar los misterios de primer orden, podrá hacerlos comprensibles con razones de conveniencia y congruencia, como, según opinión de muchos, pretendía Raimundo Lulio en la declaración de los misterios.

Es lo que bellamente escribe el Angélico, cuando en la *Summa contra Gentiles* (lib. 1, c. 8) enseña la manera cómo se ha la razón humana respecto a la verdad de fe; la cual, si bien sólo es manifiesta a los que ven la divina substancia, puede sin embargo declararse, no *demonstrative*, mediante semejanzas y analogías. "Utile tamen est—continúa el santo—ut in huiusmodi rationibus quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio; quia de rebus altissimis, etiam parva et debili consideratione, aliquid posse inspicere iucundissimum est, ut ex dictis (c. V, in fine) apparet.

"Cui quidem sententiae auctoritas Hilarii concordat, qui sic

dicit, in libro *de Trinitate* (49) loquens de huiusmodi veritate: "Haec credendo incipe, percurre, persiste; etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet procedendo. Sed ne te inferas in illud secretum, et in arcano interminabili nativitatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens; sed intellige incomprehensibilia esse."

Ni sería ajeno de la doctrina sagrada—como lo hace la Sagrada Escritura—explicar con metáforas las verdades de la fe; según manifiesta abiertamente Santo Tomás al tratar de la naturaleza de la Teología (*Summa Theol.* 1 p., q. 1. a. 9, in corpore). Y así escribe que es conveniente a la Sagrada Escritura (que es la *sagrada doctrina*, o le conviene también a ella esta denominación) enseñar lo divino y espiritual bajo la semejanza de lo corporal, acomodándose Dios de este modo a la naturaleza del hombre, que por lo sensible viene al conocimiento de lo inteligible; y usando palabras del Pseudo-Dionisio [*De coelesti Hierarchia*, c. 2 (50)], dice que "es imposible que nos luzca el rayo divino, si no es velado con la variedad de los sagrados velos".

Lo cual es seguir el ejemplo de San Agustín, que en su tratado *de Trinitate* procura iluminar el misterio con las analogías y comparaciones del mundo creado.

c) *Deducción de nuevas verdades.*

Otra de las funciones de la Teología especulativa, además de la declaración de las verdades formalmente reveladas, es la deducción de otras nuevas que no estén contenidas formalmente en el depósito de la revelación. Se trata, por consiguiente, de la penetración del dogma en sus *virtualidades*, para ver qué es lo que contiene en germen y puede ser deducido por conclusión de nuestro raciocinio.

Y aquí entra el problema de la Filosofía en Teología, para que con el auxilio de la primera pueda la segunda llegar a sus deducciones.

(49) Cf. HILARIUS, *De Trinit.*, lib. 2, núms. 10-11; ML 10, 58-59.

(50) Cf. *De coelesti Hierarchia*, c. 2; MG 3, 136-140.

En Santo Tomás y en la Teología de la Escuela encontramos el modelo de utilizar una Antropología filosófica de matiz aristotélico para explicar y organizar racionalmente las doctrinas reveladas sobre el Verbo encarnado; y en el tratado *de sacramentis* los conceptos filosóficos de causa y signo servirán para declarar el contenido dogmático de la doctrina revelada; y los esquemas aristotélicos sobre las virtudes encuadrarán el estudio de las virtudes morales en la 2.^a 2ae. Por esto explica el santo la utilidad que estas disciplinas humanas pueden reportar para la ciencia sagrada sin detrimento de la dignidad de ésta, *ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur*. Oigamos sus palabras:

"...haec scientia [saera] accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis; sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum, vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex eis quae per naturalem rationem, ex qua procedunt aliae scientiae, cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur" (1, q. 1, a. 5 ad 2).

Y así resulta que *ista doctrina* [la Teología] *habet pro principiis primis articulos fidei... et ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia* (51).

Porque no se trata en Teología de un procedimiento puramente dialéctico a lo Abelardo, que es insuficiente para el pensar y especular teológico, sino que la razón y las artes liberales están en servidumbre, como aparecerá en Hugo de San Víctor, en Pedro Lombardo y en los grandes escolásticos.

El trabajo teológico se funda en la palabra de Dios, va con la palabra de Dios y es sobre la palabra de Dios... Por esto la Filosofía tendrá el papel modesto de *ancilla*.

Por estas razones no será difícil comprender los elogios que León XIII dedica a la Filosofía en la encíclica *Aeterni Patris*,

(51) *In 1 Sent.*, Prolog., a. 3, q. 3, solutio II.

recordando el aprecio que de ella hicieron los Padres, y en particular aquellas palabras de San Agustín que en su libro de *Trinitate* atribuye a esta ciencia: *illud quo fides saluberrima... gignitur, nutritur, defenditur, roboratur* (52).

Elogios nada extraños para quien tenga presente cómo la Filosofía prepara el camino de la fe demostrando sus preámbulos y auxiliando, juntamente con la Historia, para las demostraciones de la Apologética; y cómo contribuye eficazmente a la refutación de las impugnaciones de dogmas particulares con apologías adecuadas.

Y todavía hay más, como lo dice el mismo León XIII en la mencionada Encíclica, aludiendo a la parte que le corresponde en la organización de los conocimientos teológicos adquiridos:

"Solidissimis ita positis fundamentis, perpetuus et multiplex adhuc requiritur philosophiæ usus, ut sacra Theologia naturam, habitum, ingeniumque veræ scientiæ suscipiat atque induat. In hac enim nobilissima disciplinarum magnopere necesse est, ut multae ac diversae coelestium doctrinarum partes in unum veluti corpus colligantur, ut suis quaeque locis convenienter dispositae, et ex propriis principiis derivatae apto inter se nexu cohaereant; demum ut omnes et singulae suis iisque invictis argumentis confirmantur" (53).

d) *La sistematización científica de los conocimientos teológicos.*

Pero vayamos ya a otra función de la Teología escolástica, para la cual señalaba hace poco León XIII el cometido que en ella puede desempeñar la Filosofía: "ut multae ac diversae coelestium doctrinarum partes in unum veluti corpus colligantur, ut suis quaequae locis convenienter dispositae et ex propriis principiis derivatae apto inter se nexu cohaereant" (54).

Porque es propio de una ciencia clasificar y sistematizar los conocimientos adquiridos, para que, trabados entre sí, más fácilmente den la impresión necesaria de un todo armónico, y la memoria lógica los recuerde y reavive en la conciencia más prontamente.

(52) *De Trinit.*, lib. 14, c. 1, núm. 3; ML 42, 1037.

(53) *Enchir. cleric.*, núm. 404.

(54) *Enchir. cleric.*, núm. 404.

Así se reproduce aquella impresión de orden y jerarquía que reinaba, no sólo en las *Sumas* teológicas del Medio Evo cuando los doctores, después de comentar el libro de las Sentencias, ordenaban por propia cuenta y síntesis los resultados adquiridos; pero aquel mismo orden que, en un conjunto mayor, florecía en la amplia universidad de todas las ciencias de la Edad Media, cuando las artes liberales y la Filosofía, como *ancilla*, servían a la Reina, que era la ciencia sagrada; en aquellos tiempos en que San Buenaventura pudo escribir el sugerente tratado *Reductio artium ad Theologiam*, de título tan sintetizador. Primado real de la ciencia que se llama y es sagrada, porque parte de la fe, continúa a la luz de la fe y desemboca en un conocimiento más profundo de la fe.

Tan importante se ha considerado este elemento de la sistematización de los conocimientos teológicos para constituirlos en plena ciencia, que no falta quien coloque los comienzos de la Teología en San Juan Damasceno para el Oriente (siglo VIII) y en el período que media entre San Isidoro y San Beda para el Occidente (siglos VII y VIII), porque tienen por esencial de la Teología este concepto de *síntesis sistemática* (55).

Y así, si muchos autores hablan de obras teológicas de los Padres, entienden síntesis sistemáticas o algo que se les acerque, cuando aquellos Padres más antiguos escribían para la edificación o para la defensa particular de algún dogma.

El sujeto de la Teología.

La organización sistemática de los conocimientos teológicos suscita la cuestión del punto central o núcleo en torno del cual deben reunirse. Nos parece que en este particular hay cabida al punto de vista y consideración del espectador, y que este punto de vista puede ser decisivo para agrupar de una manera y no de otra los conocimientos de la Teología, que, como es sabido, tiene

(55) M. GRABMANN en su libro *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit* (Freiburg i. B. 1933), Einleitung, II (págs. 15, 16), propugna que durante el período patristico, y hablando en líneas generales, "la Teología no fué tratada como un orgánico *corpus doctrinae*".

por objeto material a Dios y las cosas divinas o las creadas que a Él se refieren.

No han pasado todavía muchos meses desde que en un acto público, general de toda la Teología, celebrado en la Facultad teológica granadina, se ha adoptado como punto de referencia la *vida de Dios*; y así leemos en el programa de las tesis que se defendieron los siguientes epígrafes: I. DE VITA AD VITAM DIVINAM COGNOSCENDAM (Teología fundamental): a) *Criteriologia religiosa supernaturalis*; b) *Revelationis christianae factum et modus*; c) *Fontes revelationis de vita divina*.—II. DE VITA DIVINA IN IP SO DEO (De Deo uno et Trino).—III. DE VITA DIVINA HOMINIBUS PRIMO COMMUNICATA (De Deo creante et elevante).—IV. DE AMISSIONE VITAE DIVINAE PER PECCATUM (De peccato originali et personali). V. DE RESTITUTIONE VITAE DIVINAE PER REDEMPTIONEM (De Verbo incarnato, Mariología).—VI. DE ORGANISMO NOVAE VITAE DIVINAE IN HOMINE (De gratia, de virtutibus).—VII. DE MEDIIS AD VITAM DIVINAM SUSCIPIENDAM ET AUGENDAM (De Ecclesia ut de Corpore Christi mystico, de sacramentis).—VIII. DE SORTE FINALI VITAE DIVINAE IN HOMINE (De novissimis). (56.)

Por otra parte, en la novísima edición de las acreditadas *Institutiones Theologiae dogmaticae* de LUDOVICO LERCHER, S. I., se adopta en la sistematización un punto de referencia que toma a Cristo por objeto central; y así leemos como títulos de los tratados hasta ahora publicados en la parte dogmática: TOM. II. MYSTERIUM CRISTI IN SUA ORIGINE ET PRAEPARATIONE (De Deo uno et trino, De Deo creante et elevante).—TOM. III. MYSTERIUM CHRISTI IN OPERE REPARATIONIS OBJECTIVO: I. *Reparationis fundamentum physicum: Mysterium Verbi incarnati* (Christología).—II. *Reparationis nostrae indoles propitiatoria: Mysterium reconciliationis* (Soteriología).—III. *Reparationis nostrae indoles paedagogia*.—IV. *De ancilla—Matre Domini—Salvatoris* (Mariología).—TOM. IV/1. MYSTERIUM CHRISTI IN SUA PLENITUDINE PERENNI: Caput prodromon. *Doctrina de Corpore Christi mystico*.—I. *De gratia iustificante et sanctificante*.—II. *De virtutibus supernatu-*

(56) "*Theses de universa sacra Theologia seu de Deo vivente vitamque suam creaturis communicante, quas in Facultate Theologica Collegii Maximi Cranatensis S. I. defendet P. Josephus Díez-Alegria eiusdem Societatis scholasticus Quinquagesimo recurrente anno ab ipsius Collegii instauratio-
re, 30 junii 1944...*"

ralibus.—III. *De donis Spiritus sancti*.—IV. *De gratia actuali*.—
Conclusio. *De perfectione christiana* (57).

Estas son las líneas más salientes de un curso dogmático, todavía por completar, que organiza la Teología en torno al *mysterium Christi*. Y de parecida manera, no hace mucho que Jürgensmeier organizaba la Ascética en torno al principio del Cuerpo místico de Jesucristo: "*Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik*".

Por esto creemos que podrán ser diversas las concepciones teológicas que traten de sistematizar y dar cuerpo a la Teología, según el ángulo de observación y enfoque en que se coloque el teólogo. Y según sea este mismo punto de vista podrá ser distinto el objeto central que se considere en la Teología; o lo que es lo mismo, el *sujeto* de la Teología; es decir, la base de referencia y sustentación principal de las realidades y verdades que estudia la Teología; no el sujeto *en el cual* está la ciencia, sino el sujeto *del cual* y *acerca del cual* investiga esta ciencia.

En Santo Tomás vale para determinar este sujeto de la Teología, más que la materialidad del objeto, la forma o razón en que se considera; y generalmente se admite con el Angélico (Suma teol. 1, q. 1, a. 7) que Dios es el sujeto de la Teología; porque así como se asigna por objeto de alguna potencia aquello bajo cuya razón todo se refiere a la potencia (v. gr., *coloratum est obiectum visus*), así "[omnia] pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem..."

Y reconoce el santo que algunos "attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subiectum huius scientiae: vel res et signa, et opera reparationis, vel totum Christum, id est, caput et membra; de omnibus enim istis tractatur in ista scientia, sed secundum ordinem ad Deum" (58).

San Buenaventura, coincidiendo en parte con la doctrina de Santo Tomás, distingue diferentes acepciones de la palabra *subiectum*:

(57) Editio tertia retractata a Professoribus Pontificiae Facultatis Theologicae Canisiana. Oeniponte-Lipsiae, 1940 sgs.

(58) *Ibid.*; 1, q. 1, a. 7.

"Uno modo dicitur *subiectum* in scientia ad quod omnia reducuntur sicut ad *principium radicale* [y en esto viene a coincidir con Santo Tomás]; alio modo, ad quod omnia reducuntur sicut ad *totum integrale*; tertio modo, ad quod omnia reducuntur sicut ad *totum univrsale* (59).

Y Dios—según el Doctor Seráfico—es el sujeto como *principio radical*; y Cristo es el sujeto como *todo integral* en su naturaleza humana y divina, y como cabeza que tiene sus miembros, y abarca todavía más, como que a Él se refieren por unión y por orden otras muchas cosas (60).

En reciente formulación de una nueva Teología, de la que en seguida nos ocuparemos, la llamada Teología *kerygmática*, por estar enderezada al *κῆρυγμα* o predicación, se ha suscitado este problema del objeto central de la Teología (61).

Si para Santo Tomás el sujeto de la Teología es *Dios*, de donde parte y adonde va y donde se cierra su grandiosa y armónica concepción teológica, para los *kerygmáticos*, en esta nueva Teología, el objeto central o sujeto de la *Verkündigungstheologie* es Cristo o el Verbo encarnado que realiza su obra de salud; acercándose así, sin duda, a una *Teología del Verbo divino* en el sentido bonaventuriano. Por esto esta Teología la conciben *crisotocéntrica* en la división de los tratados, como se ha podido observar en los títulos ya mencionados de las *Institutiones theologicae dogmaticae* de *Ludov. Lercher*, que en su última edición giran en torno al misterio de Jesucristo. Y aquí en esta nueva Teología, según el plan de sus patrocinadores, las verdades se ordenarán desde un punto de vista *psicológico*, más que *ontológico* (62).

Nosotros creeríamos que no es difícil conciliar ambas tendencias: la *tomista*, generalmente seguida, y la reciente de los *kerygmáticos*, si atendemos a sus diferentes puntos de vista. Si en Santo Tomás la Teología es *teocéntrica*, es porque se coloca en un punto de vista *final y teleológico*, que hace mirar con prefe-

(59) *Proem. in 1 Sent.*, q. 1; Opera (Quaracchi) I, 7 a.

(60) *Ibid.*, pág. 7 b.

(61) Véase en particular FRANZ LAKNER, S. I., *Das Zentralobjekt der Theologie. Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgstheologie*. Zeitschrift für katholische Theologie. 62 (1938), 1-39.

(62) HUGO RAHNER, *Eine Theologie der Verkündigung*. Zweite Auflage (Freiburg i. B.), pág. 18.

rencia el *objeto adonde tienden* todas las verdades y toda la obra de salud, es decir, a Dios, que es también su *principio...*, y por esto en el prólogo de la cuestión 2.^a de la primera parte de la Suma dice que va a tratar de un movimiento de la criatura racional hacia Dios:

"Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum, et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum [art. 7 quaest. praeced.]; ad huius doctrinae expositionem intendentes, 1.^o tractabimus de Deo; 2.^o de motu rationalis creaturae in Deum; 3.^o de Christo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum."

Los *kerygmáticos*, en cambio, al hacer *crístocéntrica* a la Teología, parecen situarse en un punto de vista *pedagógico*, que nos habla del que es camino, verdad y vida para ir al Padre, y único camino para ir al Padre y único nombre de salud... Y se comprende fácilmente que para la *manuducción* de los fieles hasta Dios y para el cultivo de la vida espiritual de los fieles Cristo es sin duda el centro, causa meritoria y ejemplar de nuestra salud, de donde parten los medios de nuestra santificación, la Iglesia y los sacramentos.

Pero esta consideración crístocéntrica de la Teología desde un punto de vista pastoral y pedagógico no la creemos opuesta a la consideración del Angélico, el cual precisamente en la parte tercera de la Suma habla "*de Christo qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*".

Otros lugares teológicos adjuntos. La Historia en Teología.

Para completar el recorrido que hemos llevado a cabo de los lugares teológicos, podríamos todavía hablar de algunos otros menos importantes, *adjuntos*. Y lo que hemos dicho de la utilidad de la Filosofía para la Teología escolástica, podríamos decir sobre la Historia, principalmente para la Teología positiva, sobre todo para la Historia de los dogmas y de las herejías; y aquí serían de ponderar los subsidios que pueden prestar la crítica moderna y una valoración mayor de la Epigrafía y de la Arqueología como ciencias. San Agustín ponderaba la importancia de la Historia profana para el conocimiento de la Sagrada Escritura (63).

(63) *De doctrina christiana*, lib. 2, c. 28; ML 34. 55-56.

Y de parecida manera podríamos hablar de la autoridad de los filósofos y de los juristas, etc..., como lugares teológicos circunstanciales, mencionados por los autores.

V

LA VALORIZACION DE LOS CONOCIMIENTOS TEOLOGICOS

Pero la labor del teólogo no puede limitarse a una mera especulación de carácter teórico, desligada de los intereses vitales relacionados con el Dogma, que encuentran en él pábulo y satisfacción para sus necesidades. Si antes decíamos (64) que era propio de la Teología el estudio de aquella propiedad del objeto revelado que lo hace *creíble*, ahora podremos decir también que es propio de la Teología el estudio de aquellas propiedades del objeto revelado que constituyen sus *valores* o aptitudes para satisfacer las facultades, apetencias o tendencias múltiples del hombre. Y ante todo sus valores con relación a la vida sobrenatural del individuo, del mismo teólogo en primer lugar; después con relación a la vida sobrenatural de las almas y también con relación a la vida natural de la sociedad.

Por esto podremos también decir que es asimismo función de la Teología la *valorización de los conocimientos teológicos*.

Esta cuestión trae a la mente la tendencia teológica de que hablábamos hace poco. Es la llamada Teología *kerygmática*, que, como hemos dicho, quiere ir enderezada al *κῆρυγμα* o predicación. Es la *Theologie der Verkündigung*, según la han llamado sus autores y patrocinadores (65).

VERKUNDIGUNGSTHEOLOGIE

Esta tendencia teológica reciente ha sido motivada psicológicamente, a nuestro modo de ver, por el carácter árido, seco y

(64) Al tratar de la Apologética como función teológica.

(65) La bibliografía sobre esta corriente teológica de los últimos años la recoge HUGO RAHNER en su libro ya mencionado *Eine Theologie der Verkündigung*, pág. 4. Añádase como trabajo posterior C. FABRO, C. P. S. *Una nuova teologia: La "teologia della predicazione"*. *Divus Thomas* (Piacenza), 45 (1942), 202-215.

meramente especulativo con que en muchas cátedras y manuales de hoy o de los últimos tiempos se ha ofrecido la ciencia sagrada. Se la ha encontrado sin vínculo con la vida, encerrándose en categorías de pura especulación, desatendiendo tal vez las cuestiones y problemas de interés más intrínseco para la vida espiritual del individuo y perfección sobrenatural de los fieles, tratando única o preferentemente los problemas de puro interés teórico.

Para usar una frase inspirada en unas notas del R. P. Emilio Sauras, O. P. (66), si la Teología es una *metafísica sobrenatural*, la exposición que de ella se ha realizado ha tenido mucho de *metafísica* y poco de *sobrenatural*. De ahí el escaso interés y entusiasmo que en muchos casos ha despertado entre los escolares el estudio de problemas teológicos propuestos en las cátedras.

A este carácter de la didáctica o exposición teológica, que creemos responde más a una caricatura que a un dibujo o reflejo exacto de la auténtica ciencia teológica, han contrapuesto los patrocinadores de la nueva tendencia una nueva Teología, que quiere presentar la doctrina cristiana como *nueva de salud que ha de ser predicada a todos los pueblos*, y de tal suerte que los candidatos al sacerdocio reciban aquella doctrina que "sea espiritual medicina para el pueblo de Dios" (67).

No es que quieran prescindir de la ciencia teórica, ni que desprecien la Teología escolástica. Al contrario, reconocen la necesidad ineludible de cultivar estos estudios, dado el contenido intelectual que es propio de la fe cristiana, y que ha de ser la base de la predicación de la buena nueva, si no se quiere caer en puro sentimentalismo o simbolismo. Ni hay que pensar en una total separación de la Teología teórica y de la Teología kerygmática, ya que *verdad* y *valor* se entrelazan mutuamente, y una Teología que quiere estudiar la verdad no podrá prescindir completamente del valor o valores que la acompañan; ni, viceversa, se podrá prescindir de una formación sólida y clara en los con-

(66) *La Teología como ciencia práctica*. La Ciencia Tomista, 66 (1943), 329-332.

(67) Véase la *Praefatio* de la 3.^a edición de L. LERCHER, *Institutiones Theologiae dogmaticae*, t. II, Oeniponte-Lipsiae, 1940.

ceptos y tesis teóricos en una Teología que quiere contribuir al fruto saludable de la predicación.

Pero los fautores de esta nueva Teología hablan de ella como de una *ciencia aplicada a la predicación*, en contraposición a una *ciencia pura*, que sería la Teología teórica: la Dogmática en latín les parece más bien filosofía sutil sobre verdades reveladas; la Exégesis se pierde en cuestiones de Introducción y Filosofía y en contradecir a la exégesis liberal... (68). Aquí se trataría de una ciencia teológica con carácter propio y autónomo. El *sujeto* sería *Cristo*, en contraposición al sujeto de la Teología teórica, *Dios*; aunque habría coincidencia en el objeto material total: Dios en sí y en sus operaciones *ad intra* y *ad extra*.

Pero habría diversidad en el *objeto formal sub quo* de estas ciencias. La Teología teórica tiene por objeto formal la *demonstrabilitas ex verbo Dei revelato (et magisterio Ecclesiae custodito)*; aquí sería la *praedicabilitas ex verbo Dei revelato (et missione Ecclesiae)* (69).

La Teología teórica se preocuparía de la *verdad*; la kerygmática se preocupa de los valores de esta verdad; atiende al *bonum*; y de ahí la diversidad de ambas; no sólo que tome en consideración el *bonum*, tal vez para algún corolario o escolio de una tesis, pero que lo haga su *objeto* propio.

Por esto, recogiendo el modo de hablar de los *kerygmáticos*, en una Teología se trata de *Essenztheologie*, en la otra y nueva *Existenztheologie*; en una *Wesensbegrifflichkeitheologie*, en la otra *anschauliche Theologie*; en una *philosophische Theologie*, en la otra *weltanschauliche Theologie*; en una *Theologia mentis*, en la otra *Theologia cordis* (70).

Si se tratara de formular nuestro juicio sobre esta nueva Teología, que quiere presentarse como autónoma de la Teología teórica, nosotros reconoceríamos de grado el mérito de sus autores al poner en el plano de las discusiones una tendencia que ha vivido y vive en la conciencia de muchos teólogos, que quieren vivificar y llevar a la vida la rancia ciencia de las escuelas

(68) H. RAHNER, *Eine Theologie der Verkündigung*, pág. 7.

(69) Cf. F. LAKNER, *Das Zentralobjekt der Theologie*. Zeitschrift für katholische Theologie, 62 (1938), 31.

(70) Cf. G. FABRO, *Una nuova teologia...* Divus Thomas 45 (1942), 207.

y nutrirla del fondo riquísimo de la Teología patristica y de la griega en particular.

Y no sólo lo han estimulado estos autores, sino que ya han presentado modelos de esta proposición *kerygmática* de la Teología: H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*; L. Lercher, *Institutiones Theologicae dogmaticae*, tom. II sgs., editio 3.^a

Sin duda que hay distinción entre Teología y *kerygma* (71); ya que la una, como ciencia, tiene por objeto la *verdad* que hay que *conocer*, y la predicación, como arte que tiende a la acción, tiene por objeto *mover*, para lo cual debe proponer el *bien* conocido. Pero la distinción no aparece tan patente entre Teología teórica y Teología de la predicación. Y querer ver una ciencia nueva y separada, con propio objeto formal, les parecerá a muchos que todavía no está probado suficientemente.

Porque la Teología teórica que quiere penetrar en las verdades del Dogma y en las verdades teológicas no puede desconocer las propiedades de estas verdades, que son sus *valores* y su aspecto de *bondad* y *utilidad* para la vida; al fin y al cabo, el *verum* y el *bonum convertuntur*; y por esto la Teología debe también estudiar estos *valores* y hacerse cargo de ellos y no eludir precisamente las tesis y escolios en que estos valores aparezcan con relieve, y aun debe orientar la actividad del espíritu para que los descubra y los sepa utilizar para la vida...

Por eso la Teología tiene también el *bonum* por objeto de su conocimiento, y asimismo su aptitud para mover la voluntad; y distinguirlo del conocimiento del *verum* nos parecería a lo más *función* distinta de la Teología, como hay *función* diversa en la Teología positiva y en la especulativa; pero todavía no acabamos de ver suficientemente clara y oportuna la diversidad de dos ciencias, que se ha querido establecer.

Ni creeríamos suficiente la prueba de esta diversidad distinguiendo entre conceptos *abstractos* y conceptos *concretos* e intuitivos, como lo ha hecho J. B. Lotz (72), como si aquéllos fue-

(71) Como apuntó el R. P. JOSEF ANDREAS JUNGSMANN en su libro *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg, 1936, páginas 60-61.

(72) Cf. J. B. Lotz, *Wissenschaft und Verkündigung. Ein philosophischer Beitrag zur Eigenständigkeit einer Verkündigungstheologie*. Zeitschrift für katholische Theologie, 62 (1938), 465-501.

ran el objeto de la Teología teórica y éstos los de la kerygmática. Creemos, en efecto, que también los conceptos concretos e intuitivos y los símbolos y las imágenes, en que va envuelto el Dogma y en que lo han expresado los Padres de la Iglesia, son también objeto de la Teología adecuadamente considerada, y muy útiles para descubrir la verdad teórica y la verdad aplicada a la vida.

Y no parece estar completamente de acuerdo esta concepción de la Teología con la manera como la han concebido los grandes teólogos pasados. Aun para San Buenaventura, que subraya en la Teología su aspecto afectivo y práctico con preferencia al especulativo, creeríamos que no hay distinción entre una Teología de la predicación y otra especulativa, sino que una es la Teología, que puede extenderse en diferentes direcciones [o funciones], según las circunstancias (73).

LA TEOLOGIA, CIENCIA PRACTICA

Esta atención a los valores del objeto teológico, que decimos ser propia de la Teología, suscita la cuestión del carácter práctico de esta ciencia.

Sin duda que hay una parte de esta ciencia que, por tener como objeto *inmediato*, no la sola contemplación de la verdad, sino el conocimiento de las normas directoras de la acción humana, tiene por lo mismo carácter práctico: como son la Teología moral y la Teología espiritual, ascéticomística.

Pero si estas disciplinas teológicas son *ciencia práctica* en un sentido más restringido, también lo es la Teología dogmática en un sentido más amplio.

Santo Tomás, en la 1.^a parte, q. 1, art. 4, atribuye a la Teología este carácter práctico. Porque dice: "... Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, *sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque*; sicut et Deus eadem scientia se cognoscit et ea quae facit. *Magis tamen est speculativa quam practica*: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis..."

(73) Cf. E. EILERS, *Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura*, páginas 54-56; cf. C. FABRO, en *Divus. Thomas* (Piacenza), 45 (1942), 260.

Aquí parece que el santo considera el carácter especulativo o práctico por razón del objeto que considera la ciencia: las cosas divinas y los actos humanos que hay que dirigir; pero aun por razón del *objeto* propio de la Teología *dogmática* (y no sólo por razón del *fin* que persigue y del *modo* como lo realiza en la fe y bajo la luz de la fe) podrá considerarse la ciencia dogmática como *formalmente práctica*; ya que el objeto de la Teología es término no sólo de la especulación, pero también de la acción, es decir, de aquella acción por la que el espíritu vive aquel objeto, aquella verdad, sirviéndose de ella para la vida (74).

San Buenaventura es más explícito y acentúa todavía más el carácter práctico de la ciencia sagrada, con una solución que no difiere mucho de la de Santo Tomás. Según expone el Seráfico Doctor en el Proemio in 1 *Sent.*, q. 3, el entendimiento, considerado en sí, se perfecciona por el hábito que se llama *ciencia especulativa*; si lo consideramos como quien dicta y regula la acción, se perfecciona por el hábito que hay para que seamos buenos, y es la *ciencia práctica* o moral; pero si se considera de una manera intermedia, "*ut natus extendi ad affectum*", se perfecciona con un hábito intermedio entre un hábito puramente especulativo y otro hábito práctico, que abarca los dos; y este hábito se llama *sapientia* y dice a la vez *conocimiento* y *afecto*. Por esto "la ciencia teológica es un hábito afectivo, medio entre especulativo y práctico, y *tiene por fin la contemplación y el que seamos buenos, y principalmente el que seamos buenos.*" Y continúa dando la razón:

"Talis est cognitio tradita in hoc libro. Nam cognitio haec iuvat fidem, et fides sic est in intellectu ut, quantum est de sui ratione, nata sit movere affectum. El hoc patet. Nam haec cognitio, quod Christus pro nobis mortuus, est, et consimiles, nisi sit homo peccator et durus, movet ad amorem; non sic ista: quod diameter est asymeter costae [que el diácono del cuadrado es inconmensurable con el lado]" (75).

De esta suerte la Teología tiene íntima relación con la vida espiritual, y el valorizarla en este sentido patentizando y aflo-

(74) Cf. E. SAURAS, O. P., *La Teología como ciencia práctica*. La Ciencia Tomista, 66 (1943), 329-332.

(75) Opera (Quaracchi), I, 13.

rando los valores que contiene creemos que es también incumbencia del teólogo.

Ni es extraño: Porque la Teología, por razón de su objeto, por razón de su principio, por razón de su fin, tiende y lleva a Dios. Como se ha dicho: *Theologia Deum docet, a Deo docetur, ad Deum ducit*.

Y en una mirada más amplia y comprensiva del Dogma, para estudiar exhaustivamente el contenido revelado tampoco sería ajeno del teólogo presentar los aspectos integrales del Dogma y el plan colectivossocial de Dios, sin individualismos de siglos anteriores, como ha tratado recientemente de hacerlo *Henri de Lubac, S. I.*, en su libro "*Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*" (76); y asimismo estudiar el Dogma en sus relaciones con la vida, en estos tiempos de la Filosofía de la vida (77).

CONCLUSION

UNIDAD DE LA TEOLOGIA Y ARMONIA EN LOS METODOS TEOLOGICOS

Al llegar al final de este trabajo, en que hemos considerado diversas etapas y diversos aspectos de la labor teológica, los cuales han podido dar denominación a diferentes Teologías, quisiéramos con todo no haber hablado sino de *una sola Teología*. Porque la distinción entre *Teología apologética, Teología positiva, Teología escolástica o especulativa, Teología kerygmática* creemos que es más de tipo accidental o funcional, por razón del modo con que proceden o por razón del fin inmediato que persiguen. Se trata más bien de diferentes *funciones* teológicas en torno de un solo objeto y formando *una sola ciencia: la ciencia teológica*.

Santo Tomás se pregunta en uno de sus artículos (1, q. 1, a. 3,

(76) París, 1938.

(77) Cf. L. Bopp, *Theologie als Lebens und Volksdienst*.

in corp.) si la doctrina sagrada es *una* ciencia, y dice que la unidad de potencia y hábito hay que considerarla según el objeto, entendido no de una manera material, sino según la razón formal del objeto... Por esto continúa: "... Quia igitur sacra Scriptura seu doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est articulo praecedenti, omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia communicant in una ratione formali obiecti huius scientiae; et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una". De suerte que la doctrina sagrada [la Teología] "sit velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una simplex omnino" (*ibid.* ad 2).

El mismo pensamiento de unidad, desde un punto de vista práctico, aguijoneaba al P. Raoul de Scorraille, S. I., en la bella y acabada vida de Suárez que escribió, cuando propone la ventaja de juntar el dogma y la moral en la exposición de los tratados, como aparece en los suarecianos de *fide, spe, caritate*; y se pregunta si recorrer dos veces un tratado en disciplinas separadas no es complicarlo, en vez de simplificarlo; y si no es debilitarlo separar las cuestiones prácticas de las teóricas. Y prosigue su interrogante: "La moral tan fuertemente razonada de los antiguos, su ascetismo tan sólido y tan seguro, ¿no les venía de su formación más lógica, de la unidad y plenitud de una teología que nunca presentaba lo verdadero al espíritu sin mostrar al instante a la voluntad el bien que de él dimana?" (78).

Podrá haber, sin duda, y serán necesarias, las divisiones en los tratados, que impone una racional división del trabajo, con la consiguiente especialización de ello proveniente. Pero por encima de todo deberá reinar el auténtico y único espíritu teológico, amplio y comprensivo, que no excluye el conocimiento de los trabajos ajenos, antes los incluye precisamente por la conciencia en que vive de la orgánica conexión de todas las verdades de la Teología.

Ventajas de la unidad, que sobre todo son para ser recalculadas en la conjugación armónica de los métodos positivos y especulativos en Teología, con aquella sabia continuidad que evo-

(78) François Suárez, de la *Compagnie de Jésus*. París, t. II, lib. 6, c. 1, núm. 7; págs. 385-386.

luciona sin fragmentaciones, fallas ni roturas. La Teología medieval se nutrió de los conocimientos patrísticos y nos los transmitió. Para los fines de la Teología fueron necesarios el trabajo positivo y el trabajo especulativo; y la Teología escolástica no contrapuso una Teología que procediera por argumentos de autoridades (cual es la Teología positiva) a otra Teología que procediera por razones ontológicas y deducciones y por analogías y comparaciones (cual es la Teología especulativa). Y todavía más: aquel Siglo y renovada Edad de Oro que siguió al Tridentino fué, sin duda, en los grandes teólogos españoles el siglo de una unión armoniosa del método positivo y del método racional en Teología.

Hoy día los múltiples adelantos críticos, filológicos, arqueológicos, históricos de todas clases, hacen más precisa todavía la formación positiva y técnica, puestas al día; pero en perfecta armonía con la formación especulativa, como rezan las recomendaciones e instrucciones de la Santa Sede, mencionadas ya, y otras que todavía podríamos citar: como las de León XIII a los Obispos y Clero de Francia en 8 de septiembre de 1899 (79); como las de Pío X en su Encíclica *Pascendi*, de 8 de septiembre de 1907 (80); como las de la S. Congregación de Seminarios y Universidades en el *Ordinamento dei Seminari* para los Obispos de Italia, en 26 de abril de 1920 (81); como las de la misma S. Congregación a los Obispos de Alemania, en 9 de octubre de 1921 (82), donde se resumen normas dadas anteriormente y se describe en particular la armonía que debe reinar entre la Teología positiva y la escolástica.

De esta suerte crecerá en armonía y en belleza la ciencia dogmática, y serán realidad para el teólogo aquellas palabras que León XIII le aplicaba, transcribiéndolas del Lirinense: "Pretiosas divini dogmatis gemmas insculpe, fideliter coapta, adorna sapienter; adice splendorem, gratiam, venustatem" (83).

(79) Enchir. cleric., núm. 602.

(80) Enchir. cleric., núm. 805.

(81) Enchir. cleric., núm. 1.107.

(82) Enchir. cleric., núm. 1.133.

(83) *Commonit.* 1, 22; ML 50, 667; cf. Enchir. cleric., núm. 602.

LA CIENCIA TEOLÓGICA COMO "SAPIENTIA"

Pero todavía hay una unión más armoniosa y bella en Teología. A ella *tiende* la ciencia sagrada y para ella *prepara* por su misma naturaleza y por el carácter práctico, que aun a la Dogmática hemos señalado.

Si la investigación teológica, considerada en su aspecto meramente humano (presupuesta la fe), cifra su ideal en la unión de un trabajo positivo, técnico y moderno, con una lucubración amplia y profunda, es decir, en la unión trabada de la Teología positiva y de la Teología especulativa; sin embargo, la acabada exposición didáctica de lo investigado y la vida del teólogo, y aun la plena investigación y conocimiento del objeto teológico, cuanto es dado en esta vida, no pueden contentarse con una ciencia fría, que no pueda transmitir las vibraciones de un espíritu poseído y penetrado por la verdad que conoce.

Por esto el término ideal de las funciones de un teólogo está en la *sapientia*, en la cual cifra el blanco de sus deseos para llegar al conocimiento altísimo de las causas y al conocimiento vivido y gustado de las cosas divinas que investiga y enseña.

Que la ciencia teológica sea *sabiduría* es cosa manifiesta. *Sabiduría* no se contrapone a *ciencia*, como un contrario a otro, sino como *adición*; y según la doctrina comúnmente admitida de Santo Tomás, eco de la aristotélica, sabiduría es ciencia que estudia las causas últimas y altísimas, y la ciencia teológica lo es sobremanera porque considera la causa altísima de todo el universo, que es Dios; y conoce de Él no sólo lo que es cognoscible por las criaturas, pero aun aquello que Él solo conoce de sí mismo y lo ha comunicado por la revelación.

"Haec doctrina—dice el Angélico—maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter... Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur... Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa; quia non solum

quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile... sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de se ipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia" (84):

Pero no faltan otras acepciones de la palabra *sabiduría*, y algunas realidades envueltas en estos conceptos, que se relacionan íntimamente con el ideal que puede lucir ante la mente del teólogo: son el desarrollo a que debe tender la ciencia sagrada de un teólogo, basada en la fe, proseguida en la fe, si va informada de la caridad, acompañada de los dones del Espíritu Santo.

San Buenaventura, en efecto, considera cuatro acepciones de la palabra *sabiduría* (85):

Primo modo, communiter; indica un conocimiento general de las cosas, y así pudo decir San Agustín que sabiduría es "el conocimiento general de las cosas divinas y humanas".

Secundo modo, minus communiter; señala un conocimiento sublime; es decir, un conocimiento de las cosas eternas; y así dice Aristóteles que sabiduría es "conocimiento de las causas altísimas". Esta acepción viene a coincidir con la anteriormente expuesta por Santo Tomás.

Tertio modo, proprie: "nominat cognitionem Dei secundum pietatem; et haec quidem cognitio est quae attenditur in cultu patriae quem exhibemus Deo per fidem, spem et caritatem..." Este conocimiento piadoso de Dios, esta sabiduría, bien pueden ser propios del teólogo que proceda en su investigación con la fe informada por la caridad y practique aquellas normas ascéticas que a la razón ilustrada por la fe, es decir, al teólogo, señalaba el Vaticano: "cum sedulo, *pie* et sobrie quaerit aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur..." (86). Este conocimiento de Dios según la piedad, que se le tributa por la fe, esperanza y caridad, es precisamente el que

(84) 1. q. 1. a. 6. in corpore. No es que crea Santo Tomás que esta sabiduría teológica sea el don infuso de sabiduría, ya que el modo de juzgar de las cosas propio de esta ciencia es "secundum quod per studium habetur, licet eius principia ex revelatione habeantur"; y no es *per motum inclinationis et per habitum virtutis*, como sería con el don infuso de la sabiduría. *Ibid.* ad. 3.

(85) *In 3 Sent. dist. 35, q. 2*; Opera (Quaracchi), III, 774 a.

(86) Cf. ERARDO W. PLATZECK, O. F. M., *La mística y el trabajo del teólogo*. Revista de Espiritualidad, 3 (1944), 136-138, donde desentraña el sentido ascético que corresponde a los vocabulos: *sedulo, pie, sobrie*.

señalaba Pío X en su Encíclica *Communium rerum* (21 de abril de 1909), tratando del oficio propio de la Teología:

“quae divina revelatione nititur et in fide solidiores efficit, eos, qui christiani nominis honore se gaudere fatentur; nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo, quod catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit: sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter, quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat *cornua ad ventilandum* [1 Mac. 7,46], sed submittat caput ad venerandum” (D. 2120).

Y aquí no podemos callar unas palabras del Doctor piadoso y eximio Francisco Suárez, que escribe en el prólogo *ad lectorem* de sus *Misterios de la vida de Cristo*, en el cual habla de cómo la piedad debe unirse con la verdad en el trabajo teológico de las aulas y del púlpito; de suerte que la piedad—dice—se apoye en la verdad, y la verdad pueda investigarse más útilmente con la dulcedumbre de la piedad. Y añade con frase lapidaria: “*Est enim sine veritate pietas imbecilla; et sine pietate veritas, sterilis et ieiuna*” (87).

Pero hay también, según San Buenaventura (además de esta acepción propia de la sabiduría: conocimiento de Dios según la piedad), otra acepción más propia:

Quarto modo, magis proprie: “nominat cognitionem Dei experimentalem et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem...” Y añade sobre su naturaleza: “actus doni sapientiae, partim est cognitivus, et partim est affectivus: ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur” (88).

Nosotros no queremos decir que sea necesario para realizar con verdad el ideal de la ciencia teológica el conocimiento experimental, extraordinario e infuso de las cosas divinas, adquirido por vía mística; y admitimos la posibilidad de una auténtica Teología, aun con una fe informe, privada de la caridad. Pero, por otra parte, nadie negará (lo cual podría confirmarse

(87) Opera (edit. Vives), t. 19, pág. VI.

(88) *In 3 Sent. dist. 35, q. 2*; Opera (Quaracchi), III, 774. Es sabido que Santo Tomás sostiene que el don de sabiduría “essentiam habet in intellectu”: 2. 2, q. 45, a. 2.

con dichos de la Escritura sagrada y con documentos de la Iglesia) que para la penetración teológica de las verdades reveladas ayuda la limpieza del corazón y el haber gustado y saboreado las cosas divinas, que oriente la atención de la mente hacia ellas y dé margen al auxilio actual de la divina gracia.

Y todos condenaremos con la Iglesia la siguiente doctrina de Luis de Molinos:

“Theologus minorem dispositionem habet quam homo rudis ad tatum contemplativi: primo quia non habet fidem adeo puram; secundo, quia non est adeo humilis; tertio, quia non adeo curat propriam salutem; quarto, quia caput refertum habet phantasmatis, speciebus, opinionibus et speculationibus, et non potest in illum ingredi verum lumen” (D. 1234).

Proposición tendenciosa, por lo menos, y contraria al sostén de la disciplina; cuya condenación señala y recuerda la estima en que la Iglesia y sus más autorizados representantes han tenido y tienen a la ciencia *sagrada*, aun para el desarrollo poderoso y pujante de la propia vida espiritual del teólogo.

De esta suerte podrá realizar en la exposición didáctica de lo investigado un programa, que ya Gregorio IX indicaba bellamente a los teólogos de París como labor de las aulas, al tiempo que los exhortaba a usar la terminología y tradición teológicas recibidas:

“... sine fermento mundanae scientiae doceatis theologiam puritatem, non “adulterantes verbum Dei” [2 Cor. 2, 17] philosophorum figmentis, ne circa altare Dei videamini lucum velle contra praeceptum Domini plantare, et mellis commixtione sacrificium fermentare doctrinae, in sinceritatis et veritatis azimis [1 Cor. 5, 8] exhibendum. Sed contenti terminis a Patribus institutis, mentes auditorum vestrorum fructu coelestis eloqui saginetis, ut foliis verborum semotis limpidas aquas et puras tendentes ad hoc principaliter, ut vel fidem adstruant vel mores informant, hauriant de fontibus Salvatoris [Isa. 12, 3]: quibus refecti interna crassitudine delectentur” (D. n. 443).

Y vibrante la comunicación de la ciencia, por el gusto de la misma, transmitirá las vibraciones al espíritu ávido de los oyentes; y amparado el teólogo en la ciencia adquirida y en la experiencia recibida (aunque no llegue a extraordinaria), podrá de-

cir, análogamente a San Pedro, no unívocamente, lo que aquél dice en su epístola: "*Non doctas fabulas secuti notam fecimus vobis Domini nostri Iesu Christi virtutem et praesentiam: sed speculatores facti illius magnitudinis*" (89).

Y asimismo, remedando humildemente al evangelista teólogo, podrá hablar el nuestro de lo que él ha visto y oído y como tocado, tal vez con el uso de los llamados *sentidos espirituales*, y anunciarlo con fuerza: "... *quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contrectaverunt de verbo vitae... annuntiamus vobis*" (90).

MIGUEL NICOLÁU, S. I.

Facultad Teológica de Granada.

(89) 2 Pet. 1, 16.

(90) 1 Jo. 1, 1 sgs.