

# EN TORNO A LA NOCIÓN DE TRADICIÓN

(Ensayo sistemático)

En los últimos treinta años hemos asistido a una intensa renovación de los estudios teológicos positivos sobre la tradición<sup>1</sup>. Entre las monografías y artículos dedicados al tema, la parte del león se la han llevado aquellos autores o períodos en los que el problema de la tradición llegó a ocupar un lugar de privilegio. Ante todo, el período de los padres antenicanos, en el que la teoría católica se halla ya explicitada en casi todos sus elementos<sup>2</sup>. Luego el período de la tardía Edad Media (siglos XIV–XV) que nos proporciona el clima cultural y espiritual en que se moverá la controversia con el protestantismo<sup>3</sup>. La famosa sesión IV del concilio de Trento, que dio a luz los decretos *Sacrosanta e Insuper* (D. 783–786), ha sido objeto de estudios innumerables y minu-

<sup>1</sup> Es precisamente en 1931 que aparecen las dos monografías que dan impulso inicial a la investigación positiva. J. RANFT (*Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, Würzburg) muestra los orígenes judíos del vocabulario cristiano de la tradición; A. DENEFFE (*Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie*, Münster) intenta mostrar por un estudio positivo los fundamentos de la noción de la tradición de la escuela romana (BILLOT S. J.; DIECKMAN S. J.)

<sup>2</sup> Sobre este aspecto aparecen simultáneamente el buen estudio de B. REYNDERS, *Le progrès de l'idée de Tradition jusqu'à S. Irénée* en RThAM 5 (1933), 155–191, y la monografía clásica de D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux, París, 1933. Por este último estudio se puede apreciar cómo la teoría católica de la tradición se halló perfectamente explicitada en los padres antenicanos, salvo en cuanto a algunos puntos, v. gr.: la idea de un progreso en la formulación dogmática. Sobre San Ireneo en particular hay que destacar a H. HOLSTEIN: *La tradition des apôtres chez S. Irénée*, en RechSR 36 (1949) 229–270; y *La tradition dans l'Eglise*, París, 1960, pág. 61–76. Sobre el vocabulario de Tertuliano son de suma importancia los estudios de V. MOREL: *Le développement de la "disciplina" sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien*, en RHE 35 (1939) 243–265; y *Disciplina. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, en RHE 40 (1944–1945), 55 s. No hemos podido consultar la obra posterior del autor: *De ontwikkeling van de christelijke overlevering volgens Tertullians*: Parádosis 3, Friburg, 1949.

<sup>3</sup> Sobre este aspecto se destacan los estudios de P. DE VOOHT: *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV siècle et du début du XVe*, París, 1954; *L'évolution du rapport Eglise-Ecriture du XIII au XV siècle*, en ETL 38 (1962), 71 s.; *Wiclif et la "Scriptura sola"*, ETL 39 (1963), 50 s. También se destaca G. H. TAVARD: *Holy Write or Holy Church. The crisis of the protestant Reformation* (London, 1959, pág. 12–66).

ciosos, que constituyen un verdadero modelo de reconstrucción histórica de la mente de un concilio; reconstrucción en la que entran en juego no sólo las actas conciliares, sino la mente de los padres en particular, conocida tanto por sus escritos públicos como por su correspondencia epistolar privada<sup>4</sup>. También tenían que atraer la atención aquellos teólogos del siglo XIX como Johann Adam Möhler y Juan Bautista Franzelin que han renovado los términos del problema, con vocablos y distinciones que perduran hasta nuestros días<sup>5</sup>. Otros períodos en cambio, v. gr. fines de la patrística, comienzo de la escolástica y la escolástica posttridentina, recién comienzan a ser estudiados<sup>6</sup>.

Todo este material inmenso ya ha comenzado a ser compilado en obras que constituyen un meritorio esfuerzo de síntesis, al menos en cuanto a la documentación de todos los aspectos del problema<sup>7</sup>. Artículos de revistas se han encargado de presentar algunos de los aspectos del problema al lector menos especializado<sup>8</sup>. Esta tarea hoy ya ha adquirido una nota de interés y actualidad a raíz del conocido rechazo del esquema *De fontibus Revelationis* en la primera sesión del Concilio Vaticano II<sup>9</sup>.

El que haya tenido que enfrentarse con este material impresionante, echa de menos una síntesis que le permita retener en forma ordenada la complejidad de aspectos que engloba el problema de la tradición<sup>10</sup>. Esta síntesis se insinúa en algunos ensayos, pero no es abordada por

<sup>4</sup> Aquí las discusiones cobraron gran impulso a partir del artículo de E. ORTIGUES, *Écritures et traditions apostoliques au Concile de Trente*, RchSr 36 (1949), 271-299. La lista de estudios, demasiado larga para ser transcrita aquí, puede verse en J. BEUMER, *Die Mündliche Überlieferung als Glaubensquelle in Handbuch der Dogmengeschichte* (Schmaus-Grillmeier), Freiburg-Basel-Wien, I/4, 1962, p. 74. Ha sido en particular muy fructuosa la controversia entre LENNERZ y GEISELMANN.

<sup>5</sup> Ver bibliografía en J. BEUMER, o. c., p. 112 s. Aquí se destacan los trabajos actuales de los teólogos de Tübingen (GEISELMANN, KASPER).

<sup>6</sup> Ver bibliografía en J. BEUMER, o. c., p. 44 s., p. 89 s.

<sup>7</sup> Entre estos estudios hay que destacar el de J. BEUMER, que hemos citado arriba, y sobre todo el de Y. M. CONGAR, *La tradition et les traditions. Essai historique*, Paris, 1960, cargado de observaciones, sugerencias e intuiciones geniales.

<sup>8</sup> Cf. J. BEUMER, *Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik*, Schol. 36 (1961), 217-240 (ha sido condensado en español en *Selecciones de Teología*, I [1961], 89-97); J. R. GEISELMANN, art. *Tradition*, en *Handbuch theolog. Grundbegriffe* (Fries), München, t. II, 1963, p. 686-696; id., *Die Tradition en Fragen der Theologie heute. Einsiedeln*, 1937, p. 69 s. (traducido al español en *Panorama de la teología actual*, Madrid, 1961, p. 91 s.); J. DUPONT, *Écriture et Tradition*, NRT 85 (1963), 337 s., 449 s.

<sup>9</sup> Acerca de esta cuestión divulgada por la prensa mundial, tenemos referencias más concretas a través de B. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II*, vol. II, *Primeira Sessão* (Set.-Dez., 1962), Petrópolis, 1963. No es nuestra intención entrar en una discusión que trasciende el ámbito del análisis sereno y objetivo del teólogo.

<sup>10</sup> Confesamos nuestra perplejidad ante estos conceptos vertidos por D. VAN DEN EYNDE en su ensayo *Tradizione e Magisterio*, en *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milano, 1957, t. I, p. 248: *La tradizione, che è un dato abbastanza semplice e che da poca materia alla speculazione filosofica, è stata sempre uno dei problemi preferiti dello storico del dogma e del teologo positivo.*

sí misma sistemáticamente<sup>11</sup>. Hacia ello se orienta la intención de este trabajo. Pero antes de acometer esta tarea, tendremos que utilizar como puntos de referencia los principales ensayos que han marcado importantes jalones en la ruta que emprendemos.

## I. DOS TENDENCIAS

Los teólogos que hoy día abordan el tema de la tradición se alimentan de las nociones y distinciones elaboradas en el siglo pasado por dos grandes maestros: J. A. Möhler, de la Universidad de Tübingen y J. B. Franzelin, de la Universidad Gregoriana de Roma. A pesar de la diversidad de vocabulario y de formación, a pesar de ciertas divergencias en la manera de acentuar las cosas, ambos autores presentan notables convergencias en cuanto al concepto de tradición. Serán los discípulos quienes desarrollen y acentúen la diversidad de tendencias. Convencionalmente hablaremos de la escuela de Tübingen al referirnos a maestros y discípulos de Möhler, y de escuela *romana* al referirnos a maestros y discípulos de Franzelin<sup>12</sup>. Es curioso observar que la escuela *romana*, más reciente en cuanto a sus orígenes, haya llegado más pronto a desarrollar y divulgar sus principios; mientras que la escuela de Tübingen, de mayor antigüedad, haya debido aguardar más tiempo para ello. Esto explica el orden que seguiremos en la exposición: nos referiremos primero a Möhler († 1839), luego a Franzelin († 1886) y Billot († 1931), y concluiremos con un representante de la escuela de Tübingen, J. R. Geiselman.

### 1. *La noción de Tradición en J. A. Möhler*<sup>13</sup>

J. A. Möhler tuvo que enfrentar cierta corriente de la teología pos-tridentina que restringía el concepto de tradición a *ciertas* verdades que *no* se encuentran contenidas en las Escrituras, v. gr. la canonicidad, integridad e inspiración de todos y cada uno de los libros sagrados. Así la polémica contra el *sola scriptura* de los reformadores consistía en mostrar principalmente al protestante cómo incurre en contradicción al admitir un dogma (v. g. canonicidad, integridad e inspiración

<sup>11</sup> Es sobre todo en CONGAR, *o. c.*, que encontramos un gran número de intuiciones. Esperamos que este gran maestro nos pueda brindar pronto su anunciado *Essai theologique* sobre el tema. Creemos igualmente que J. R. GEISELMANN ha llegado a brindarnos finalmente fórmulas más felices que disipan la oscuridad de su pensamiento anterior. Cf. especialmente su último artículo arriba citado.

<sup>12</sup> Elegimos esta terminología por comodidad de expresión. Más adelante señalaremos la imprecisión de la misma.

<sup>13</sup> Tan sólo destacaremos los puntos que nos interesan para nuestra elaboración personal. Utilizaremos sus dos principales obras: *Die Einheit in der Kirche*, 1825 (seguiremos la traducción francesa de A. DE LILIENFELD, *L'unité dans l'Eglise*, París, 1938) y la *Symbolik*, 1832. (Usamos la edición de Mainz, 1884.)

de todos y cada uno de los libros sagrados) que no se puede probar por la sola Escritura<sup>14</sup>. Ahora bien, J. A. Möhler critica esta postura no directamente por su ineficacia polémica sino por restringir el concepto de tradición:

Los que creen que *algunos* puntos solamente se prueban por la Tradición y el resto por la Escritura, éstos no han penetrado la cosa a fondo. *Todo* lo que poseemos lo hemos recibido y lo conservamos gracias a la Tradición... No hay un solo punto de la santa Escritura que no se haya intentado negar en el curso de los primeros siglos. Y la Iglesia debió defenderse, buscando paso a paso sus armas en la Tradición...<sup>15</sup>

Apelando al “espíritu de los Padres de los tres primeros siglos”<sup>16</sup> J. A. Möhler podía afirmar:

...ellos no distinguían entre la palabra predicada o Tradición oral y los libros santos, como si se tratase de *dos fuentes diferentes*: ambos eran considerados como la doctrina del Espíritu Santo, ambos habían sido transmitidos por los Apóstoles a sus fieles, y por tanto eran, bajo el mismo título, la Palabra...<sup>17</sup>

Para poder explicar esto es menester partir de un concepto más amplio y complejo de la Tradición. En su obra de juventud<sup>18</sup> Möhler define la Tradición por su fuente y su forma, sin hacer resaltar tanto su contenido:

La Tradición es la *expresión del Espíritu Santo que anima a la comunidad de los fieles*, que atraviesa todos los siglos, que vive en cada momento y que a la vez se ha *corporificado*. La Escritura Santa es la expresión corporificada del mismo Espíritu Santo en *el comienzo del cristianismo*, por medio de los Apóstoles dotados de un carisma especial. Bajo este aspecto, la Escritura es el primer miembro de la Tradición escrita...<sup>19</sup>

En su obra de madurez<sup>20</sup> advertimos una superación de la definición anterior, no tanto porque no haga resaltar debidamente el papel de la jerarquía, ni por su sabor *hegeliano*<sup>21</sup>, sino sobre todo porque ahora se subraya mejor que esta Tradición tiene un contenido:

<sup>14</sup> Indudablemente que esta argumentación *sola* cae por su base cuando tropieza con la posición protestante liberal, o la diametralmente opuesta de la teología dialéctica (BARTH), que renuncian a considerar como dogma inmutable el canon y el sentido de los libros sagrados. En este caso todo el problema se desplaza al campo del agnosticismo religioso o teológico profesado por los autores.

<sup>15</sup> *L'unité dans l'Eglise*, p. 51-52. El primer subrayado es del autor; los restantes son nuestros.

<sup>16</sup> Es precisamente el objeto de esta obra, tal como puede verse por el título completo de la misma: *La unidad en la Iglesia o el principio del catolicismo según el espíritu de los Padres de los tres primeros siglos de la Iglesia*.

<sup>17</sup> *O. c.*, p. 45-46.

<sup>18</sup> *Die Einheit in der Kirche*.

<sup>19</sup> *O. c.*, p. 49.

<sup>20</sup> *Symbolik*, 1832.

<sup>21</sup> Las fórmulas allí empleadas fácilmente suscitan la comparación con el Espíritu subjetivo que necesita objetivarse para devenir Espíritu Absoluto. Pero es engañoso detenerse en comparaciones superficiales.

¿Qué es, pues, Tradición? El *sentido* propiamente *cristiano* que se encuentra en la Iglesia y que se propaga por la educación eclesial, el cual con todo no ha de ser concebido sin su *contenido* sino más bien con y a través de su contenido, si quiere tener su pleno significado... A este sentido, como sentido total, está confiada la *interpretación de la sagrada Escritura*... La Tradición en sentido objetivo es la fe total de la Iglesia a través de todos los siglos *contenida en testimonios históricos externos*; en este sentido la Tradición es llamada frecuentemente la norma, la pauta de la interpretación de la Escritura, la regla de fe...<sup>22</sup>

Ahora la Tradición es concebida como el sentido cristiano y eclesial *de las Escrituras*. No es mera letra muerta de las Escrituras, *sin sentido*<sup>23</sup>; pero tampoco es un mero sentido vago e indeterminado, *sin contenido*.

## 2. La noción de Tradición en J. B. Franzelin<sup>24</sup>

La escuela romana (Perrone, Passaglia, Schrader, Franzelin) no constituye un compartimento estanco, ajeno a las ideas de la escuela de Tübingen. W. Kasper ha mostrado cómo los maestros de Franzelin recogieron muchas de las ideas de Möhler<sup>25</sup>. No obstante Franzelin ha sido original al legarnos una noción de la Tradición que se ha vuelto clásica al influenciar la *teología de los manuales*<sup>26</sup>.

Aun manteniendo la existencia de dogmas no contenidos en las Escrituras<sup>27</sup>, Franzelin se niega a restringir a éstos el ámbito del concepto de tradición. Éste abarca todo el conjunto de las verdades de fe: *doctrina fidei universa*...<sup>28</sup>. Los dogmas contenidos en las Escrituras quedan englobados así en la Tradición como las partes en un todo<sup>29</sup>.

Para poder llegar a esta noción, Franzelin elabora una distinción que se ha hecho clásica. Su punto de partida es el hecho de la multiplicidad de cosas que suelen ser agrupadas bajo el vocablo *tradición*. Para poder encontrar cierta unidad nociónal en este vocablo que significa cosas tan diferentes, es preciso distinguir en la *tradición* un sentido

<sup>22</sup> *Symbolik*, párrafo 38, pág. 356 s.

<sup>23</sup> Si alguno pretende que la Escritura sola basta al cristiano, se le puede preguntar por el sentido exacto de la afirmación. La Escritura sola, *abstracción hecha del sentido que leemos en ella, no es nada sino letra muerta*... La idea de que no deberíamos adoptar en la Tradición sino lo que es conforme a la Escritura es en sí misma poco clara. Reposa sobre una falsa oposición... Allí donde se cree que la Escritura afirma lo contrario de la Tradición, no es ella que lo dice sino que se lo hacemos decir... (*L'unité dans l'Eglise*, p. 49, 51).

<sup>24</sup> Utilizamos el *De divina traditione et Scriptura*, Roma, 4ª ed., 1896.

<sup>25</sup> Cf. W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*. *Giovanni Perrone. Carlo Passaglia. Clemens Schrader (Die Überlieferung in der neueren Theologie t. V)*, Freiburg, 1962, p. 12, 135.

<sup>26</sup> Cf. vgr. SALAVERRI J., en *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid, 1950, I, l. 2, c. 4, a. 2, tesis 18, nº 769-781.

<sup>27</sup> FRANZELIN, *o. c.*, tesis 20, *De existentia Traditionum divinarum quae non continentur in Scripturis*, p. 223 s., especialmente p. 235-237.

<sup>28</sup> *O. c.*, p. 90.

<sup>29</sup> *O. c.*, tesis 21: *Traditio spectari potest tanquam totum, sub se velut partem continens doctrinam Scripturae et de Scriptura*, p. 237.

objetivo, un sentido activo y, finalmente, un sentido complejo o pleno que engloba a los anteriores<sup>30</sup>. En sentido *objetivo* la tradición se identifica con lo que es transmitido, trátase de una doctrina o de una institución (*doctrina vel institutum*); en este sentido no se conocen los *modos de transmisión* que sólo aparecen cuando al sustantivo tradición añadimos los adjetivos *escrita* o *no escrita*. Estos modos de transmisión son en cambio señalados por el sentido *activo* (*actus sive potius tota series et complexus actuum ac mediorum quibus doctrina sive theoretica sive practica ad nos usque propagata est*). Por último, en sentido *complexivo* o *pleno*, la *tradición* engloba los dos sentidos anteriores, pero no bajo el mismo título o función. Aquí el *sentido objetivo*, que incluye la misma doctrina transmitida, *seria el elemento material e indeterminado, éste no se entiende sino en cuanto especificado por el elemento formal que son los modos de transmisión* (por escrito o no):

Plenius igitur si Traditio spectetur, considerari semper debet *in complexu, objectum videlicet cum modo Traditionis velut materia cum sua forma* quia secus eius conservatio, integritas, vis et auctoritas rite explicari et intelligi nequit, *cum hæc omnia a modo Traditionis seu a Traditione activa pendeant*<sup>31</sup>.

Es bajo este sentido pleno que la tradición puede subdividirse en un sentido amplio o en un sentido estricto, según se *excluya o no la Escritura como modo de transmisión*. La tradición en sentido *estricto* se distingue de la Escritura directamente, *no en cuanto al contenido sino en cuanto al modo de transmisión* de la verdad revelada<sup>32</sup>. Es en este sentido que Franzelin llega a definir la Tradición como:

Doctrina fidei *universa*, quatenus sub assistentia Spiritus Sancti in *consensu costudum* depositi et *doctorum* divinitus institutorum continua successione conservatur, atque in professione et vita *totius* Ecclesiæ sese exerit<sup>33</sup>.

Esta noción es la que permite ir al fondo de la cuestión discutida con los protestantes:

Evidenter prior et universalior est illa (quæstio) utrum existat huiusmodi *organon* et *modus propagationis præter Scripturas*, præ altera utrum *veritates* existant propagatæ modo illo a Scripturis distincto...<sup>34</sup>

Vistas las cosas así, la polémica con los protestantes se reduce a saber si existe un órgano o medio distinto de la Escritura, el cual transmita sin corrupción la verdad revelada. Aquí tal vez esperaríamos que Franzelin dijese directamente que ese órgano o medio es toda la Iglesia (docente y creyente), ya que toda la Iglesia es la Esposa fiel a Cristo, animada por su Espíritu. Pero Franzelin considera más oportuno redu-

<sup>30</sup> *O. c.*, tesis 1, p. 11 s.

<sup>31</sup> *O. c.*, p. 12.

<sup>32</sup> *O. c.*, tesis 2, p. 17 s.

<sup>33</sup> *O. c.*, tesis 11, p. 90.

<sup>34</sup> *O. c.*, tesis 3, p. 20.

cirse a la Iglesia docente<sup>35</sup>. Supuesta la existencia de un órgano que transmite infaliblemente la verdad revelada, ya no ofrece dificultad el establecer cuáles son los documentos o *monumentos* que nos permiten entrar en contacto histórico con las expresiones de la Tradición en el pasado. Entre éstos ocupan un lugar privilegiado las obras escritas, en especial las de los *Padres*; a veces también tienen su importancia los documentos no escritos, como las pinturas, esculturas y la arquitectura misma<sup>36</sup>. Es aquí que Franzelin esboza una distinción de suma importancia. El argumento de tradición, que recurre a tales documentos, no es, ni ha sido nunca de índole meramente histórica, sino dogmática; no se resuelve en una mera certeza histórica, sino en la autoridad del órgano infalible de la tradición, el consentimiento del magisterio infalible de la Iglesia<sup>37</sup>. Bajo este aspecto los documentos del pasado se encuentran en la misma situación que la Escritura:

Verbum Dei sive in Scriptura sive in monumentis ecclesiasticis contentum, sine dubio est norma credendi universæ Ecclesiæ; sed verbum Dei *explicandum* est norma credendi velut in acti primo, verbum Dei *explicatum* est norma in actu secundo... Hoc ipsum quod dici solet: Scriptura et Traditio (obiectiva, comprehensa in monumentis et documentis) est *regula fidei remota*; Ecclesia (vivens Ecclesiæ magisterium et prædicatio) est *regula fidei proxima*...<sup>38</sup>

Aquí Franzelin acaba de tocar el gran problema *historia y dogma*, que pocos años después se va a agudizar en la crisis modernista. Uno hubiera deseado que Franzelin abordase aquí el problema de la evolución dogmática (*explicatio verbi Dei*). Pero la cuestión es remitida para otra sección de su obra<sup>39</sup>.

### 3. La herencia de Franzelin: Luis Billot<sup>40</sup>

La distinción entre autoridad histórica y dogmática de la tradición y entre la tradición como regla remota y regla próxima de fe, explotada a fondo por Billot, va a ser de suma importancia en la contra-

<sup>35</sup> Esto no significa que FRANZELIN no tenga en cuenta a la Iglesia creyente. Ésta aparece ante todo en la misma definición de tradición (...*atque in professione et vita totius Ecclesiæ sese exerit*) y además en la tesis 12, toda ella consagrada a explicar el modo como el consentimiento de los fieles en la doctrina de fe, es criterio de divina tradición (o. s., p. 96 s.) Con todo, es menester reconocer que FRANZELIN, más que reconocer el papel activo de la virtud de la fe en la Iglesia creyente, se coloca en una posición de defensa: la función de los fieles queda reducida a la de obedecer y ser enseñados por el magisterio jerárquico (cf., p. 97-103).

<sup>36</sup> O. c., sectio II, *De conservandæ traditionis documentis et instrumentis*, p. 147 a 159.

<sup>37</sup> O. c., tesis 10, *De distinctione inter auctoritatem historicam et dogmaticam in testificatione Traditionis*, p. 83 s.

<sup>38</sup> O. c., p. 155. FRANZELIN apoya esta distinción en GREGORIO DE VALENCIA, *De Fide*, disp. I, q. 1, punct. 7; SUÁREZ, *De Fide*, disp. 5, sect. 5; STAPLETON, I, XI, c. 15-17. La mente de Gregorio de Valencia parece estar exactamente consignada en la distinción de Franzelin. Sobre el equívoco de esta distinción, cf. infra nota 48.

<sup>39</sup> O. c., sectio IV, *De catholicæ doctrinæ explicatione*, p. 244-291.

<sup>40</sup> El pensamiento de BILLOT sobre la tradición está formulado en una obra escrita

versia con el modernismo católico. Nos referimos al problema *historia y dogma* <sup>41</sup>. El problema tiene como objeto material los *documentos o monumentos* de la tradición, y como objeto formal *el método para interpretarlos*. Hacia fines del siglo pasado el método histórico se fue despojando cada vez más de toda finalidad apologética y teórica, con el fin de conocer el pasado por sí mismo, a partir de criterios metodológicos propios e independientes <sup>42</sup>. Una de las principales causas que provocaron la crisis modernista fue, precisamente, la aplicación de este nuevo método a los documentos de la Tradición <sup>43</sup>.

Es entonces que un grupo de historiadores, exégetas, filósofos y teólogos católicos emprenden la tarea de dar una solución a este problema. La historia de esta tarea ya ha sido trazada en sus grandes líneas <sup>44</sup>. Dentro de este movimiento tiene gran importancia la solución de Billot, que inspiró, en parte, ciertas fórmulas del magisterio eclesiástico referentes al concepto de tradición <sup>45</sup>. A nosotros nos interesará destacar aquí la manera lúcida con que Billot lleva a fondo las consecuencias del pensamiento de Franzelin. Según Billot, la Revelación divina (*locutio Dei*) tiene como término tanto (*partim*) una palabra oral, como (*partim*) una palabra escrita. Éstas no se distinguen por el contenido (*verbum obiectivum*), sino por el modo de expresión (*verbum formale*). La palabra escrita es fija, la oral es pasajera (*transit*), y necesita un nuevo modo de transmisión, llamado *tradición*, que la perpetúa en el tiempo. A pesar de esta diferencia, Escritura y Tradición son ambas *la regla de nuestra fe*, ya que ambas contienen la palabra de Dios. Mas la Escritura no es regla de fe por sí sola, pues necesita ser interpretada. Lo mismo *hay que decir acerca de la Tradición*, si la consideramos *como conjunto puramente histórico de testimonios: la Tradición como puro hecho histórico no es regla suficiente de fe* <sup>46</sup>.

Es menester, pues, recurrir a la Tradición viviente, la cual para Billot se identifica con el magisterio viviente que Cristo confió a los apóstoles y a sus sucesores, la jerarquía eclesiástica.

contra el modernismo, que conoce notables variantes. La primera edición, Roma, 1904, lleva el título *De Sacra Traditione contra novam haresim evolutionismi*; la segunda, Roma, 1907, tiene un nuevo título, *De immutabilitate traditionis contra modernam haresim evolutionismi*. Las ediciones posteriores (1922, 1929) no añaden nada nuevo.

<sup>41</sup> Ver L. DA VEIGA COUTINHO, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste (1898-1910)* en *Anal. Greg.*, vol. LXXIII, fasc. Theol. Sect. B, n. 26, Roma, 1954.

<sup>42</sup> *O. c.*, p. 4. En la nota 16 se cita como ejemplo del nuevo método a CH. DE SMEDT, *Principes de critique historique*, Liège, 1883.

<sup>43</sup> *O. c.*, p. 4-5.

<sup>44</sup> A ello está consagrada la obra que citamos.

<sup>45</sup> Es notable la afinidad entre ciertas fórmulas del juramento antimodernista sobre la tradición, D. 2147, y las de BILLOT, 2ª ed., p. 24: "...elementum divinum penitus rescinditur, ut traditio nihil plus iam sit aut esse possit quam nudum ac simplex factum, commibus factis historiae accensendum; factum scilicet hominum, sua solertia, sua industria, suo ingenio, scholam Christi apostolorumque eius per succesivas aetates continuantium."

<sup>46</sup> 1ª ed., p. 5-7.

Pero todavía es menester hacer una distinción: el magisterio viviente puede ser considerado, o en la sucesión de edades, o absolutamente en un momento determinado del tiempo. Bajo el primer aspecto tenemos *la Tradición en su sentido formal (transmissionis doctrinae quasi de manu in manum inde ab apostolis)*. Ésta, aun en cuanto garantizada por la asistencia del Espíritu Santo, no es regla de fe, sino *remotamente*. Bajo el segundo aspecto, la tradición se identifica con el magisterio actual de la Iglesia, y así es *regla próxima de fe*<sup>47</sup>. En la segunda edición de su obra sobre la Tradición, Billot da un paso ulterior: descubre el equívoco en que incurre Franzelin, que incluye en la regla remota de fe tanto a la *doctrina* transmitida como a la *transmisión* misma de la doctrina. Ahora bien, la *doctrina* transmitida *no es regla de fe* sino objeto (material)<sup>48</sup>. *El concepto de regla de fe* queda así reservado a la *sola transmisión y proposición* de la doctrina revelada: la proposición actual es regla próxima, la pasada es regla remota.

#### 4. *La herencia de Möhler: J. R. Geiselmann*

El pensamiento de J. A. Möhler ha vuelto a encontrar resonancia en buen número de teólogos actuales. Entre los trabajos consagrados a explotar las líneas del pensamiento de Möhler sobre la tradición, ocupan lugar prominente los de J. R. Geiselmann, profesor de la universidad de Tübingen. El principal esfuerzo de Geiselmann se ha volcado en la determinación de la relación entre Escritura y Tradición. Las fórmulas más recientes de Geiselmann al respecto<sup>49</sup>, son las siguientes:

La relación entre S. Escritura y Tradición no se deja determinar en forma simple. *En lo referente a la fe*, hay que decir que la S. Escritura y la Tradición se recubren: la Escritura contiene el objeto de la fe, al menos a modo de principio o insinuación. Con esto no enunciarnos el principio de *sola Scriptura*, porque la S. Escritura no se interpreta a sí misma, sino que necesita de la Tradición para su aclaración. *Pero en lo referente a la moral y costumbres (Sitten und Gewohnheiten) de la Iglesia*, éstas no se contienen completamente (vollständig) en la S. Escritura, ni siquiera a modo de principio o de insinuación. La Tradición expresó desde el comienzo de esta insuficiencia de contenido (inhaltliche) que presenta la Escritura en cuanto a la moral y costumbres de la Iglesia. Así, pues, en lo que se refiere a la fe hay que sostener: *todo en la S. Escritura y todo en la Tradición*. En lo que toca a la moral y costumbres hay que decir: *parte en la S. Escritura y parte en la Tradición*.<sup>50</sup>

Por *moral y costumbres* Geiselmann entiende aquellas instituciones que se refieren principalmente al culto, como ser bendiciones, formas de administrar sacramentos, etc. Mientras que los reformadores las con-

47 2ª ed., p. 8-9.

48 2ª ed., p. 20, n. 1 (4ª ed., p. 23): "... Si enim de regula agitur, formaliter qua regula est, non oportet considerare id quod est credendum, sed id quod dirigit in credendo per credendi obiecti propositionem."

49 Cf. supra n. 8, art. *Tradition* en HThGB II, 1963, p. 686 s.

50 *O. c.*, p. 696.

sideraban meramente humanas, la Iglesia las retuvo y veneró. No hace falta decir que la Escritura nada nos dice de tales cosas. Por tanto, en la medida en que nos referimos a esas instituciones, tenía razón la teología católica de controversia al decir que ellas se contienen en parte en las Escrituras y en parte en las Tradiciones. Es a ellas que se refiere el concilio de Trento<sup>51</sup>. Allí las cosas tomaron un cariz nuevo cuando el teólogo conciliar Lejay observó que no se trataba de cualquier costumbre o institución sino de aquellas que conciernen a la fe. La complejidad del tema se evidenció más cuando Nachianti, obispo de Chioggia observó que todo lo referente a la salvación se contiene en la Escritura, y por la intervención de Bonucci, general de los Servitas, que sostuvo que toda la verdad evangélica se contiene en la Escritura. Al plantearse así las cosas, el Concilio no quiso dirimir una controversia entre católicos. Por tanto, evitó la fórmula "*partim*" *contineri in libris scriptis*, "*partim*" *sine scripto traditionibus*. De esta manera evitó definir las relaciones entre Escritura y Tradición en lo que atañe a la fe y a las costumbres<sup>52</sup>. La fórmula *partim-partim*, válida en el plano de las costumbres, fue aplicada por la teología postridentina al plano de la fe. Según Geiselmann tuvo gran influjo en ello el pensamiento nominalista del que estaba impregnada esa época. Contra ello clamó Möhler al afirmar: *Iglesia, Evangelio y Tradición coinciden y persisten juntos*.

La investigación moderna se ha encargado de mostrarnos cómo ello es posible. Según el método de la *Formgeschichte*, descubrimos que la Escritura está plagada de fórmulas tradicionales, vale decir que la Escritura tiene la *forma* literaria de la Tradición, o bien que da una idea acerca de la esencia y la forma de la tradición apostólica. Esto aparece sobre todo en cantidad de profesiones de fe, fijadas y acuñadas antes de ser puestas por escrito (*Rom.* 4, 24); asimismo fórmulas culturales (*I Cor.* 11, 23-25), himnos (*Ef.* 5, 14; *Fil.* 2, 5-11), etc. Las mismas muestran a la vez que la tradición apostólica no era algo rígido y mecánico, sino algo viviente confiado al libre juego de la personalidad del apóstol: el único suceso salvador lo encontramos en una multiplicidad y diversidad de testimonios apostólicos<sup>53</sup>. Pero la tradición no se limita a testimoniar el suceso salvador. Ella abarca también la conducta del creyente, como la costumbre del velo de las mujeres en el culto (*I Cor.*, 11, 3-16)<sup>54</sup>.

No sólo hay coincidencia entre Tradición y Escritura, sino que la hay también con la Iglesia. La tradición eclesiástica no es otra cosa que

<sup>51</sup> *O. c.*, p. 688-689. Nuestro objeto aquí es resumir el pensamiento de GEISELMANN, no el valorarlo. La advertencia valga para los párrafos siguientes.

<sup>52</sup> *O. c.*, p. 689.

<sup>53</sup> *O. c.*, p. 689-694.

<sup>54</sup> *O. c.*, p. 694.

la recta *intelección* de la tradición apostólica consignada en la Escritura: intelección confiada a una institución *docente*. La transición a la misma está atestiguada en las cartas pastorales (*I Tim.* 4, 62; *Tim.* 3, 10 22), y recibe el nombre de *depósito* (*I Tim.* 6, 20). Así pues, podemos concluir afirmando la unidad entre Escritura, Tradición e Iglesia <sup>55</sup>.

### 5. Conclusiones

Al finalizar esta rápida encuesta, nos parece sentirnos perdidos ante la cantidad de distinciones que han ido surgiendo en los autores analizados. No cometamos la ligereza de dejarlas de lado. A pesar del fastidio que puedan engendrarnos, las distinciones son uno de los medios más seguros de los que dispone nuestra pobre razón, cuando desea penetrar el sentido de las cosas que considera, sin quedarse en *intuiciones*, que no son más que vagas abstracciones generalizantes. El peligro no está en la distinción misma. Está en quedarnos sólo con un aspecto de la cosa distinguida, sin considerar el otro aspecto en una síntesis integradora. Confesemos que este peligro existe en los autores analizados.

Un ejemplo de ello puede verse en el pensamiento de la escuela *romana*. A primera vista sus representantes nos dan la impresión de manejar mejor el arte de la distinción. Pero éstas operan en un solo sentido.

Examinemos ante todo, la distinción fundamental que establece Franzelin entre el aspecto objetivo o material y el aspecto activo o formal de la tradición. Indudablemente, ha sido un acierto el advertir que la polémica con el protestantismo se jugaba principalmente en el plano de la *transmisión o proposición* de la doctrina revelada. Es en ese plano que hay que situar directamente la distinción entre Escritura y Tradición y no tanto en el plano objetivo. La *doctrina* transmitida no juega aquí un papel determinante. En esto Billot va más allá que su maestro. Para Franzelin la *doctrina* transmitida conservaba, aunque remotamente, el papel de regla de fe. Para Billot en cambio, la doctrina transmitida no es regla, sino objeto (¿material?) de fe. El concepto de regla de fe queda reservado a la *sola transmisión y proposición de la doctrina revelada*. La proposición pasada es regla de remota.

Se ha llegado de este modo, a no ver en la Tradición sino el aspecto de transmisión o proposición de la doctrina revelada; esto sería la formal en la Tradición. El objeto transmitido (*doctrina vel institutum*) por lo contrario queda en penumbras, como algo vago e indeterminado, sin relieve especial. Aquí ya no interesa hacer distinciones. Da lo mismo que el objeto de la Tradición sea una doctrina o una institución de carácter disciplinar o cultural. No interesa saber *qué* doctrina nos es

<sup>55</sup> *O. c.*, p. 694-696.

transmitida por las fuentes de la revelación. La doctrina no juega ningún aspecto formal o especificante de la fe. Es puro objeto material. Nos preguntamos si esta posición, de neto corte nominalista, tiene suficiente fundamento a la luz de una teología del objeto de la fe.

Examinemos en segundo lugar la reducción hecha del órgano transmisor al magisterio eclesiástico. Indudablemente que éste es el aspecto que más discuten los protestantes y también los modernistas. Pero no el único. Porque lo que en el fondo se discute, no es sólo la infalibilidad de la jerarquía, sino la indefectibilidad de la fe. ¿Puede la Iglesia fiel traicionar a su Esposo y convertirse en meretriz como la Sinagoga? Pero, aunque la discusión no versara sino sobre la fidelidad de la jerarquía, ¿sería lícito en una síntesis teológica sobre la tradición omitir el papel que juega toda la comunidad de los creyentes en la transmisión y explicitación de la verdad revelada? Aquí vemos nuevamente cómo los discípulos pierden los matices del maestro. Franzelin reservaba una tesis para explicar, en forma más bien defensiva, el papel del consentimiento de los fieles en la conservación y explicación de la doctrina transmitida. En Billot y sobre todo en muchos manuales anteriores a la Bula *Munificentissimus* de Pío XII (A. A. S. 42, 1950, 796) ya no hay tesis consagradas al tema<sup>56</sup>.

A pesar de esas omisiones, las distinciones hechas siguen guardando su valor y deberán ser retenidas en una síntesis final. En este sentido, creemos que guarda un valor excepcional la distinción esbozada por Franzelin y explotada a fondo por Billot, *en cuanto a las formas de transmisión* de la revelación: por meros documentos *históricos*, por un organismo viviente animado por el Espíritu Santo. La distinción puede aclararse con estos conceptos:

La Tradición no es un simple sucedáneo de la enseñanza escrita; no tiene el mismo objeto; no procede únicamente del escrito ni acaba de fundirse en el escrito... Ella se funda sin duda en los textos, pero se funda al mismo tiempo y en primer lugar en otra cosa que en ellos, en una experiencia siempre en acto que le permite seguir siendo, bajo ciertos aspectos, dueña de los textos, en lugar de quedarse estrictamente a su servicio... Si la Tradición no tuviese otro objeto que el transmitir lo que los antiguos pensaron y expresaron formalmente, o si aún, aparte de las ideas reflejas, no hubiese nada que pudiese ser conservado en la vida espiritual del hombre, entonces su tarea se reduciría manifiestamente a luchar contra las alteraciones del tiempo y del olvido. Pero ¿no es posible comprender que haya otro depósito a guardar que pensamientos expresados y comprendidos, y otras maneras de conservarlo que la precisión didáctica de una enseñanza oral?... *Spiritus suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis* (Jo., XV, 26). Así pues aún cosas que han sido dichas pueden tener

<sup>56</sup> Antes de la definición de la Asunción de la Virgen, algunos teólogos preferían no tocar el tema del *consensus fidelium*, tal vez para no dar la impresión de querer retomar una proposición errónea del modernismo condenada en el decreto *Lamentabili* (D.2006). Sin embargo, ya antes y repetidas veces, el Magisterio había apelado a la *fidelium conspiratio* (Pío XI, bula *Ineffabilis*, CL VI, 842 s.), a la *fides* o al *consensus* de la Iglesia que no se restringe a la Iglesia docente sino que abarca a toda la Iglesia creyente: D. 1821, 787, 791.

necesidad de ser insinuadas por vías nuevas y más íntimas... ¿Cuál es el medio humano, el intermediario normal y natural de tal sugestión? *Servate mandata...* (Jo., XV, 23). Lo que el hombre no puede *comprender* totalmente, puede *hacerlo* plenamente; y es haciéndolo que mantendrá viviente en él la conciencia de esta realidad todavía semioscura para él. "Guardar" la palabra de Dios, es ante todo practicarla; y el depósito de la Tradición, que las infidelidades de la memoria y las estrecheces de la inteligencia deformarían inevitablemente si nos hubiese sido entregado bajo una forma puramente intelectual, no puede ser transmitido en su integridad, más aún, no puede ser empleado y desarrollado si no es confiado a la obediencia práctica del amor..."<sup>57</sup>

Esta distinción entre transmisión documentaria y transmisión viviente de la revelación, ha tenido suma importancia en los teólogos que se pronunciaron por la definibilidad del dogma de la Asunción, a pesar de las lagunas documentarias de este dogma en los primeros siglos<sup>57a</sup>.

Finalmente creemos que hay que retener y explotar a fondo las distinciones de Geiselman *en cuanto al objeto transmitido*: lo que toca a la fe, lo que toca a las costumbres. Sin llegar a tantas precisiones la escuela de Tübingen ha intuido que era menester llevar el análisis sobre el objeto mismo de la Tradición. La distinción que hace Geiselman es imprescindible si queremos expresar con exactitud la relación entre Escritura y Tradición.

## II. HACIA UNA SOLUCIÓN

Por comodidad en la exposición y como punto de referencia hemos elegido algunos autores católicos significativos e incluso hemos hablado de "escuelas". No pretendemos dejar la impresión de que las cosas sean tan simples. Pero a la finalidad de este trabajo no interesa tanto la reconstrucción histórica, cuanto las nociones, las distinciones elaboradas y las tendencias que se reflejan a través de ellas. Creemos no exagerar demasiado al caracterizar la tendencia *romana* como centrada en la Tradición, bajo su aspecto de *transmisión y atestación externa y autoritaria* de la doctrina revelada, y a la otra tendencia como centrada en la Tradición bajo su aspecto *objetivo de verdad o costumbre transmitida*.

Con ello no pretendemos señalar aspectos que se excluyen mutuamente. Pero sí nos interesa subrayar en esto la urgencia de una síntesis. Bajo este aspecto creemos que la encuesta ha sido útil y orientadora.

<sup>57</sup> M. BLONDEL, *Histoire et dogme*, en *Les premiers écrits de M. Blondel*, P.U.F., París, 1956, p. 204, 210-212. El escrito se publicó originalmente en 1904 en *La Quinzaine*. Para más detalles acerca de las circunstancias que lo motivaron, ver R. MARLE, *Au cœur de la crise moderniste*, París, 1960, cap. 5, p. 152 s. Pedimos excusas por la larga cita. Si no hemos resistido a la tentación, la razón ha sido sobre todo el querer mostrar que aun el filósofo cristiano puede aportar elementos valiosos para elaborar la noción de tradición; cf. supra, nota 10. Agreguemos que éste no es el lugar para analizar y discutir a fondo la noción de tradición en BLONDEL.

<sup>57a</sup> Cf. J. FILOGRASSI, *Theologia catholica et Assumptio B. V. Mariæ*, Gregor., 31 (1950), p. 323 s. Es una respuesta a B Altaner, quien pretendía una prueba *histórica* del dogma de la Asunción

Pero antes de llegar a una síntesis que integre todos los aspectos del problema, queda todavía un largo camino que recorrer. En efecto, hasta ahora nos hemos limitado a señalar dos aspectos de la noción de Tradición; su aspecto de transmisión—atestación de la doctrina revelada, y su aspecto objetivo de doctrina o costumbre transmitida. Estos aspectos requieren todavía ulterior análisis y coordinación.

El primer aspecto nos presentó la tradición como transmisión y proposición de la doctrina revelada, hecha principalmente por un organismo viviente (el magisterio viviente, la fe viviente de la Iglesia) y secundariamente por documentos o *monumentos* de carácter histórico. Con ello todavía no hemos logrado hacernos ideas precisas. La analogía del *organismo viviente*, plantea una serie de cuestiones que responderemos después.

¿Debe limitarse a las notas que percibimos en el plano puramente vegetativo de la vida, o debe ser purificada y trasladada al plano de la vida del *espíritu*, que es ante todo intelectual y volitiva? En términos más precisos: ¿cuál es la estructura peculiar de esa fe viviente, de ese magisterio viviente de la Iglesia? ¿Nos hacemos una idea de la fe como *virtud* intelectual y volitiva, estructurada por un orden sobrenatural y teologal? ¿Cuál es la relación entre ese organismo viviente y los documentos en cuanto a la transmisión de las verdades reveladas? Finalmente, ¿de qué manera la Escritura nos transmite la verdad revelada?

El segundo aspecto del problema, mucho más que el primero, nos da la sensación de encontrarnos ante una realidad sin asideros por donde poder apresarla. Franzelin tuvo el mérito de señalarla y describirla como el elemento material e indeterminado de la Tradición. Billot, sencillamente, la dejó de lado. Geiselman y otros creyeron deber aprovechar en este aspecto la distinción entre fe y costumbres, en orden a precisar la relación entre Escritura y Tradición.

Sobre este aspecto se va a volcar primero nuestro análisis. Indiquemos los interrogantes que nos plantea el mismo. ¿Es absolutamente seguro que la doctrina transmitida es algo de tal manera indeterminado que no desempeña ningún papel formal y específicamente en el objeto de la fe? ¿La doctrina de fe y las costumbres transmitidas han de ser yuxtapuestas en un mismo plano o, por el contrario, la doctrina de fe y las costumbres o *traditiones* se estructuran como la forma y la materia respectivamente?

En nuestra opinión, el elemento *más indeterminado y material* en la noción de Tradición se halla precisamente en las *traditiones sine scripto*, las cuales, más que relatos orales, son costumbres de carácter cultural y disciplinar. Éstas integran el objeto de la Tradición y de la Fe cristianas sólo en la medida en que pertenecen a la *doctrina fidei*

*et morum*, la cual tiene un papel *especificante* y *formal* en la noción de Tradición. Más aún, la *mera proposición* de la doctrina, sea en la Escritura, sea en la enseñanza de la Iglesia no llega a constituir *por sí sola* un elemento formal y unificador, sino más bien un *principio de multiplicidad e indeterminación* en el objeto de la fe. Por consiguiente, *no podremos entendernos* acerca de lo que es la Tradición cristiana, *hasta que no hayamos llegado a precisar qué es exactamente lo que ella nos transmite*. En el caso que se intenten precisar las relaciones entre Escritura y Tradición, esta posición reviste una importancia peculiar. Si queremos, pues, ir de lo más genérico a lo más específico, tendremos que seguir este orden:

- 1 - qué son las *traditiones sine scripto*.
- 2 - qué significa su pertenencia a la *doctrina de fide vel moribus*.
- 3 - cuál es la naturaleza de su origen divino-apostólico y de su transmisión eclesial.

Generalmente, se suele analizar el primer y tercer punto y se pasa por encima del segundo. Y es aquí que comienzan las desinteligencias. Es aquí, por tanto, que se va a volcar la mayor parte de nuestro análisis. Ello explica el plan que desarrollaremos.

Nos contentaremos con resumir brevemente lo que se ha investigado en torno al primer punto, y en cambio nos detendremos largamente en el segundo y tercero.

#### A. TRADITIONES SINE SCRIPTO

En este punto la encuesta ha sido casi exhaustiva<sup>58</sup>. Digamos ante todo que en el uso cristiano y eclesiástico el vocablo "tradición" (*traditio, parádoxis*) ha conocido variaciones en cuanto a la multitud de significaciones que ha podido englobar. Pero aun cuando se restringió el significado, al menos siempre conotó básicamente a las *traditiones*:

Lejos de ser una creación de la Contrarreforma, la noción de *traditiones (sine scripto traditiones)* es muy antigua. En realidad, junto a la tradición estrictamente dogmática (= *fides, regula fidei*), la Iglesia de los primeros siglos acepta otras tradi-

<sup>58</sup> Puede verse en CONGAR, *o. c.*, p. 64-73 y notas correspondientes (p. 106-112) una abundante lista de *traditiones* invocadas por los Padres (desde Ireneo hasta León Magno y Juan Damasceno), por S. Tomás, por teólogos contemporáneos a Trento, por la sesión IV de Trento, por ulteriores sesiones de Trento. Ver ahí mismo a continuación (p. 73 s.) una interpretación de la actitud de los polemistas antiprotestantes con respecto al uso de las *traditiones* "Les apologistes catholiques ont le souci de rattacher au dépôt apostolique tout ce que les protestantes attaquent et que, cependant, l'Eglise tient comme un bien sacré, inmemorialment possédé. Ils ne disposent encore que d'une conscience imparfaite de l'intelligibilité historique, et de une conception excessivement logique, peu historique, elle aussi, du développement dogmatique. Dans ces conditions, ils sont portés à mettre au compte des traditions apostoliques orales tout ce que l'Eglise de leur temps, limitée de fait, dans leur consideration, à l'Eglise latine, tient de façon unanime et depuis des siècles..."

*tion*es, que se acercan a la idea de *disciplina* y que tienen gran semejanza con las *tradiciones de los ancianos* del judaísmo. Noción compleja y *poco determinada*, este género de tradiciones comprende *ante todo los usos del culto, las prácticas e instituciones*, aunque también las enseñanzas anejas: así la costumbre de rezar vueltos hacia el oriente, los ritos observados en la administración de los sacramentos, la fecha de la celebración de la pascua, la celebración del domingo, el bautismo de infantes, la práctica de no rebautizar a los herejes... todo esto es computado como tradiciones de origen apostólico, a pesar de *no estar contenidas en la Escritura*. De ahí nació el concepto de *traditiones sine scripto*, del cual pueden encontrarse huellas a través de los siglos... Cuando los Padres del Concilio de Trento declararon aceptar *pari pietatis affectu ac reverentia* los libros de la Escritura y las *traditiones sine scripto* parece que se refirieron a las tradiciones de este género...<sup>59</sup>

En sus orígenes paganos, la tradición subrayaba el aspecto social de la verdad religiosa o filosófica; esta no es alcanzada sino a condición de que nos enraicemos en una sociedad (religiosa o filosófica), comulgando con sus mitos, ritos y observancias<sup>60</sup>. En el judaísmo esto conataba particularmente la conexión con la institución de los presbíteros o ancianos<sup>61</sup>. Cuando se pasa al uso cristiano, no se deja de advertir la ambigüedad de esta realidad. En caso de conflicto con la Ley de Dios o el Evangelio, llega a adquirir un sentido peyorativo, como puede verse en el vocabulario de Jesús (*Mt.* 15, 1-9; *Mc.* 7, 1-13) y en el de Pablo (*Col.* 2, 8). La vaguedad y ambigüedad del vocablo no llega a ser disipada totalmente en el lenguaje cristiano posterior. Esto a pesar de la lúcida distinción de Ireneo en cuanto al origen y sujeto de la auténtica tradición, esto es, el no aceptar sino aquella tradición *que viene de los apóstoles y que se conserva en las Iglesias a través de las sucesiones de los presbíteros* (*Ad. Haer.* III, 2, 2.). Y también a pesar de la lúcida distinción de Tertuliano entre el elemento irreformable de la doctrina cristiana (*regula fidei*) y las demás cosas de la *disciplina* cristiana que pueden ser objeto de reforma<sup>62</sup>. Muchas de estas distinciones se perdieron luego, sobre todo a partir del siglo V, y con esta vaguedad llegó el vocablo a Trento a través de la Edad Media<sup>63</sup>.

#### B. LAS TRADICIONES QUE PERTENECEN A LA FE

Hemos expuesto la tesis de que las *traditiones sine scripto* pierden su vaguedad e indeterminación en la medida en que estén en conexión con la *doctrina fidei et morum*. Nuestra posición será inteligible sólo en la medida en que aclaremos este punto. Se dirá que cada teólogo

<sup>59</sup> D. VAN DEN EYNDE en *Problemi e orientamenti...* I, p. 245. Cfr. nota 10.

<sup>60</sup> Sobre la función de la tradición en el fenómeno religioso *natural*, ver H. HOLSTEIN, *La Tradition dans l'Eglise*, p. 147 s. Ver también GEISELMANN, HThGB, art. cit. supra, nota 8.

<sup>61</sup> Ver CONGAR, *o. c.*, p. 13-16, y notas (p. 34), donde se cita una abundante bibliografía.

<sup>62</sup> Cf. *Virg. Vel.*, 1,3; *Præscr.*, 19, 2-3. Más abajo tendremos la oportunidad de explayarnos largamente sobre el pensamiento de Tertuliano e Ireneo.

sabe lo que hay que entender por ello<sup>64</sup>. Nosotros no tenemos esa impresión. La enseñanza de los teólogos no ha sido siempre muy explícita ni muy unánime al respecto. El orden que seguiremos no es el de una encuesta histórica exhaustiva sobre el tema. Ello corresponde a una obra de más aliento. Pero nos parece que lograremos la finalidad perseguida si nos contentamos con exponer el pensamiento de algunos autores selectos. Nos interesarán las distinciones que ellos elaboraron sobre el tema del objeto de la fe y de la tradición. Ellas arrojarán un poco de luz sobre el oscuro problema que abordamos. Esto equivale a decir que no emplearemos un método histórico sino el método "regresivo" de la teología *positiva*. Partiremos de ciertas precisiones aportadas por el mismo Magisterio de la Iglesia. Luego, en lugar de ir directamente a las *fuentes*, trataremos de ponernos en contacto con las distinciones y nociones elaboradas por los grandes escolásticos acerca del objeto de la fe. Ello nos permitirá deshacernos de cierta mentalidad nominalista que nos impide ver con claridad el verdadero núcleo de la cuestión. Al despojarnos de estas anteojeras nominalistas, podremos ver con mejores ojos el auténtico pensamiento de los Padres antenicenos (Ireneo, Tertuliano) y del mismo Nuevo Testamento<sup>65</sup>.

1. *La doctrina fidei et morum en Trento (D. 783)  
y el Vaticano I (D. 1839)*

Cuando en la sesión IV del Concilio de Trento se propuso el tema de las tradiciones, las discusiones que allí se desarrollaron presentaron un cariz que es sumamente ilustrativo para el tema que nos ocupa. Allí, una corriente de Padres y teólogos quería englobar, en el decreto a definir, todas las tradiciones eclesiásticas, dejando a este término en la vaguedad en que había caído en la época<sup>66</sup>. De hecho esta tenden-

<sup>63</sup> Ver CONGAR, *o. c.*, p. 66-69, p. 124 s. (y notas, p. 167 s.), 184 s. (y notas p. 199).

<sup>64</sup> Cf. la respuesta de Mons. Gasser a la enmendatio 45, Coll. Lac. VII, col. 412.

<sup>65</sup> En el próximo número de la revista analizaremos el pensamiento de los Padres antenicenos (Ireneo, Tertuliano) y del Nuevo Testamento, concluyendo así el estudio del aspecto objetivo de la Tradición. En un número ulterior, Dios mediante, pasaremos al estudio de la Tradición como transmisión de la doctrina revelada.

<sup>66</sup> Ver el problema en CONGAR, *o. c.*, p. 211-214 y notas (p. 224 s.) Ver también HOLSTEIN, *La Traditions d'après le concile de Trente*, RechSR 47 (1959), p. 367-390. De este estudio tomaremos las citas de las actas del concilio de Trento publicadas por la Görres-Gesellschaft, *Concilium Tridentinum. Diarorum. Actorum. Epistolarum. Tractatum nova Collectio*, Freiburg, t. V, *Actorum pars altera* (ed. Ehses., 1911). Citaremos bajo la abreviatura CT, V. La tendencia a la que aludimos se delinea claramente desde la sesión del 12 de febrero a través del proyecto del cardenal Del Monte, el cual, además de introducir la famosa fórmula *partim-partim*, omite especificar qué tradiciones se consideran. Estas dos características van a reflejarse en la primera redacción del decreto *Sacrosanta* (22 de marzo) y sólo serán eliminadas en el texto definido el 8 de abril. No nos interesa aquí probar la influencia que ha podido tener en esta modificación la intervención de LEJAY (23 de febrero), NACHIANTI (26 de febrero) y BONUCCI (27 de marzo).

cia logró reflejarse en la *Professio fidei Tridentina* del 13 de noviembre de 1564 (*Apostolicas et ecclesiasticas traditiones reliquasque eiusdem Ecclesie observationes et constitutiones firmissime admitto et amplector* D. 995). Pero en cambio no tuvo el mismo éxito en cuanto al decreto *Sacrosancta*, definido el 8 de abril de 1546, en la sesión IV. Allí las cosas comenzaron a tomar un rumbo distinto a partir de la oportuna intervención de Lejay S. J. (23 feb.) calurosamente apoyada por Seripando y el cardenal Cervini. Según Lejay, el concepto de *traditiones* es confuso: no todas las *traditiones* tienen la misma autoridad que la Escritura:

Nam illæ que ad fidem pertinent, eadem sunt recipiendæ auctoritate qua recipitur evangelium; aliæ autem non ita, cum earum plurimæ inmutatæ fuerint, ut de bigamis de esu sanguinis...<sup>67</sup>

La autoridad de las *traditiones* no reside en el mero hecho de que sean apostólicas en cuanto a su origen y eclesiásticas en cuanto a su sujeto. Muchas *traditiones*, aun de origen apostólico, han caducado simplemente porque *no pertenecían a la fe*, porque no eran evangélicas. El caso más notable es el decreto del Concilio de Jerusalén que sigue obligando a los cristianos a abstenerse de comer carne sofocada (*Act. XV, 29*). Pero podrían citarse muchos más.

Esto equivale a decir que los criterios *externos de transmisión* oportunamente recordados por los Padres del Concilio e insertados en el texto definido (*traditiones... ab apostolis... continua successione in Ecclesia conservatas*), si bien son necesarios para aclarar las cosas, con todos no son suficientes por sí solos. Para ello es menester añadir el criterio *interno de la doctrina fidei et morum*. La distinción de Lejay fue omitida en la famosa primera redacción del decreto *Sacrosancta* (22 de marzo), que respondía a la primera tendencia arriba señalada<sup>68</sup>. Pero luego fue insertada finalmente en el texto definido el 8 de abril de 1546 (D. 783):

necnon traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes.

No somos de la opinión de que la enmienda constituya algo superficial. Creemos que por encima de la conciencia explícita de los Padres, esa enmienda ha sido providencial.

En efecto, la *doctrina fidei et morum* siempre ha sido invocada cuando se trataba de mostrar los *límites* de la autoridad eclesiástica. Y Congar nos ha dejado una lista significativa de testimonios al respecto<sup>69</sup>. Es esa misma conciencia la que llevó a los Padres del Concilio

<sup>67</sup> CT, V, p. 13.

<sup>68</sup> CT, V, p. 31-32.

<sup>69</sup> O. c., p. 271-278. Ver, entre otros, este significativo texto de Mons. Salas, en el concilio Vaticano: "Potestas Summi Pontificis limitatur iure naturali et divino, limitatur Jesu Christi Domini nostri præceptis et doctrinis, limitatur communi Ecclesie bono limitatur conscientia, limitatur recta ratione et sensu communi, limitatur regula fidei et morum" (Mansi, 52, 579-580).

Vaticano I a insertar la fórmula (*doctrina de fide vel moribus*) en el texto que definía la infalibilidad del Romano Pontífice (D. 1839). Como lo hizo notar el mismo relator oficial del Concilio Mons. Gasser, la infalibilidad del Romano Pontífice está limitada no sólo por parte del *sujeto* y de las condiciones de ejercicio del *acto* de la infalibilidad, sino también por parte del *objeto*, esto es, de la *doctrina fidei et morum* <sup>70</sup>.

## 2. *Pertinere ad fidem a la luz de la teología tomista*

Desde el siglo XIV, la teología nominalista nos tuvo acostumbrados a no ver en el objeto material de la fe (*credibile, enuntiabile*) otra cosa que un conglomerado de dogmas <sup>71</sup>. Éstos no presentan otra unidad formal que la de encontrarse propuestos explícita o implícitamente en el canon bíblico y la de ser enseñados por la Iglesia: las famosas *veritates catholicæ* <sup>72</sup>. En la misma *doctrina*, en la misma *verdad creída* no hallaríamos ningún elemento especificante y estructurante del objeto de la fe. La unidad vendría sólo del *hecho de la proposición* de tal doctrina en la Biblia o en la enseñanza de la Iglesia <sup>73</sup>. Es allí que se va a centrar la controversia con los protestantes. Supuesta esa estructura formal (proposición en la Biblia o en la Iglesia), sería completamente indiferente a la virtud de la fe el adherir a *cualquier* verdad propuesta por la Biblia o por la Iglesia, aunque esa verdad nada tuviese que ver con nuestra salvación, aunque esa verdad consistiese en decir

<sup>70</sup> Cf. *Coll. Lac.*, VII, col. 401.

<sup>71</sup> Advertimos aquí que no usamos el vocablo *dogma* en el sentido técnico de *doctrina revelada propuesta como tal por la Iglesia*, sino en el sentido más amplio del lenguaje corriente.

<sup>72</sup> Cf. R. SCHULTES, *Introductio in historiam dogmatum*, París, 1902: "Attamen in periodo usque ad concilium Tridentinum maxima mutatio status questionis contigit... nunc vero, relicta quæstione de articulis, ponitur conceptus «veritatis catholicæ» quo nomine omnia credibilia significantur... Rationes huius mutationis status quæstionis est Nominalismus... Ita Nominalistæ, primo relicta divisione credibilium in articulos, antecedentia et consequentia, imo etiã relicta distinctione S. Thomæ in credibilia per se et in ordine ad alia, omnia credibilia simpliciter et uniformiter sub conceptu logico veritatis catholicæ collegerunt. Non parvi momenti est secundo conceptus nominalisticus fidei. Nam nominalistæ communiter tanquam obiectum fidei immediatum statuerunt aliquam propositionem universalem qua mediante aliæ propositiones particulares crederentur. Ita Durandus... proponit propositionem: Ecclesia regitur a Spiritu Sancto..." p. 79.

<sup>73</sup> Es aquí que notamos la diferencia entre los grandes escolásticos y los posteriores. Comentando a S. Tomás (*Summa II*, II, q. 2, a. 6, 3m): *minores non habent fidem implicitam in fide maiorum nisi quatenus maiores adhærent doctrinæ divinæ... Unde humana cognitio non fit regula fidei sed veritas divina... CAYETANO* hace esta observación: *Ac per hoc, quamvis universalis Ecclesiæ cognitio non possit errare non tamen ipsa est fidei regula, sed divina doctrina cui innititur*. El vocablo *regula fidei* presenta en la historia de la teología una curiosa evolución por la que se desplaza del plano objetivo y de la doctrina al plano de su proposición. El giro hacia el sentido moderno puede verse en SUÁREZ (*De Fide*, disp. V, sect. I): *possumus inter proponentes fidem distinguere quandam proximum et alium remotum... Para SUÁREZ es regla de fe el proponente remoto (Escritura, concilios, etc) en cuanto que está dotado de autoridad. Sobre el concepto en FRANZELIN y BILLOT cf. supra.*

que Dios no ha querido elevarnos al fin gratuito y sobrenatural de la visión beatífica<sup>74</sup>. Fenomenológicamente, la revelación cristiana no presentaría una estructura objetiva distinta de las *revelaciones* de corte *espiritista*.

Si hacemos un esfuerzo para desprendernos de esa mentalidad y nos remontamos a los grandes escolásticos y especialmente a Santo Tomás, veremos surgir una concepción del objeto de la fe y de la revelación distinta de la que solemos tener y que arroja una luz peculiar al problema que nos ocupa.

Según Santo Tomás, el objeto de la fe dice una doble relación: a la cosa creída (*res credita*)<sup>75</sup> y a nuestra manera de creer. Bajo el primer aspecto, el objeto de la fe trasciende toda modalidad lógico-gramatical (sujeto y predicado, tiempo verbal) no así bajo el segundo (*Summa*. II II q. 1 a 2). De ahí que a su vez la razón formal que unifica el objeto de la fe sea doble. Considerado en su primer aspecto (*ex parte rei creditæ*), el objeto material de la fe (*credibile*) es determinado y unificado por la Verdad Suma (*Veritas Prima*). En su segundo aspecto (*ex parte nostri*), en cambio la razón formal que unifica los diversos objetos de fe (*credibilia*) es su *inevidencia* intrínseca (*ratio non-visi*) (*Summa* II II q. 1 a. 6 ad 2m)<sup>76</sup>. Es bajo este último aspecto que es posible superar la indeterminación e infinitud que presentan los dogmas de fe en cuanto propuestos explícitamente en la Escritura (o en la

<sup>74</sup> Sous l'influence des théories *molinistes* (pour les quelles le procédé cognitif de la foi pouvoir être caractérisé en faisant abstraction de notre vocation surnaturelle), et des théories *post-cartésiennes* (... pour lesquelles la foi ne saurait être vraiment justifié que par l'établissement préalable et "scientifique" du fait de la revelation, *sans égard au contenu* de la revelation) de nombreux théologiens modernes se sont habitués à voir dans la foi un procédé cognitif apte à nous faire adhérer à *n'importe quelle vérité cachée* que Dieu pourrait tirer du trésor de son omniscience pour la proposer aux hommes. Un ARRIAGA, par exemple, n'hésitait pas à dire que Dieu, qui a, en fait, donné pour objet à notre foi notre vocation à la vision divine, aurait pu, tout aussi bien nous révéler *notre non-vocation* à cette vision... G. DE BROGLIE, *Pour une théorie rationnelle de l'acte de foi*, 2e. p., thes. 28, p. 20 (ad usum privatum).

<sup>75</sup> *Res* no significa aquí *cosa* en el sentido que actualmente damos al vocablo, aun en filosofía moderna. *Res credita*, aquí significa *simplemente todos los misterios del Credo*, pero no en cuanto afectados por la modalidad lógico-gramatical (vg. puestos en tiempos de verbo presente, pasado, futuro). S. Tomás aquí (II, II, q. 1, a. 2) usa el vocabulario de una célebre controversia medieval, cuya historia ha trazado M. D. CHENU, *Contribution à l'histoire du traité de la foi. Commentaire historique de II, II, q. 1, a. 2*, en *Melanges thomistes*, Kain, 1923, p. 123 s. La controversia tuvo su origen en ciertas expresiones de S. AGUSTÍN (epist. 102, 12): *Nec quia pro temporum varietate nunc factum annuntiatur, quod tunc futurum prænuntiabatur, ideo fides ipsa variata vel salus ipsa diversa est. Nec quia una eademque res, aliis atque aliis sacris et sacramentis, ideo alias atque alias res, vel alias atque alias salutes oportet intelligi...* Todo esto hay que tenerlo en cuenta para interpretar correctamente el tan mentado ad 2m de este mismo artículo: *actus credentis non terminantur ad enuntiabile sed ad rem*.

<sup>76</sup> La *ratio non-visi* en el objeto material de la fe (*credibile*) es lo que solemos hoy llamar la *inevidencia intrínseca* y no la que se refiere a la evidencia sea de credibilidad (*credendum est*) sea del hecho de la revelación (cf. II, II, q. 1, a. 4, obj. 2 y ad 2m).

Iglesia) (*ib. obj. 1*), y reducirlos a una estructura fundamental: los *articuli fidei*:

El objeto de fe es la verdad religiosa inevidente (*aliquid non visum circa divina*). Por eso, donde aparece una *inevidencia especial*, allí encontramos un artículo especial; donde en cambio muchos dogmas son *inevidentes por una misma razón*, allí no hay que distinguir artículos. En efecto, si distinguimos el artículo de la Pasión del de la Resurrección, es porque el hecho de que Dios haya padecido presenta una dificultad diferente del hecho de que haya resucitado de los muertos. Pero el que haya padecido, muerto y sepultado, todo esto representa una misma dificultad... y por eso pertenece a un mismo artículo (*ib. corp.*).

En virtud de su estructura interna, los *articuli* pueden ser reducidos a dos principales que constituyen el núcleo fundamental (*substantia articulorum*):

... todos los artículos se contienen implícitamente en algunos fundamentales, como el creer que Dios es (*Deum esse*) y que tiene providencia respecto a la salvación de los hombres (*providentiam habere circa hominum salutem*), según aquello de Heb. XI: *el que llega a Dios tiene que creer que existe y que premia a los que le buscan*. En efecto, en el ser de Dios se incluyen todas aquellas cosas que creemos que se dan en Dios desde toda la eternidad, aquellas en las que consiste nuestra *felicidad*. Asimismo, al creer en la providencia de Dios incluimos todas aquellas cosas que Dios dispensó en el tiempo para nuestra salvación, aquellas que son el *camino para la felicidad* (*ib. a. 7 corp.*)<sup>77</sup>

Es en esta *substantia articulorum*, según Santo Tomás, que debe resolverse *explicitamente* toda fe, cualquiera sea su situación en las etapas de la historia santa<sup>78</sup>. Las distintas etapas de esta historia no afectan a la *substantia*, sino a la *explicatio articulorum*<sup>79</sup>. Ésta ha sido

<sup>77</sup> *Deum esse non est articulus fidei sed præcedens articulum nisi cum hoc quod est Deum esse aliquid aliud cointelligatur, utpote quod habet unitatem essentialis cum trinitate personarum, et alia similia. Verit., q. 10, a. 12 ad 5m. El Deum esse es alcanzado diversamente por la razón sola y por la razón teológica. La sola razón lo alcanza analíticamente como *causa del esse* de las creaturas. La razón teológica (intellectus fidei) lo alcanza sintéticamente como *principio de inteligibilidad que incluye otros artículos de fe*. Mostrar esa inclusión inteligible es la tarea principal de la teología. Esperamos poder mostrar mejor esto algún día.*

<sup>78</sup> *Ib. corp.* Cf. II, II, q. 2, a. 5, corp. *infra* reproducido. Para conocer la *substantia articulorum* es necesario un carisma profético, o puede bastar la misma luz de la fe infundida gratuitamente por Dios? Como dato del problema, vaya este curioso texto de la Summa que no tenemos noticia haya sido explotado debidamente: Sicut enim prima præcepta communia legis naturæ sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent; ita etiam hoc quod est credere in Deum, esa *primum et per se notum ei qui habet fidem*: accedentem enim ad Deum oportet credere quia est, ut dicitur ad Heb. XI. Et ideo *non indiget alia promulgatione nisi infusione fidei*, I, II, q. 100, a. 4, ad 1m; cf. a. 3c et 1m. La necesidad del carisma profético de revelación está en función de la *explicatio articulorum*, vg, el que Dios sea uno y que no haya que rendirle culto de latría sino a *Él solo* (cf. II, II, q. 174, a. 6 corp.)

<sup>79</sup> II, II, q. 1, a. 7 corp. Cf. 3 Sent., d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1 ad 5m: *Aliquid quod in articulo continetur explicari potest dupliciter. Uno modo secundum quod unus articulus continetur quandoque in alio, vel duo in communi...* Et sic fides implicita explicatur in articulis fidei determinatis. *Et hæc explicatio completa est per Christum*; unde eius doctrinæ quantum ad essentialia fidei nec diminuire nec addere

completada por los Apóstoles, no directamente en las Escrituras, sino en Símbolo Apostólico o Credo. Allí todo el mundo, aun los que no pueden consagrar su vida al estudio de las Escrituras, tiene el alcance de la mano y en forma condensada una auténtica teología bíblica <sup>80</sup>. Por lo mismo, a partir de la era apostólica, todo el mundo tiene obligación de adherir a la *explicatio articulorum* hecha en el Símbolo Apostólico (ib., q. 2, a. 7).

Cuando queremos reducir a una unidad inteligible y orgánica la multiplicidad e infinitud indeterminada de los dogmas (*credibilia*) contenidos en la Sagrada Escritura (y en la profesión de fe de la Iglesia), esta unidad no se resuelve en último término sino en los *articuli fidei* y en la *substantia* de los mismos. En ella se contienen como vimos, *todas aquellas cosas en las que consiste nuestra felicidad y todas aquellas que son el camino para la felicidad*. A esto se reduce el pensamiento de Santo Tomás cuando, en la q. 1 art. 6, se pone la siguiente objeción:

Parece que no hay que distinguir los dogmas (*credibilia*) a partir de artículos determinados y limitados (*certos*). Porque hay que creer todas las cosas que se contienen en la Sagrada Escritura. Ahora bien, éstas, por razón de su multitud, no pueden ser reducidas a un número determinado... (obj. 1).

A esta objeción contesta así el santo doctor:

Entre los objetos de la fe (*credibilia*), algunos son creídos por sí mismos y algunos son creídos no por sí mismos *sino sólo en orden a otros*. Así sucede en las ciencias: hay ciertas cosas que son propuestas por sí mismas, mientras que las demás se proponen para manifestar las primeras. Ahora bien, la fe se ocupa principalmente de *aquellas cosas que esperamos ver* en la Patria (celestial), según aquello de Heb. XI: la fe es el anticipo de las cosas que esperamos. Por lo tanto, a la fe pertenecen por sí mismas (*per se*) aquellas cosas que nos *ordenan directamente a la vida eterna*: como lo son las Tres Personas, la omnipotencia divina, el misterio de la Encarnación de Cristo y otras semejantes. En cambio, hay otras cosas que la sagrada Escritura propone para ser creídas no principalmente, sino sólo en orden a manifestar las anteriormente dichas: así el que Abraham haya tenido dos hijos, el que un muerto haya resucitado por contacto con los huesos de Eliseo y otras cosas que se narran en la sagrada Escritura *en orden a manifestar o bien la divina Majestad o bien la Encarnación de Cristo*. No conviene, pues, distinguir artículos de fe en tales cosas (ad. Im.).

Notemos la analogía: la *doctrina fidei* (*Sacra doctrina. Sacra Scrip-*

licet... Alio modo id quod in articulo continetur *non est articulus sed aliquid concomitans articulum*: et quantum ad hoc *quotidie* potest fides explicari et per studium Sanctorum magis explicata fuit. Sobre el vocablo *concomitans* y *consequens articulum* cf. infra, nota 89.

<sup>80</sup> ...veritas fidei in Sacra Scriptura *diffuse* continetur et *variis* modis et in *quibusdam* obscure; ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex Sacra Scriptura requiritur *longum studium et exercitium*, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus est necessarium cognoscere fidei veritatem... Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid *manifestum summarie* colligeretur quod proponeretur omnibus ad credendum. Quod quidem non est *additum* sacrae Scripturae, sed potius *ex* sacra Scriptura assumptum. (II, II, q. 1, a. 9, ad Im).

tura)<sup>81</sup> presenta una unidad orgánica semejante a la de las ciencias<sup>82</sup>: no todo lo que ella contiene desempeña la misma función. En la *scientia* tenemos ante todo, los principios comunes o axiomas, previos a toda ciencia o dialéctica, que son como el punto de partida y el soporte exterior del sistema<sup>83</sup>. Tenemos, además, todos los instrumentos dialécticos, entre ellos las analogías, ejemplos e indicios que nos permiten *intuir* los principios propios de las ciencias y que forman como el revestimiento y el colorido de la doctrina<sup>84</sup>. Tenemos, finalmente, los principios *proprios* de tal ciencia particular, los cuales, junto con las conclusiones, constituyen el núcleo y la articulación interior del sistema de la ciencia.

Algo semejante ocurre en la *doctrina fidei* contenida en la Sagrada Escritura y propuesta por la Iglesia. Todo lo que allí se nos propone está en función de nuestra felicidad sobrenatural<sup>85</sup>. Pero no todo desempeña allí la misma función. Tenemos, ante todo, aquellas verdades de fe que forman como el vestíbulo que nos permitirá introducirnos en el interior del edificio. Es decir, por un lado, los *præambula ad articulos*, o sea, verdades religiosas y morales accesibles de suyo a la razón las cuales nos proporcionan las analogías de base para captar el sentido de los misterios<sup>86</sup>; por otro lado, el conjunto de personajes, cosas y sucesos de la historia santa, a través de los cuales captamos los misterios en forma tipológica y ejemplar<sup>87</sup>. Luego, en lo más interior del objeto de la fe, tenemos

<sup>81</sup> Para un estudio de estas nociones en S. Tomás, cf. CONGAR, *o. c.*, p. 127 y n. 24; *Id.*, *Traditio und Sacra Doctrina bei Thomas v. Aquin en Kirche und Überlieferung. Festgabe J. R. Geiselmann* (FRIES-BETZ), Freiburg, 1960, p. 170-210.

<sup>82</sup> Summa I, q. 1, a. 2. La mejor introducción a este tema la constituyen los trabajos de R. GAGNEBET, *La Théologie de S. Thomas, science aristotélicienne de Dieu*, en *Act. P. Ac. R. S. Thom.*, XI, 1945, p. 219 s. y sobre todo *De natura theologia eiusque methodo sec. S. Thomam*, Roma, 1950 (mimeografiado).

<sup>83</sup> Cf. SANTO TOMÁS, *In Post. Anal I*, lect. 17-20.

<sup>84</sup> Cf. SAN ALBERTO MAGNO, *In Topic. I*, tract. 4, cap. 8 y 11.

<sup>85</sup> SANTO TOMÁS, Summa I, q. 1, a. 1 (cf. I, II, q. 62, a. 3; II, II, q. 1, a. 1; *ib.*, a. 6, 1m.; a. 7 y 8 c.; *ib.*, q. 2, a. 5, etc.)

<sup>86</sup> Para Santo Tomás la *doctrina sagrada* (*Sacra Doctrina*) revelada en la Escritura y propuesta por la Iglesia contiene *no sólo misterios* que exceden a la sola razón, sino también verdades religiosas (de Deo) y morales, de suyo accesibles a la razón, pero que de hecho, sin ayuda de la revelación serían accesibles a pocos, tras largo tiempo y no sin mezcla de errores. Como tales verdades constituyen el analogado indispensable para entender los misterios, son pues necesarias a la salvación, y por lo mismo, su conocimiento por vía de revelación se vuelve *moralmente* necesario. (Leer atentamente Summa I, q. 1, a. 1 c). De hecho sabemos que la Escritura está plagada de máximas de sabiduría humana y de sentido común. No hay que confundir *præambula ad articulos* de S. Tomás y de gran parte de los escolásticos del s. XIII (G. DE AUXERRE, S. BONAVENTURA) con los *præambula ad actum fidei* de S. ALBERTO MAGNO y la escolástica posterior. Para esto, ver G. DE BROGLIE, *La vraie notion thomiste des præambula fidei*, Greg. 34, 1953, p. 341-389; A. LANG, *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*, Freiburg-Basel-Wien, 1962 p. 94-109.

<sup>87</sup> ...singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractatur: sed introducuntur tum in exemplum vitæ sicut in scientiis moralibus; tum etiam ad declarandam auctoritatem vivorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra Scriptura seu doctrina (Summa I, q. 1, a. 2 ad 2m; cf. II.

los *articuli* que proyectan su luz paradójica<sup>88</sup> sobre el resto de la doctrina revelada, y a los cuales puede ser reducido todo lo revelado, ya sea por vía analógica y dialéctica (*præambula ad articulos*: personajes y sucesos de la historia santa), ya sea por vía científica y sistemática (*consequentia ad articulos*)<sup>89</sup>.

De esta manera podremos explicarnos cómo la intencionalidad de la virtud de la fe se resuelve en los *articuli* como en su objeto propio y directo:

En el objeto de cualquier virtud hay que mirar dos cosas: lo que es el objeto propio y directo (*per se*) necesario en todos actos de esa virtud; lo que con relación a esa razón objetiva desempeña una función accidental o derivada (*per accidens sive consequenter*); así como al objeto propio de la fortaleza pertenece el enfrentar el peligro de muerte y el atacar de esta manera al enemigo, en razón del bien común: pero el ponerse armaduras y el herir con la espada en una guerra justa, y cosas semejantes, todo eso se reduce sí al objeto de la fortaleza, pero accidentalmente. Así, pues, el que el acto virtuoso sea determinado al objeto propio y directo, es de necesidad de precepto como lo es el mismo acto de virtud; pero el que el acto virtuoso sea determinado a lo que es *accidental* y *secundario* con respecto al objeto propio de la virtud, eso no cae bajo necesidad de precepto *sino en determinado lugar y tiempo*. Ahora bien, el objeto propio y directo de la fe es aquello por lo que el hombre se vuelve bienaventurado... , en cambio, son *accidentales* y *secundarios* con respecto al objeto de fe todas aquellas cosas divinamente reveladas en la Escritura, como el que Abraham haya tenido dos hijos... Por lo tanto, en cuanto al primer género de dogmas, que son los artículos de la fe, el hombre está obligado a creerlos *explícitamente*, por el mismo hecho de que está obligado a creer. Pero en cuanto a los otros dogmas no está obligado a creer *explícitamente*, sino sólo *implícitamente*, o en su *disposición de ánimo* en cuanto está dispuesto a creer todo lo que contiene la divina Escritura; pero esto debe creerlo *explícitamente sólo cuando le conste que se contiene en la doctrina de fe*. (Summa II, II q., a. 5 corp.)

II, q. 1, a. 6 ad 1m, supra citado). Estas ideas han de ser completadas con la doctrina expuesta en la Summa I, q. 1, a. 9-10: La Sacra Doctrina no nos es presentada en forma silogística solamente sino en forma de ejemplo (art. 9) y en forma tipológica (art. 10). Ella equilibra el arte de la distinción y del silogismo con el arte de la analogía. Sobre el sentido *espiritual* en S. Tomás, cf. M.-D. MAILHOT, *La pensée de S. Thomas sur le sens spirituel*, R. Thom., 59 (1959), p. 613 s. Sobre el sentido *espiritual* en los medievales, H. DE LUBAC, *Exegese medievale, les quatre sens de l'Écriture*, coll. Théologie, n. 41-42, 3 vol., Paris, 1959-1960. Ver especialmente el segundo volumen.

<sup>88</sup> Los *articuli* juegan en la doctrina de fe la función de principios, no en razón de su mayor evidencia a la luz de la razón, sino precisamente en razón de su inevidencia especial. Cf. II, II, q. 1 a. 6 c supra citado. Pero su inevidencia temporal se resolverá en la visión beatífica, en la *scientia Dei et beatorum*, Summa I, q. 1, a. 2 c. y parall.

<sup>89</sup> In symbolo igitur apostolico omnia principalia et propria continentur, alia vero ut antecedentia et consequentia tantum. Unde Albertus M., Bonaventura, immo etiam S. Thomas (licet sub alio respectu) quaerunt, ad quosdam articulos alia doctrinae fidei "reducantur" ut v.g. doctrina de Eucharistia. Ubi notandum est *consequentias vel corollaria* secundum sententias scholasticorum non ita in articulis contineri ac si per se solam rationes ex eis deduci possint... S. Thomas similem quandam distinctionem tenet; licet *eam minus expresse proponat*... (R. SCHULTES, o. c., p. 73-74). El *vocablo* usado por S. Tomás en las Sentencias (III, d. 24, a. 2, s. 2; d. 25, q. 2, a. 2, s. 1) desaparece en la Suma. Pero la *idea* es retenida en II, II, q. 1, a. 8 ad 2m, 3m, 6m.

Notemos ante todo que son objeto *indirecto* de fe, no sólo las verdades que juegan una función accidental (*per accidens*) como los *præambula*<sup>90</sup> y los personajes y sucesos singulares de la historia santa<sup>91</sup>, sino también las que juegan una función derivada (*consequenter, secundario*) como los *consequentia ad articulos*<sup>92</sup>. Sólo los *articuli* son aquí llamados objeto directo de fe. Por tanto, *todo lo demás no va a ser objeto de fe sino en la medida en que se perciba su conexión con los "articuli", ya sea por vía de estudio (pertractatio), ya sea por decisión autoritaria (determinatio):*

... a la fe pertenece algo de dos maneras. *Directamente*, como aquellas cosas que nos fueron *principalmente* reveladas, p. e., que Dios es uno y Trino, que el Hijo de Dios se encarnó, etc. Opinar, pues, falsamente de estas cosas implica *ipso facto* herejía, especialmente cuando lo hacemos con pertinacia. *Indirectamente*, pertenecen a la fe aquellas cosas cuya negación implica algo contrario a la fe: como si dijéramos que Samuel no fue hijo de Elcana: de allí se seguiría que la Escritura divina es falsa. Sobre esto podemos tener una opinión falsa sin peligro de herejía *antes* de que se investigue (*consideretur*) o se defina (*determinetur*) que se sigue algo contrario a la fe: especialmente cuando hay pertinacia. Pero si la cosa se aclara (*manifestum*) y especialmente si es definida por la Iglesia... no podemos equivocarnos allí sin incurrir en herejía... De esta manera algunos opinaron falsamente acerca de las Nociones (trinitarias) sin querer sostener algo contrario a la fe... (Summa, I, q. 32, a. 4 c.)<sup>93</sup>

Así, pues, toda *verdad de fe, propuesta* en la Escritura, *determinada* por la Iglesia o aun *investigada o aclarada* por el teólogo, *no cae bajo el asentimiento de la virtud de fe, sino en cuanto que se halla en conexión*

<sup>90</sup> "...præcedentia ad fidem, quorum non est fides nisi per accidens" 3 Sent. d. 24, a. 2, sol. 2; cf. Summa II, II, q. 1, a. 5 c, 3m.

<sup>91</sup> Además del texto que comentamos, cf. II, II, q. 1, a. 6, ad 1m.

<sup>92</sup> Cf. II, II, q. 1, a. 8 ad 2m, 3m, 6m. La Eucaristía (ejemplo clásico de *consequens articulum*.) como sacramento y como milagro, es aquí presentada como dogma derivado. Otro tanto podríamos decir v. g. de muchos dogmas mariológicos: no son objeto de fe sino indirectamente, por su conexión con los *articuli*. Ellos aquí juegan el papel de regla y control objetivo.

<sup>93</sup> Como paralelos citemos a Summa II, II, q. 11, a. 2 y a I Sent. d. 33, q. 1, a. 5. Notemos bien que aquí se habla de conexión con los *articuli* y no con cualquier dogma propuesto por la Escritura o definido por la Iglesia. Para disipar dudas cotejemos nuestro texto con su paralelo de I Sent. (*de illis quæ expresse in articulis fidei continentur, quos scire omnes tenentur*). A. LANG ha hecho resaltar en una serie de trabajos el cambio de sentido que han experimentado de la Edad Media a nuestros días una serie de vocablos como *fides, hæresis, dogma, directe credendum*, etc. Desde los siglos XVII y XVIII se ha impuesto en la terminología antedicha una manera de ver las cosas para la cual sólo interesa delimitar en el campo objetivo de la fe el *grado de certeza* con el que consta que una verdad se halla propuesta por la revelación. Anteriormente se incluía en la *fides* todo lo que tenía que ver con el sentido cristiano y eclesial. Aun la división entre el *directe* y el *indirecte credendum* muestra que esta *fe* no era considerada tanto con relación a la lógica cuanto con relación a la salvación. Podremos deplorar este cambio nocional, pero esto no lo eliminaremos por nuestro desinterés. Podremos tener opiniones diversas: o retener más exactamente la delimitación del campo de la fe sólo en base a la norma lógica de la época moderna, o dar la preferencia al concepto medieval de fe, más amplio y más cercano a la vida que sigue subsistiendo en la conciencia del pueblo católico. *Fundamentaltheologie*, Bd. II, *Der Auftrag der Kirche*, München, 1954, p. 271-273 (cf. ib., p. 263, bibliografía con trabajos del mismo autor.)

con los articuli<sup>94</sup>. Hemos indicado ya que esa conexión no es necesariamente la del silogismo científico. Pero es *menester dejar sentado que los articuli juegan un papel de control, de regla, de forma especificante en todo objeto de fe*. No todo es indeterminado y material en el objeto de la fe.

Porque en su núcleo más íntimo, en la *substantia articularum*, encontramos a Aquel ante quien nuestras facultades y todo nuestro ser no pueden permanecer indiferentes. "Porque nos hiciste para Tí, Señor, y nuestro corazón está inquieto hasta que no descansa en Tí". (Agustín, *Confesiones*, I, 1). En el núcleo de la fe se nos descubre Aquel que es nuestra felicidad y salvación suprema; Aquel cuya Sabiduría ha preparado para quienes le aman "algo que ni ojo vio, ni oído oyó, ni entró jamás en la mente del hombre" (I Cor. 2, 7ss.). Un misterio único y múltiple a la vez que el creyente trata de descubrir a través del *multifariam multisque modis* de los autores inspirados y de la revelación definitiva del Hijo (Heb. 1,1).

Agreguemos que esta manera de enfocar las cosas supone una mentalidad distinta de la que solemos tener cuando tanto católicos como protestantes, abordamos estos problemas, influidos por el nominalismo. Nos hemos habituado a no ver en las verdades de fe (ya sea las propuestas en las escrituras como las definidas por la Iglesia) otra cosa que meros testimonios jurídicos, meras "auctoritates". No hemos subrayado debidamente que esos dogmas encierran una teología, ni que se inscriben en un sistema inteligible que los ilumina. Hemos separado demasiado dogma y teología, testimonio y Verdad, *auditus e intellectus fidei*. Hemos convertido a obispos y fieles en carismáticos puros y a los teólogos en racionalistas puros. No nos asombremos, pues, que tanto el protestantismo liberal como el modernismo católico, hayan sacado consecuencias funestas: los dogmas cristianos son bloques inasimilables sin sentido para la inteligencia, la auténtica fe cristiana es puro sentimiento religioso. Si las cosas no son tan simples, entonces, lo que funda nuestra fe no es un mero testimonio externo autoritario, sino el *testimonium Veritatis Prima*. No es una pura *auctoritas*, sino sólo aquella que encierra una teología: la teología de los Apóstoles llenos del

<sup>94</sup> Todavía a comienzos del siglo XIV se conservaba el sentido *stricto* del vocablo *articulus fidei*, como puede verse por este texto de GUY DE BAISSO (†1313): "... et ita papa potest facere novos articulos fidei; quod verum est in una acceptione huius vocabuli *fidei articulus* id est tale, quod credi oporteat, (...) Nota tamen quod *stricte* appellantur articuli hoc nomine *illi soli qui in symbolo apostolorum continentur*... O este texto que el Papa Juan XXII obligó a suscribir al canonista Jesselin de Casagne: Potest etiam articulum fidei facere (papa) si sumatur articulus *non proprie sed large*, pro illo quod credere oporteat, cum prius ex præcepto Ecclesiæ necessario credere non oporteat... Cf. CONGAR, *o. c.*, p. 272. Para la historia del vocablo en el siglo XIII, ver J. M. PARENT, *La notion de dogme au XIIIe. siècle*, en *Etudes d'hist. litt. et doctr. du XIIIe. siècle*, Paris-Ottawa, 1932, 1<sup>a</sup> serie, p. 141-143.

Espíritu Santo en Pentecostés, conservada y desarrollada en la Iglesia hasta el fin de los siglos.

Ésta es ante todo el criterio y la norma de fe... como lo fue para Santo Tomás en el siglo XIII. Indudablemente su vocabulario en lo que concierne al objeto de la fe suena a cosa difícil. Pero el pensamiento sigue siendo valadero e iluminador. Y es menester recuperarlo aunque sea a costa de erudición fastidiosa <sup>95</sup>.

(Continuad,

RICARDO FERRARA

<sup>95</sup> S'il est urgent, en dogmatique, de retourner aux sources, cela ne peut signifier un retour en arrière, sautant par-dessus le moyen âge jusqu'à l'antiquité et escamotant le passage par la scolastique. Ce serait dangereux et surtout irréel... Qu'on écarte donc, dans la diffusion du message, l'idiome exangue et aride... Mais de grace qu'on ne sacrifie pas inconsidérément l'aliment doctrinal... G. PHILIPS, *Deux tendances dans la théologie contemporaine*, NRT 85, 1963, p. 235. A una cierta teología *periodística* que hoy día se ha encargado de enfiar sus ataques a la escolástica, habría que advertirle la distinción que aquí hace G. PHILIPS entre teología *escolar*, característica de los *manuales* de dogmática y teología *escolástica*, o *especulativa*, *practicada siempre en la Iglesia y necesaria hoy más que nunca para una fe ilustrada* (ib., p. 234).