

LA EVOLUCION HOMOGENEA DEL DOGMA CATOLICO

*LA EVOLUCION HOMOGENEA
DEL DOGMA CATOLICO*

BIBLIOTECA

DE

AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA B. A. C., ESTA INTEGRADA EN EL AÑO 1952 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P., *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. GREGORIO ALASTRUEY, *Rector Magnífico.*

VOCAL: R. P. Dr. AURELIO YANGUAS, S. I., *Decano de la Facultad de Teología*; R. P. Dr. MARCELINO CABREROS, C. M. F., *Decano de la Facultad de Derecho*; R. P. Dr. Fr. JESÚS VALBUENA, O. P., *Decano de la Facultad de Filosofía*; R. P. Dr. Fr. ALBERTO COLUNGA, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura*; reverendo P. Dr. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica.*

SECRETARIO: M. I. Sr. Dr. LORENZO TURRADO, *Profesor.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. APARTADO 466

MADRID · MCMLII

LA EVOLUCION HOMOGENEA DEL DOGMA CATOLICO

POR EL

P. FRANCISCO MARIN-SOLA, O. P.

MAESTRO EN SAGRADA TEOLOGÍA Y PROFESOR DE DOGMA
EN LA UNIVERSIDAD DE FRIBURGO (SUIZA)

INTRODUCCIÓN GENERAL SOBRE EL AUTÒR,
LA OBRA Y LA «NUEVA TEOLOGÍA», DEL

P. EMILIO SAURAS, O. P.

REGENTE DE ESTUDIOS Y PROFESOR DE DOGMA EN EL ESTUDIO GENERAL DE
LA PROVINCIA DE ARAGÓN Y EN EL SEMINARIO METROPOLITANO DE VALENCIA

BIBLIOTECA DE AU-
TORES CRISTIANOS

MADRID · MCMLII

BIBLIOTECA DE TO-
MISTAS ESPAÑOLES

(Vol. 14)

VALENCIA · MCMLII

NIHIL. OBSTAT :
DR. ANDRÉS DE LUCAS,
Censor.

IMPRIMI POTEST :
Fr. MANUEL FORTEA, O. P.,
Prov. de Aragón.

IMPRIMATUR :
† JOSÉ MARÍA,
Ob. aux. y Vic. gral.
Madrid, 3 de mayo 1952.

INDICE GENERAL

| | Págs. |
|--|------------|
| INTRODUCCIÓN GENERAL | 3 |
| I. El P. Marín-Sola y su obra | 12 |
| II. «La evolución homogénea del dogma católico»... .. | 35 |
| III. El actual problema teológico y «La evolución homogénea del dogma católico» | 56 |
| IV. Características de esta edición | 126 |
| INTRODUCCIÓN | 133 |
| CAPITULO I.—Las diversas especies y grados de evolución | 146 |
| SECCIÓN I.—La evolución en general | 146 |
| SECCIÓN II.—Los tres grados de evolución doctrinal | 150 |
| SECCIÓN III.—La evolución en los diversos géneros de ciencias | 156 |
| SECCIÓN IV.—La evolución mediante el raciocinio o paso de la esencia a sus propiedades | 160 |
| SECCIÓN V.—La evolución mediante el raciocinio o paso de la causa a sus efectos | 166 |
| CAPITULO II.—La evolución del dogma y la virtualidad implícita del dato revelado | 169 |
| SECCIÓN I.—El punto de partida de la evolución dogmática | 169 |
| SECCIÓN II.—Origen histórico de la confusión moderna sobre la verdadera virtualidad revelada | 176 |
| SECCIÓN III.—Clasificación de las diversas teorías católicas sobre esta materia... .. | 203 |
| SECCIÓN IV.—La virtualidad físico-conexiva no es verdadera virtualidad revelada ni teológica | 210 |
| SECCIÓN V.—La verdadera virtualidad revelada y teológica es la virtualidad implícita o metafísico-inclusiva | 231 |
| SECCIÓN VI.—La virtualidad metafísico-inclusiva es realmente homogénea con el dato revelado | 245 |

| | Págs. |
|---|------------|
| SECCIÓN VII.—Dos concepciones opuestas sobre la virtualidad revelada o sagrada teología | 255 |
| CAPITULO III.—La evolución del dogma y la autoridad de la Iglesia | 259 |
| SECCIÓN I.—La virtualidad revelada antes de la definición de la Iglesia | 261 |
| SECCIÓN II.—La virtualidad revelada después de la definición de la Iglesia | 274 |
| SECCIÓN III.—El lugar orgánico de la autoridad de la Iglesia en nuestra fe divina | 282 |
| SECCIÓN IV.—Si la Iglesia convierte la revelación mediata o virtual en inmediata | 303 |
| SECCIÓN V.—La autoridad de la Iglesia comparada con la de Dios y la de los Apóstoles | 320 |
| SECCIÓN VI.—Dos funciones de la autoridad de la Iglesia respecto al depósito revelado | 324 |
| SECCIÓN VIII.—Si la evolución dogmática después de los Apóstoles es subjetiva u objetiva | 328 |
| SECCIÓN VII.—Si las definiciones de la Iglesia completan o perfeccionan el depósito | 333 |
| CAPITULO IV.—Las diferentes vías de la evolución del dogma | 338 |
| SECCIÓN I.—La evolución dogmática por vía especulativa | 338 |
| SECCIÓN II.—Ejemplos históricos de evolución dogmática por vía especulativa | 353 |
| SECCIÓN III.—Más ejemplos de lo mismo | 369 |
| SECCIÓN IV.—Si cabe evolución dogmática por vía de asimilación | 386 |
| SECCIÓN V.—La evolución dogmática por vía afectiva o experimental | 395 |
| SECCIÓN VI.—Otras observaciones sobre la vía afectiva | 410 |
| SECCIÓN VII.—Las analogías o imágenes de la evolución dogmática | 425 |
| CAPITULO V.—La extensión de la evolución dogmática y refutación de la llamada fe eclesiástica | 431 |
| SECCIÓN I.—Origen y sentido de la moderna fe eclesiástica | 432 |
| SECCIÓN II.—La fe eclesiástica y las conclusiones teológicas | 448 |
| SECCIÓN III.—La fe eclesiástica y los hechos dogmáticos | 474 |
| SECCIÓN IV.—La fe eclesiástica y la canonización de los santos | 498 |

| | Págs. |
|---|---------|
| CAPITULO VI.—Solución de las objeciones contra la evolución del dogma | 529 |
| SECCIÓN I.—Objeciones contra la evolución dogmática en general | 530 |
| SECCIÓN II.—Más objeciones contra lo mismo | 553 |
| SECCIÓN III.—Objeciones contra la identificación de la extensión de la evolución del dogma con la extensión de la infalibilidad | 579 |
| SECCIÓN IV.—Objeciones contra una de las pruebas principales de la evolución del dogma | 605 |
| CAPITULO VII.—La evolución del dogma y la opinión tradicional | 627 |
| SECCIÓN I.—La opinión de los Santos Padres | 628 |
| SECCIÓN II.—La opinión de Santo Tomás | 634 |
| SECCIÓN III.—Desde Santo Tomás a Molina | 639 |
| SECCIÓN IV.—Desde Molina a nuestros días | 659 |
| SECCIÓN V.—La mente de Melchor Cano | 696 |
| SECCIÓN VI.—Respuesta a un estudio histórico | 721 |
| SECCIÓN VII.—Examen de una obra novísima | 755 |
| EPÍLOGO | 809 |
| INDICE ONOMÁSTICO | 813 |
| INDICE ANALÍTICO DE MATERIAS | 817 |

LA VOZ DE LA TRADICION

O Timothee, depositum custodi (S. PAULUS).

Depositum iuvenescens (S. IRENEUS).

Quodcumque igitur in hac Ecclesiae Dei agricultura fide Patrum satum est, hoc idem floreat ac maturescat, hoc idem proficiat ac perficiatur (S. VINCENTIUS LIRINENSIS).

Ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Uno modo directe... Alio modo indirecte et secundario, sicut ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli... Et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides.

Idem iudicium est de his et de illis, quia ad unum sequitur alterum.

Quia quaedam continentur in fide Ecclesiae sicut conclusiones in principiis.

Quia qui dicit unum, dicit quodammodo multa: et haec sunt quae praecedunt articulum et quae consequuntur ad ipsum.

Et quantum ad hoc potest quotidie fides explicari, et per studium Sanctorum magis ac magis explicata est (S. THOMAS).

Ad illud quod opponitur quod multa sunt credenda, quae in articulis non continentur, dicendum quod verum est... de consequentibus, sicut multa alia quae de ipsis articulis elicit S. Scriptura et doctrina theologica, sicut Christum a sua conceptione habuisse plenitudinem gratiae, et consimilia (S. BOAVENTURA).

Nihil est asserendum de veritate fidei, nisi quod traditur in Scriptura, vel ab universali declaratur Ecclesia, vel ex altero istorum sic tradito vel declarato necessario et evidenter sequitur (DUNS SCOTUS).

Duae sunt viae quibus decerni potest religioni christianae quid credendum sit... Nec refert, in S. Scriptura et aliis, an aliquid sit revelatum explicite—ut creatio mundi, Incarnatio Verbi et alia huiusmodi—an implicite, ut sunt omnia quorum opposita non possunt sustineri cum veritate S. Scripturae et aliorum quae certa fide tenemus, nisi quod ingenio, labore, ratione et intellectu opus est, ut manifestentur haec, quae implicite dicuntur contineri, esse necessario connexa illis in quibus contineri dicuntur (CARDINALIS CAIETANUS).

R O D U C C I O N G E N E R A L

INTRODUCCION GENERAL

Uno de los muchos errores del modernismo consistía en la afirmación de que el dogma católico *no conserva siempre el mismo sentido*. El contenido dogmático no está sujeto a la invariabilidad de los datos objetivamente revelados por Dios, sino más bien a la contingencia de los factores psicológicos y religiosos de los hombres. Los dogmas son cosas tan contingentes y mudables como las condiciones subjetivas del hombre que los admite. Y como estas condiciones evolucionan y cambian frecuentemente, sin que en las evoluciones y cambios haya continuidad substantiva y homogénea, sucede que los dogmas pueden cambiar de contenido substancial y que las fórmulas dogmáticas pueden tener, en el curso de los tiempos, sentidos completamente diversos y aun opuestos.

Estas enseñanzas fueron condenadas por Pío X en la encíclica *Pascendi dominici gregis*, de 8 de septiembre de 1907¹. Y en el *Juramento antimodernista*, prescrito por el propio Pío X, se dice: "Fidei doctrinam ab Apostolis per orthodoxos Patres eodem sensu eademque semper sententia ad nos usque transmissam, sincere recipio: ideoque prorsus reiicio haereticum commentum *evolutionis dogmaticum, ab uno in alium sensum transeuntium*"².

La condenación pontificia se refiere a la *evolución* del dogma *de un sentido en otro*; pero por un fenómeno muy explicable de reacción llegó a tomarse como sospechoso el mismo término de *evolución*. No negaba Pío X que el dogma evolucionara, sino que evolucionara perdiendo su primitivo sentido revelado; en otros términos, que fuera sujeto de evolución *transformista*. Sin embargo, las mentes estaban bien preparadas para identificar los términos de *evolucionismo* y *transformismo*, porque la ciencia y la teología los venían utilizando como sinónimos; la ciencia, porque consideraba la evolución a través de concepciones darwinianas;

¹ *Acta Sanctae Sedis*, 40 (1907), 593 ss.

² *Juramentum antimodernisticum*: "Acta Apostolicae Sedis", 2 (1910), 669-672; DENZINGER, 2, 145.

la teología, porque la consideraba a través de concepciones modernistas³.

No es, pues, extraño que los teólogos sintieran serio temor de utilizar el término. En este ambiente de errores modernistas recién condenados, cuando la palabra *evolución* se miraba con verdadero recelo, empieza a escribir el P. Marín-Sola sus artículos en *La Ciencia Tomista* sobre la *homogeneidad de la doctrina católica*⁴. La *homogeneidad* tenía que resultar particularmente atractiva en aquellas circunstancias a los estudiosos de la teología; no resultaba tanto el uso del término *evolución*, que el autor de los artículos juzgaba compatible con la inmutabilidad del dogma revelado.

A pesar del recelo con que se recibieron los primeros artículos, fueron abriéndose paso. Se iba viendo que el dogma podía *evolucionar* sin peligro de *transformarse* ni de *cambiar de sentido*; que la evolución es una cualidad inherente a las cosas vivas y progresivas, y que debía existir dentro del depósito revelado, so pena de afirmar que era un depósito inerte y muerto; y que, de hecho, la evolución dogmática existía, según enseñaban, de común acuerdo, la historia de los dogmas y la teología tradicional. El P. Marín-Sola probó todo esto ampliamente en los artículos, que luego unificó para lanzar al público su obra monumental *La evolución homogénea del dogma católico*. Otros autores habían usado ya la palabra en litigio y nuevos escritores empezaban a usarla. En esto coincidían con el P. Marín, aunque no todos coincidían en la extensión y amplitud que concedían al poder evolutivo de la doctrina revelada.

Los trabajos aparecidos en *La Ciencia Tomista* consagraron en el mundo teológico el nombre de su autor. Hasta entonces era conocido solamente en el círculo reducido de sus cátedras de Manila, de Avila, de Rosaryville; desde entonces empezó a ser conocido en todo el mundo. Y no tardó en imponerse como una personalidad excepcional por la visión clara que tenía de los problemas, por la profundidad

³ "Es posible que a ciertos lectores más piadosos que ilustrados les suene mal el título mismo de *Evolución homogénea del dogma católico* que hemos dado a nuestra obra. Desde que Darwin empleó la frase de *Evolución de las especies* para significar el transformismo de unas especies en otras, y mucho más desde que el herético modernismo aplicó esa doctrina transformista al dogma católico, ciertos teólogos excesivamente tímidos miran con desconfianza el nombre mismo de evolución, como si toda evolución fuese necesariamente transformista y no hubiese evolución alguna homogénea; o como si toda evolución, aun la homogénea, fuese incompatible con el origen divino e inmutabilidad substancial del dogma católico" (P. MARÍN-SOLA, *La evolución homogénea del dogma católico* [Valencia 1923], int., n. 1).

⁴ *La homogeneidad de la doctrina católica*, serie de artículos empezada por el P. MARÍN-SOLA en el n. 9 de "La Ciencia Tomista", correspondiente a los meses de julio-agosto de 1911, y terminada en el n. 77, correspondiente a los meses de septiembre-octubre de 1922.

de sus conocimientos teológicos, por la limpidez de sus exposiciones, por su dialéctica irrefragable y por el sentido renovador, sin abandono de las trayectorias tradicionales, con que afrontaba y resolvía las cuestiones más vivas de la teología.

La evolución homogénea del dogma católico fué saludada entre nosotros como obra maestra, digna de los grandes teólogos del siglo de oro⁵, hasta el extremo de que hace falta saltar al siglo XVI y tomar la obra inmortal de Melchor Cano, *De locis theologicis*, para encontrar otra similar a la del P. Marín⁶. Y aun hubo quien llevó sus entusiasmos más lejos y aseguró que en la cuestión del progreso dogmático sólo encontraba dos obras de valor inapreciable: la del Liricense, en el siglo V, y la del P. Marín-Sola⁷.

La crítica extranjera no se mostró menos entusiasta de la obra y de quien la escribió. Más adelante nos haremos eco detallado de algunos juicios de eminentes teólogos y de elevadas jerarquías eclesiásticas.

Cuando hagamos la semblanza científica del autor de *La evolución*, pondremos de relieve el acierto que tenía en la proposición de sus doctrinas. Sabía ser muy oportuno. Es cierto que *la verdad* es eterna, y de siempre; pero no lo es menos que hay verdades que en determinadas épocas carecen de trascendencia. No deja de tener parte de verdad la acusación que se hace a ciertos filósofos y teólogos de que *viven muy en el pasado*, y esto no porque expongan doctrinas pasadas, pues las verdades fundamentales de la filosofía y del dogma son de *siempre*, sino porque no saben proyectar sobre los problemas *actuales* las verdades y las doctrinas que, al ser de siempre, son también *de hoy*.

El P. Marín-Sola tenía el don de la *oportunidad*. Sabía dar vida y actualidad a las cuestiones teológicas: unas veces, porque proyectaba su luz sobre problemas ya planteados, como en el caso de *La evolución homogénea del dogma católico*; otras, porque tenía suficiente vigor mental para *replantear* los problemas, de suerte que su simple replanteamiento era suficiente para darles viva actualidad, como su-

⁵ Cf. p. ej., lo que escribe el catedrático de Dogma del seminario de Madrid, D. CEBALDONIO LEÓN HERRANZ, en *Revista Eclesiástica*, julio-septiembre de 1932, p. 415.

⁶ Son muchos los lectores de la obra que han emitido esta apreciación. La recogen, v. gr., el teólogo que hace la reseña en *El Correo de Tortosa*, 5 de abril de 1924, y el del *Boletín Oficial del Arzobispado de Valencia*, marzo de 1924.

⁷ El ilustre profesor de Teología del Colegio Máximo de Oña, P. ALFONSO MARÍA ELORRIAGA, escribía al P. Marín-Sola en abril de 1929: "Yo sólo dos obras hallo que sobre la evolución del dogma tengan para el teólogo un valor incomparable, la del Liricense y la de V. R.; y como obra científica y teológica la hallo única y sin par a la de V. R.". Así se expresaba el profesor de Oña, a pesar de pensar, en puntos de detalle, de manera distinta a como pensaba el P. Marín, según manifestó en varios artículos de *Estudios Eclesiásticos*.

cedió con los artículos "El sistema tomista sobre la moción divina", publicados en *La Ciencia Tomista*⁸. Su voz nunca estuvo en desacuerdo con su tiempo: vibraba al unísono con él cuando se apoderaba de los problemas que el mundo planteaba a la teología y los resolvía, o hacía que el mundo teológico vibrara ante lo que él proponía.

La aparición de *La evolución homogénea del dogma católico* fué oportunísima. El término *evolución* estaba en manos modernistas, que usaban y abusaban de él a placer, esgrimiéndolo contra la verdad dogmática de la inmutabilidad de la doctrina católica. Vió el P. Marín que podría servir de dicho término para exponer el carácter progresivo del dogma sin que quedara en entredicho su inmutabilidad, y se decidió a arrebatarse al modernismo una palabra que en aquellas calendas, como en las actuales, tenía gran poder de sugestión, poniéndola al servicio de la verdad⁹.

Pero no se preocupa solamente de palabras y de términos; su preocupación llegaba a los conceptos y a las cosas con ellos expresadas. La Iglesia tenía planteada la cuestión de la inmutabilidad y del progreso del dogma, cuestión resuelta por el modernismo de manera heterodoxa y por la moderna teología de manera ortodoxa, pero insuficiente. Y el P. Marín se enfrentó con ella para resolverla, proyectando sobre la misma la luz de los tradicionales principios teológicos y filosóficos. Pensaba él que tenían estos principios virtualidad suficiente para encauzar de manera ortodoxa las tendencias *progresivas* y *vitalistas* de la hora en que escribía; tendencias reales, legítimas, de las que, sin embargo, se había apoderado el modernismo, haciéndolas derivar por demeritos completamente heterodoxos.

Para él la auténtica *conclusión teológica*, la que está contenida en los principios de la teología, *que son revelados*, con una continencia *virtual inclusiva*, está también revelada, y, por lo tanto, puede ser definida como doctrina de fe, y puede, en consecuencia, llegar a ser dogma. El dogma, pues, está sujeto a progreso y evolución. Por tratarse de una continencia *inclusiva*, la verdad contenida, que nosotros deducimos o *concluimos* cuando sacamos la *conclusión* teológica y que el Papa puede convertir en dogma cuando define,

⁸ *El sistema tomista sobre la moción divina*: "La Ciencia Tomista", julio-agosto de 1925. *Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina*, enero-febrero de 1926. *Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina*, mayo-junio de 1927.

⁹ "En cuestión de nombres, como en cuestión de ideas, siempre que encierran un fondo de verdad y sean aprovechables para la defensa y explicación del depósito revelado, creemos que la mejor conducta es la aconsejada y practicada por San Agustín, esto es, arrebatárselos de las manos del enemigo y, después de purificados de toda falsa inteligencia, hacerlos servir a la causa de la verdad integral de la religión católica" (*La evolución*, intr. n. 1).

es verdad *homogénea* con el dato revelado o con los principios de donde se saca. Hay, pues, evolución y progreso, pero no hay transformación ni cambio.

Tal viene a ser la conclusión de la obra del P. Marín, obra en la que manifiesta hasta qué punto es sensible a las preocupaciones de su tiempo para darles un cauce legítimo y ortodoxo. Nuevos datos comprueban esto: el modernismo esgrimía la *historia de los dogmas* para abonar sus explicaciones transformistas, y el autor de *La evolución homogénea* apela también a la misma historia para hacer ver cómo el dogma ha evolucionado y crecido por vía de *continencia virtual* y cómo, por lo tanto, su evolución es homogénea y no cambia el sentido de los principios revelados ¹⁰.

El modernismo, asimismo, ponía de relieve el carácter *psicológico* o *vitalista* del desarrollo dogmático. De este carácter psicológico, como de la historia de los dogmas, partía para enseñar que éstos cambian de sentido. El P. Marín apela también al carácter psicológico o vital del conocimiento de lo sobrenatural para explicar el desarrollo de las verdades dogmáticas, y hace ver magistralmente cómo este desarrollo, impulsado por el soplo divino de las virtudes teológicas y de los dones del Espíritu Santo, conduce necesariamente, si es legítimo, a conclusiones homogéneas con el principio vital, o divino, o sobrenatural, de donde parte ¹¹.

Repetimos que tuvo el don de la oportunidad: en la elección de un tema, planteado a la teología y a la Iglesia por el modernismo; en la utilización de las armas que se esgrimían contra una solución ortodoxa (historia, psicología, vida), haciendo ver que eran las que *tradicionalmente condujeron siempre* a soluciones ortodoxas; y en la utilización, por último, del propio término *evolución*, que ejercía un poder tan sugestionador y que era susceptible de ser utilizado en sentido legítimo y tradicional. Con ello aplicó de modo magistral al problema del desarrollo dogmático el consejo que nos da San Agustín, y que él recuerda oportunamente: "*Philosophi autem qui vocantur, si quae forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum fovendam non sunt, sed ab eis, tamquam ab iniuriosis, possessio-ribus in usum nostrum vindicanda*" ¹². Arrebató a los moder-

¹⁰ En las sec. 2.^a y 3.^a del c. 4 de esta obra, estudia el autor diez dogmas a cuya definición llegó la Iglesia por un auténtico proceso de *continencia virtual inclusiva*.

¹¹ En el c. 4 de *La evolución* hace un estudio especial de la vía *afectiva* y del valor que tiene en el desarrollo dogmático. En la ed. española de Valencia ocupa este estudio toda la sec. 5.^a del indicado c. 4. La francesa amplía considerablemente el estudio, que ocupa dos secciones.

¹² *De Doctrina Christiana*, l. 2, c. 40: PL 54, 65. El P. Marín recuerda ya en la primera página de su obra este consejo de San Agustín, y toda ella no es otra cosa más que una utilización constante del mismo.

nistas una palabra de fácil poder sugestionador, que ellos utilizaban indebida y torcidamente, y les arrebató también las armas de la historia y de la experiencia psicológica de lo religioso, con las que intentaban llegar a conclusiones indebidas, siendo así que son armas con las que se confirma y corrobora el desarrollo doctrinal en sentido ortodoxo.

La obra que hoy reedita la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS no ha perdido actualidad, a pesar de los años que han pasado desde que se hicieron las dos ediciones anteriores. El modernismo pasó, pero la cuestión del desarrollo dogmático está candente todavía hoy. Hoy se plantea el mismo problema, y aunque quienes no comulgan con los principios de la teología tradicional y quienes manifiestan claramente su antipatía por la escolástica no le den la solución que le daba el modernismo, no le dan tampoco la solución que exigen la inmutabilidad de los principios racionales de la filosofía y las verdades dogmáticas, por una parte, y la capacidad progresiva de los mismos, por otra. La llamada *nueva teología*¹³ ha replanteado de nuevo la cuestión de cómo las verdades dogmáticas *se han de acomodar* a la mentalidad *cambiante* de los hombres. En el fondo, esto es lo que hoy se discute, para resolver lo cual han recibido ya los teólogos firmes y claras orientaciones de la Santa Sede. En repetidas alocuciones aludió Pío XII al asunto¹⁴, y acaba de publicar también una encíclica, en la que, repitiendo en substancia las orientaciones que ya había dado, señala concretamente con sus nombres algunos excesos en los que se ha incurrido y que es necesario enmendar¹⁵.

Cualquier solución que se dé al problema debe dejar a salvo la inmutabilidad de las verdades de la fe. "Quod Immutabile est nemo turbet et moveat. Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, de *nova theologia* quae cum universis volventibus rebus, una volvatur, semper itura, nunquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur.

¹³ En vista del sentido peyorativo que ha adquirido la expresión de *nueva teología*, algunos representantes de la misma se sienten molestos ante la calificación de *nueva* que se atribuye a la teología que ellos representan. Es cierto, sin embargo, que han usado y abusado de expresiones como éstas: la teología escolástica es hoy *caduca*, la teología de Santo Tomás está *pasada*, etc. Y contra lo pasado y lo caduco proponen lo nuevo, lo actual, lo de hoy. El Papa ha aludido varias veces a la *teología nueva*, diciendo que hay en ella desviaciones peligrosas. En el texto aducimos sus palabras, de las que nos haremos eco con mayor amplitud en la tercera parte de la introducción.

¹⁴ Alocución pronunciada a la 29 Congregación General de los Padres de la Compañía de Jesús, el día 17 de septiembre de 1946 (*Acta Apostolicae Sedis*, 38 [1946], 381-385).

Alocución pronunciada al capítulo general de la Orden de Predicadores el día 22 de septiembre de 1946 (*Acta Apostolicae Sedis*, 38 [1946], 385-389).

¹⁵ Encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950 (*Acta Apostolicae Sedis*, 42 [1950], 561-578).

quid fiet de nunquam immutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate?"¹⁶. Y debe dejar a salvo también la capacidad de la filosofía racional para explicar el progreso dogmático sin poner en peligro semejante inmutabilidad. "Nunc vero agitur de ipsis philosophiae perennis et theologiae fundamentis, quae quaelibet ratio et disciplina, re ac nomine catholica aestimanda, agnoscit et veretur... agitur de veris a Deo patefactis, an nempe mentis acies ea certis notionibus penetrare atque ex eis ulteriora colligere possit. Paucis dicimus: de hac re quaeritur, an videlicet quod Sectus. Thomas aedificavit, ultra et supra quodlibet tempus una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae cultores suppeditaverant, solida rupe immutatur, perpetuo vigeat et valeat, catholicae fidei apositum efficacia praesidio etiam nunc tueatur, novis quoque theologiae et philosophiae progressibus securo usui et moderamini sit. Id sane Ecclesia asserit"¹⁷.

El problema actual, pues, no es otro más que el de compaginar la inmutabilidad de las verdades de fe con el progreso de la misma, que puede desarrollarse mediante las nociones firmes y sólidas de la filosofía perenne o tradicional. Cualquier solución que se dé poniendo en entredicho la inmutabilidad del dogma, conduce a una explicación transformista del mismo, y la Iglesia no puede admitirla.

Este problema actual, tan clara y descarnadamente expuesto por Su Santidad, es el que el P. Marín propone y resuelve en su obra. Parece que se están leyendo las palabras de Pío XII acabadas de transcribir sobre la inmutabilidad de la doctrina católica, sobre la utilización de las nociones filosóficas en su desarrollo y sobre la necesidad de que este desarrollo efectuado mediante las nociones filosóficas no obstaculice la invariabilidad del dogma; en otras palabras, parece que se está leyendo el planteamiento del actual problema, el llamado problema de la *teología nueva*, que preconiza la necesidad de utilizar las nuevas filosofías para explicar y desarrollar el dogma; parece, repetimos, que se está leyendo esto cuando se lee este pasaje de la introducción que el P. Marín-Sola escribió para su obra el año 1923:

"Ante la vista de cualquiera que estudie sin prejuicio la historia de la Iglesia católica y de su doctrina, se destacan con evidencia dos hechos.

El primer hecho es que la doctrina católica, aun en su parte estrictamente dogmática, ha crecido o se ha desarro-

¹⁶ Alocución del día 17 de septiembre de 1946 (*Acta Apostolicae Sedis*, 38 [1946], 384-385).

¹⁷ Alocución del 22 de septiembre de 1946 (*Acta Apostolicae Sedis*, 38 [1946], 387).

llado, y en una escala grandísima, desde el tiempo de los Apóstoles hasta nuestros días. Para verlo no hay sino comparar sobre cualquier punto doctrinal los sencillos enunciados bíblicos con las complicadas definiciones de los últimos Concilios Ecuménicos; comparar el símbolo apostólico o primitivo con el símbolo llamado de San Atanasio o con la profesión de fe de Pío IV; comparar cualquier documento de los Papas primitivos con el *Syllabus*, de Pío IX, o con la encíclica *Pascendi*, de Pío X; comparar cualquier catequesis o número de catequesis de los Santos Padres con uno de los catequismos de nuestros días.

El segundo hecho patente es que en ese crecimiento han tenido gran intervención o influencia las diversas filosofías o civilizaciones humanas, en especial la filosofía griega en la Edad Patrística y la filosofía escolástica en la Edad Media y Moderna. Esa influencia se advierte en los escritos de los Santos Padres, que desarrollaron la doctrina primitiva; en las disputas y disquisiciones conciliares que precedieron a la definición de cada dogma, y aun en las mismas fórmulas dogmáticas, las cuales llevan la marca clara de las diversas épocas en que fueron definidas.

Esos dos hechos, que pueden explicarse de muy diferente manera, pero que no pueden negarse, han dado lugar al gravísimo problema siguiente: *Ese progreso o crecimiento de la doctrina católica, ¿es un progreso homogéneo o heterogéneo? ¿Constituye una simple evolución homogénea de lo que ya estaba implícitamente contenido en el dato primitivo o es una adición extrínseca o heterogénea, una verdadera evolución transformista?*"¹⁸

¿Quién no ve reflejados en estos dos interrogantes, puestos después de la constatación de los dos hechos que se acaban de recordar, el problema de la *nueva teología*, que es el de la adaptación del dogma a la mentalidad o a la filosofía actual, y el peligro de que la adaptación sea en perjuicio de la invariabilidad del propio dogma? Y ¿quién no ve en esos dos interrogantes también el problema que Pío XII plantea en las palabras que anteriormente citamos, y que manda se resuelva dejando intacta la indicada invariabilidad?

Con lo cual queda justificado el hecho de que la BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, empeñada en dar siempre a sus lectores una lectura *sólida y oportuna* que les oriente en las grandes cuestiones de la doctrina y de la moral católicas, se haya decidido a presentar esta tercera edición de la monumental obra del ilustre dominico, profesor de Dogma de la Universidad de Friburgo, P. Francisco Marín-Sola.

¹⁸ *La evolución homogénea*, intr., nn. 5-6.

La introducción que se nos ha encargado escribir tendrá cuatro apartados:

- I. *El P. Marín-Sola y su obra.*
- II. *“La evolución homogénea del dogma católico”.*
- III. *El actual problema teológico y “La evolución homogénea”.*
- IV. *Características de esta edición.*

El P. Francisco Marín-Sola vivió cincuenta y nueve años. Se dedicó durante toda su vida al estudio, a la enseñanza y a la producción literaria. Pero no fué una dedicación tranquila y sosegada. Su valía excepcional fué, aunque parezca paradójico, el gran enemigo de su tranquilidad y de su sosiego científicos. Porque valía es por lo que se tenía que acudir frecuentemente a él para que resolviera una necesidad acuciante y perentoria. Esto hizo que, a pesar de haberse dedicado durante más de treinta años a la enseñanza, tuviera que cambiar con mucha frecuencia de centro docente. El período más largo fué el de Friburgo, donde explicó dogma durante ocho años consecutivos.

Vamos a diseñar a grandes rasgos su biografía en este apartado, que dividiremos en cuatro partes:

1. Datos biográficos.
2. Su personalidad científica.
3. Sus escritos.
4. Su fisonomía moral.

1. DATOS BIOGRÁFICOS

Nació en Carcar, pueblo de la provincia de Navarra y de la diócesis de Pamplona, el día 22 de noviembre de 1873. Contaba apenas trece años cuando se presentó en el noviciado que la provincia dominicana de Filipinas tenía en

¹⁹ Las notas biográficas que damos a continuación están tomadas de las fuentes siguientes:

1.^a *Actas del capítulo provincial de la provincia del Santísimo Rosario, de Filipinas, celebrado en Manila el año 1934.*

2.^a *Ensayo de bibliografía de los religiosos de la provincia del Santísimo Rosario, de Filipinas*, obra manuscrita, en seis tomos, conservada en el Archivo Provincial de la provincia de Filipinas.

Debemos a la amabilidad del P. JESÚS GAYO la copia de todo lo que referente al P. Marín se contiene en dicha obra. En la utilización de los datos daremos en cada caso la referencia de la página de la copia que nos transmitió el indicado P. Gayo.

3.^a Datos biográficos manuscritos que nos envió el P. GREGORIO ARNAIZ, compañero del P. Marín desde el año de noviciado.

Ocaña (Toledo). No pudo tomar el hábito religioso por no tener aún la edad canónica, pero como sus conocimientos clásicos eran ya perfectos y su inteligencia parecía precoz, no hubo inconveniente en que, en espera de la vestición, estudiara el primer curso de filosofía juntamente con los profesos.

Cumplidos los quince años, tomó el hábito de Santo Domingo, en el indicado convento de Ocaña, el día 9 de diciembre de 1888, y el 10 del mismo mes del año siguiente hizo la profesión simple. Una vez profeso, se dió de lleno al estudio de la filosofía, y aunque tenía aprobado el primer curso, que estudió en espera de la toma de hábito cuando tenía trece años, pidió él mismo repetirlo de nuevo, pues, aunque tan joven, apreciaba ya la importancia que tiene una primitiva y sólida cimentación de los conocimientos filosóficos.

Terminados los estudios de filosofía, pasó al convento de Santo Tomás de Avila, donde emitió sus votos perpetuos el día 10 de diciembre de 1892, e inició el mismo año los estudios teológicos. Una grave enfermedad le hizo ausentarse de Avila e ir al convento de Padrón (Galicia), donde se repuso, y volvió a Avila a completar el estudio de la teología.

En 1897, siendo todavía diácono, fué asignado a Manila. Los religiosos dominicos de la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas tienen su campo de actividades en el Extremo Oriente: China, Japón, Tonkín, Filipinas. Y allá fué el P. Marín apenas terminada la carrera eclesiástica. En septiembre de 1897 fué ordenado de sacerdote. Pero su salud se quebrantó nada más llegar a Manila, y por consejo de los médicos tuvo que trasladarse a la provincia de Cagayán en los primeros días de 1898. La insurrección tagala le sorprendió en el pueblo de Amulung; cayó prisionero de los insurrectos en Enrile, donde se había refugiado, y estuvo en su poder dieciséis meses. El día 1 de enero de 1900 volvió, libre ya, a Manila.

Entonces empieza su vida docente, que no interrumpió hasta la muerte. El indicado año de 1900 empezó a enseñar en el colegio de segunda enseñanza de San Juan de Letrán (Manila) matemáticas, álgebra y geometría. Al año siguiente hizo el examen de lector en sagrada teología en la Universidad de Santo Tomás, siendo aprobado tras brillantísimos ejercicios. Siguió su carrera docente en Letrán, y en 1902 entró a formar parte de la redacción del periódico *Libertas*, publicando desde entonces varias series de artículos, alguna de las cuales llamó poderosamente la atención, como veremos más adelante.

Tras el aprendizaje en la enseñanza secundaria de Le-

trán, fué llamado, en 1904, a formar parte del claustro de la Universidad de Santo Tomás, encargándose de una cátedra de filosofía. Sus dotes de pedagogo eran excepcionales, y se consideró que sería más útil emplearlas en beneficio de los profesos dominicos que se formaban en España para luego ir al Oriente, que en beneficio de los nativos que estudiaban en la Universidad de Manila.

No es extraño, pues, que a los dos años, en 1906, viniera a España y se encargara en el Estudio General de Avila de explicar Lugares Teológicos y Sagrada Escritura. Eran los días álgidos del modernismo, y el P. Marín estaba dedicado enteramente al estudio de los Lugares Teológicos. En aquellos días, pues, empezó a perfilarse en su mente, sin cuerpo aún completamente definido, la obra monumental que más tarde tendría que escribir. El modernismo, que atacaba, y la obra de Melchor Cano, en la que encontraba armas de defensa, son dos elementos que no se deben echar en olvido cuando se trate de la génesis de *La evolución homogénea*.

En Avila estuvo solamente dos años, pues en 1908 le vemos de nuevo en Manila. Su formación eclesiástica había terminado y había empezado ya a rendir fruto. Pero le faltaba un requisito formalista. La Orden le había graduado con el título de lector, pero el P. Marín estaba llamado a desempeñar el profesorado en universidades de renombre universal. Se pensó en que adquiriera la licencia y el doctorado en sagrada teología, y para ello volvió a Manila en 1908, donde se licenció y se doctoró. Nada más llegar le encargaron la dirección del periódico *Libertas*, de cuya redacción había formado ya parte durante su anterior estancia en la capital de Filipinas.

Vuelve a Avila para encargarse de la cátedra de teología en el Estudio General, en el que ya anteriormente había regentado la de Lugares Teológicos y Sagrada Escritura. Sucesía esto en 1910.

La provincia dominicana de Filipinas sintió la necesidad de que sus estudiantes se impusieran en inglés, a fin de facilitar la labor apostólica que debían llevar a cabo en Oriente. Y para ello determinó trasladar el Estudio General de Avila a Rosaryville (Estados Unidos). Y allá fué trasladado el P. Marín, quien antes de posesionarse de la cátedra de teología en Rosaryville permaneció dos años en la Universidad de Notre Dame, perfeccionándose en inglés y explicando filosofía.

Desde 1913 hasta 1918 explicó teología en Rosaryville. El arzobispo de Nueva Orleans le nombró consultor del arzobispado, adquiriendo muy pronto en toda Norteamérica renombre de gran teólogo y canonista, por la solidez y acierto que presidían los informes que el arzobispado de Nueva Orleans

mandaba a la delegación apostólica de Wáshington y a Roma. Formó parte, como secretario, de la Junta establecida en la provincia eclesiástica de Nueva Orleáns para examinar el espécimen del nuevo código. Sobre sus intervenciones en dicha Junta hablaremos más adelante.

En este tiempo fué nombrado también doctor *honoris causa* en derecho civil por la Universidad de Notre Dame. El rector, P. Cavanagh, le mandó la comunicación, diciéndole que con ello deseaba honrarle por el recuerdo imborrable que había dejado en la Universidad durante su profesorado y por los grandes méritos que enaltecían su persona.

En 1919 se abre una nueva etapa en la vida del P. Marín. Muerto el P. Norberto del Prado, y vacante la cátedra de teología dogmática en la Universidad de Friburgo (Suiza), fue llamado para regentarla. De su labor docente en Friburgo y de la estimación en que era tenido por todos hablaremos cuando diseñemos su personalidad científica. Siendo profesor allí continuó la publicación de sus artículos sobre la *Evolución del dogma*, artículos que en 1923 publicó en la obra cuya tercera edición presentamos hoy. Empezó a publicar también desde Friburgo en *La Ciencia Tomista* otra serie de artículos acerca de *El sistema tomista sobre la moción divina*. Sobre este tema dejó manuscrita una obra, cuyo título es *Concordia tomista entre la moción divina y la libertad creada*.

En Friburgo permaneció ocho años, desde 1919 hasta 1927. En este año, con la salud quebrantada, tuvo que retirarse al convento de Ocaña, donde en su juventud había recibido el hábito de Santo Domingo. Algo restablecido, vuelve, en 1929, a Manila, para terminar su vida enseñando teología en la misma Universidad donde ya de joven había dado sus primeros frutos.

Murió el día 5 de junio de 1932, a la edad de cincuenta y nueve años. La muerte le sorprendió en plena actividad, en la doble actividad que llenó toda su vida: la de la palabra y la de la pluma; en el desempeño de su cátedra de dogma y escribiendo su obra sobre la *Concordia tomista entre la moción divina y la libertad creada*.

2. SU PERSONALIDAD CIENTÍFICA

El P. Marín-Sola poseía una destacadísima personalidad científica, cuyas manifestaciones eran múltiples. Fué un gran *pensador*, y como tal, gran *investigador*. No se limitaba a oír y a leer; lo oído y lo leído no eran para él cosa útil hasta que no lo asimilaba. Nada decía ni escribía *si previamente no lo había comprendido*, en el sentido exacto de la pala-

bra. Lo que vale decir que sus conocimientos procedían siempre de una previa labor de reducción a los principios fundamentales de la teología y de la filosofía y de comparación con otras verdades con las que pudieran tener conexión y de las que pudieran recibir nueva iluminación o nueva confirmación. Investigaba la verdad en sus principios y en sus derivaciones. En este sentido, hemos dicho que por ser pensador era también investigador.

Fué también un gran *expositor* y un gran *pedagogo*. Parece que para él no había obstáculo entre la idea y la palabra. Veía los problemas con una claridad meridiana, y hacía por que esta claridad apareciera en sus exposiciones. Esta obsesión por que la claridad con que él percibía las cosas la tuvieran también los demás le inducía a repetir insistentemente los conceptos, ansioso de que lo que en la primera lectura pudo pasar desapercibido se apreciara en la segunda o en la tercera.

Fué, por último, un gran *polemista*. Le gustaba, por temperamento, contrastar sus ideas. Y como no lanzaba éstas al público hasta que no agotaba la comprensión de las mismas, le era agradable verse contradecido, pues generalmente había previsto y tenía bien guardados y defendidos los puntos que sus contradictores estimaban débiles o flacos.

Huía de la visión *corta* de las cosas, de la exposición *corta* de los problemas y de la solución *corta* de las dificultades. Como teólogo y como filósofo de nervio, prefería el estudio de las verdades a la luz de las causas superiores, al estudio de las mismas a la luz de las causas inferiores e inmediatas. Era, en una palabra, un verdadero *sabio*, si la sabiduría es "conocimiento por razones supremas".

1) *El pensador y el investigador*.—Hay dos clases de investigación y dos clases de investigadores: la investigación y el investigador que buscan *el dato* y la investigación y el investigador que buscan *la verdad*. Unos y otros buscan la verdad que llevan entre manos, pero los primeros quieren encontrarla en testimonios precedentes, mientras que los segundos la quieren encontrar en verdades precedentes. Los primeros forman el grupo de los dedicados a la llamada investigación *positiva*; los segundos, el de quienes se dedican a la investigación *racional*.

El P. Marín está clasificado entre los segundos. Ya hemos dicho que era un *pensador*. Lo testifican quienes fueron sus alumnos; lo testificamos quienes tuvimos el honor de poder tratarlo y conversar con él, y pueden testificarlo todos los lectores de sus obras. Era un teólogo y un filósofo *profundo*, que inquiría las raíces más escondidas de los problemas. Sus soluciones no suelen basarse en razones inmediatas y su-

perficiales, sino en razones últimas. Para ello hacía falta penetrar, comprender bien la virtualidad de los principios de la teología y de la filosofía, y en esta comprensión de las verdades básicas *encuentra* él solución a los problemas que en sus escritos se plantea. Es labor *investigadora* de pura ley.

Para ello poseía una mentalidad sintetizadora, que le hacía ver mucho en pocas ideas. La filosofía y la teología no eran para él ciencias en las que *se suman* verdades a verdades; eran más bien disciplinas en las que *se unen*, *se conectan*, *se explican* las verdades mutuamente, deduciéndose las unas de las otras.

Esto no quiere decir que el P. Marín dejara de ser investigador en el primer sentido; que tuviera descuidado el carácter *positivo* de la teología. Es verdaderamente abrumadora la erudición teológica que demuestra en sus escritos. Puede afirmarse sin peligro de rectificaciones que no hay teólogo que en los asuntos tratados por el Padre posea una erudición más universal. Prueba de ello es la presente obra, en la que se muestra conocedor de un asombroso número de teólogos de todas las escuelas. El capítulo 7 es, en este punto, definitivo.

El lector se halla perplejo ante el doble fenómeno que aprecia en los escritos del P. Marín-Sola: el de su poder analizador y penetrante de la verdad a la vez que sintetizador y resolutivo, por una parte, fenómeno que le clasifica entre los *investigadores-pensadores*, y el de su asombrosa erudición teológica, que le clasifica entre los *investigadores-positivos*. Nosotros creemos que era él primera y fundamentalmente un pensador, y que se hizo erudito por necesidad. Con ingenuidad confesaba en cierta ocasión que entendía perfectamente cuanto estudiaba²⁰; es un hecho que Dios le había dado una capacidad comprensiva, asimiladora, sintetizadora, muy fuera de lo común. Las fuentes fundamentales de sus conocimientos eran los escritos de Santo Tomás, que asimilaba con su potente capacidad. Encontraba después que los teólogos, sobre todo los modernos, aun los tomistas, no coincidían con lo que él había visto en el Santo. Y empezaba a estudiar en la tradición los problemas teológicos que ya había visto resueltos en el propio Santo Tomás.

Se daba al estudio de innumerables teólogos, y encontraba que, efectivamente, la línea del pensamiento tomista había sido desviada. Y se daba el caso curioso de que un teólogo especulativo, como era él, daba verdaderas lecciones de teología positiva y de historia de la teología. Así sucedió, por ejemplo, con el *virtual revelado*, de cuya trayectoria his-

²⁰ Declaración del P. GREGORIO ARNAIZ.

tórica nos hace en la presente obra un documentadísimo estudio; con la llamada *fe eclesiasivica*, sobre la que nace un estudio, también acabado, de carácter positivo (además de haberlo de carácter estrictamente doctrinal) en el capítulo 5. Y sucedió idéntico fenómeno en la cuestión de la concordia de la moción divina con la libertad creada. Más de *quince* *manus* *notas* tiene recogidas en los cuatro volúmenes que dejó manuscritos sobre el tema. Es la obra de erudición más asombrosa que se ha escrito sobre el asunto. Y su trabajo positivo le llevo a dar con la desviación del pensamiento puro de Santo Tomás aun dentro de la tradición tomista, desviación que oscureció y complicó notablemente el problema.

Repetimos que el P. Marín fué un auténtico investigador de la verdad en las dos modalidades de la investigación: un investigador especulativo, que busca la verdad de los problemas en los principios, y un investigador positivo, que busca la verdad en los datos de la tradición teológica.

Con esto queda de manifiesto el carácter *renovador* de su teología. Es cierto que problema que el P. Marín tomaba en sus manos era problema *renovado*. Era un auténtico revolucionario en el campo teológico; pero revolucionario en el mejor sentido de la palabra. No se contentaba con que le dieran la teología hecha; se la hacía él. Y no se la hacía con completa independencia; para hacerla tomaba siempre como guías seguros: las enseñanzas de la Iglesia, las enseñanzas de Santo Tomás, las enseñanzas de la *clásica* escuela *tomista*. Cuando *renovaba* o *revolucionaba* no *innovaba*. Toda innovación en la ciencia teológica es peligrosa; esta ciencia debe estudiarse con espíritu profundamente tradicional. La renovación suya suponía la vuelta a las ideas de la teología tradicional, cuando éstas habían sufrido un estancamiento o una desviación, y la puesta al día de dichas ideas.

El lector podrá encontrar en el presente libro ejemplos de lo que decimos; los encontrará también en otros escritos. Le recordaremos uno, el de la causalidad física de los sacramentos en el caso de la reviviscencia de los mismos. La reviviscencia constituye una seria y grave dificultad contra la causalidad física, dificultad que venía resolviéndose de manera ineficaz o inconveniente. El P. Marín parte del principio, inconcuso en el tomismo, de que el carácter bautismal es una potencia pasiva en la que se reciben los demás sacramentos, y toma este principio, hasta hoy no debidamente explotado, para proponer una nueva solución²¹, solución

²¹ *Proponitur nova solutio ad conciliandum causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviviscencia*, artículo publicado por el P. MARÍN en "Divus Thomas", de Friburgo, enero de 1925.

que resuelve todos los inconvenientes que presentaban las que hasta hoy venían proponiéndose.

La capacidad asimiladora del P. Marín era extraordinaria. Poseía un temperamento filosófico y teológico; pero no limitaba a este campo sus conocimientos. Tenía una formación humanista acabada; conocía bien las matemáticas, de las que fué profesor en el colegio de Letrán; estaba dotado de facilidad para las lenguas, hasta el extremo de que al medio año de vivir en Cagayán conocía ya a fondo la morfología y la estructura de la lengua ibanag y dialogaba perfectamente con los filipinos nativos, según testifican quienes convivieron con él ²².

Hemos recordado entre sus datos biográficos el de haber enseñado derecho canónico, el de haber sido consultor del arzobispado de Nueva Orleans, el de haber sido secretario de la comisión revisora del derecho canónico en la provincia eclesiástica del mismo nombre y el de haber sido distinguido con el título de doctor *honoris causa* en derecho civil por la Universidad de Notre Dame. No será inoportuna la cita de algunos datos más, que ponen de relieve su capacidad y competencia en el campo jurídico.

El arzobispo de Nueva Orleans Dr. Blenk utilizaba frecuentemente los servicios del P. Marín, y los informes del Padre eran leídos con sumo interés en la Delegación apostólica de Washington. Monseñor Bonzano, entonces delegado apostólico y más tarde cardenal, escribió al arzobispo diciéndole que "desde que existe esta Delegación apostólica de Washington no se han recibido informes tan profundos, metódicos y tan lógicamente ordenados como los que su señoría ha tenido la bondad de mandar a esta Delegación apostólica" ²³. El prelado de Nueva Orleans afirmaba que los informes de referencia se debían a la pluma del P. Marín.

Después que la comisión formada por Pío X para la nueva codificación del derecho canónico terminó su proyecto de código, se envió a todos los obispos, con el objeto de que enviaran a Roma las observaciones que estimaran oportunas. En la comisión que al efecto se nombró en la provincia eclesiástica de Nueva Orleans ocupó el P. Marín el cargo de secretario. El Padre propuso personalmente 76 innovaciones al proyecto. De ellas, 63 aparecieron incorporadas literalmente al código definitivo. Las enmiendas del P. Marín coincidieron, sin duda, con otras idénticas que debieron proponerse desde otras partes; pero lo cierto es que tal cual él las propuso están hoy en el derecho canónico.

Por todo esto se ve que sus facultades intelectivas no es-

²² P. M. VELASCO, *Ensayo bibliográfico*; en la copia que poseemos, p. 2.

²³ P. M. VELASCO, *Ensayo bibliográfico*, p. 4.

taban circunscritas a una sola disciplina. Eran excepcionales en toda clase de conocimientos; aunque de hecho tuvieron más oportunidad para manifestarse en el campo filosófico y teológico, en el que brillaron con luz particular.

2) *El expositor y el pedagogo.*—Hay grandes sabios, grandes pensadores, grandes investigadores, individuos de gran valía personal, que no cuentan con dotes suficientes para comunicar sus conocimientos ni para hacer que los demás participen de sus investigaciones. Son muy distintas las facultades de comprender y de exponer. Para lo primero se requiere capacidad intelectual; para lo segundo, además, capacidad de traducir en palabras y en escritos los conocimientos que se adquieren, y traducirlos no sólo con la claridad con que se poseen, sino, además, con la claridad que necesita quien debe de adquirirlos.

En el P. Marín no tiene límite la claridad de exposición. Parece no encontrar obstáculo entre la idea de la que se ha posesionado y la expresión adecuada a la mentalidad de sus lectores, con la que éstos deben penetrar en el conocimiento de dicha idea. La palabra justa, el ejemplo oportuno, la repetición insistente..., todo le favorece para hacerse entender de todos. Ya dijimos más arriba que, si algún defecto hay en él, es el de la insistencia y el de la repetición, o lo que es lo mismo, el exceso de diafanidad. Quien lea la presente obra se convencerá muy pronto por propia experiencia de la exactitud de lo que decimos.

Pero no sólo tiene el don de traducir de manera sumamente inteligible las verdades que posee y comprende; además sabe relacionarlas con otras verdades y otros problemas más claros y fundamentales de una manera tal, que el lector o el oyente prontamente aprecian la exactitud de lo que se les dice, pues lo ven a la luz de verdades que conocen bien.

Hay un dato que no podemos pasar en silencio, y que está muy relacionado con sus dotes pedagógicas: el de saber dar interés a los problemas que trata. Los problemas de que el P. Marín trataba eran seguidos con interés creciente, o porque lo tenían en sí o porque él sabía dárselo. Una cuestión o un problema que no despierta interés o inquietud, difícilmente se seguirá ni en el libro ni en la clase; y si no se sigue, es muy difícil que logre imponerse. El P. Marín conocía todo esto. De ahí que siempre eligiera para sus escritos problemas acuciantes o de actualidad; y si no lo eran que los propusiera él mismo de manera tal que despertaran en sus lectores u oyentes el interés que parecía dormido. En una palabra, si los problemas no eran actuales, los hacía él.

La evolución homogénea del dogma católico es un ejemplo

de lo primero. Más arriba dijimos ya algo sobre la actualidad del tema, sobre la desorientación que en torno a él había creado el modernismo, sobre la indebida utilización que los modernistas hacían de la historia de los dogmas y del carácter psicológico y afectivo de la verdad religiosa. Y dijimos también que el P. Marín se apoderó de una palabra de poder altamente sugestionador, *evolución*, y de unas armas mal esgrimidas, *la historia de los dogmas y la experiencia religiosa*, para utilizarlas en servicio y beneficio de la ortodoxia tal cual la entiende y explica la teología tradicional.

Otro ejemplo de lo mismo nos lo da la serie de artículos que con el título general de *Catolicismo y protestantismo* publicó en el periódico de Manila *Libertas* los años 1902-1903. Los artículos fueron veintidós²⁴. La oportunidad, inmejorable. Las islas Filipinas habían pasado del dominio español al americano apenas hacía dos años. Los protestantes empezaban a abrir capillas e iglesias en el archipiélago. Era necesario orientar a los católicos en esta coyuntura; y para eso escribió el P. Marín su larga serie de artículos. El estilo es periodístico y ágil, sin menoscabo de la solidez de su contenido. Forzosamente tendremos que volver sobre estos artículos más adelante, cuando hablemos de su carácter de polemista, porque la reacción que produjeron en el campo protestante merece glosa aparte.

Pero había casos en los que el interés no lo daban las circunstancias, sino que lo creaba él mismo. La teología está llena de problemas discutibles: problemas que en un tiempo apasionaron, pero que llegaron a languidecer, y lánguidos se presentan en las clases y en los libros. Quizá porque la historia teológica haya demostrado que no hay manera de resolverlos de modo enteramente satisfactorio. Uno de ellos es el de las relaciones entre la moción divina y la libertad creada. Si hay algún problema *de suyo* acuciante, es éste; y, sin embargo, parece anacrónico tratarlo con pasión y con ardor. Se han perdido en el camino de las disputas sobre la materia demasiadas energías, y se ha hecho demasiada poca luz en asunto tan misterioso. Esto induce a que quien escribe o quien estudia el problema no pueda disimular cierto aire escéptico sobre la eficacia de las soluciones que propone o le proponen. Por eso decíamos que parece algo anacrónico tratarlo con ardor y con pasión.

²⁴ He aquí los títulos de estos artículos: *El catolicismo y las sectas protestantes*, tres artículos; *Catolicismo y protestantismo. Iglesia luterana*, cuatro artículos; *Catolicismo y protestantismo: Iglesia reformada*, un artículo; *Catolicismo y protestantismo: Iglesia anglicana episcopal*, dos artículos; *Catolicismo y protestantismo: El movimiento de Oxford y su desenlace*, tres artículos; *Catolicismo y protestantismo: Puseísmo y ritualismo*, tres artículos; *Catolicismo y protestantismo: Estado actual de la Iglesia anglicana*, cuatro artículos; *Catolicismo y protestantismo: El anglicanismo y la Iglesia romana*, dos artículos.

Y, sin embargo, el P. Marín logró apasionar a los teólogos en torno a esta cuestión. Y esto, porque *renovó* su planteamiento y su solución. Los *renovó* en el sentido auténtico de la palabra, porque los despojó de muchos aditamentos que él estimaba accidentales, y que inducían a obscurecerlos, y los redujo a la simplicidad con que salieron de la mente y de la pluma de Santo Tomás. Esto causó sorpresa en todos los campos, en el tomista y en los no tomistas. Y sucedió que un problema que en tiempos pasados apasionó vivamente a los teólogos, y que hoy languidecía, cobró de nuevo su antiguo interés. Aunque no tuvieran otro mérito los artículos publicados en *La Ciencia Tomista* bajo el título de "El sistema tomista sobre la moción divina"²⁵, bastaría para justificarlos el de haber revivido el interés por un problema teológico de envergadura que parecía mortecino, y el de haberlo revivido sin salirse de los cánones de la ortodoxia católica ni de la ortodoxia tomista.

Otro ejemplo de esto lo tenemos en su trabajo sobre la causalidad física de los sacramentos y la reviviscencia. También era un problema vivo e interesante por su contenido, pero que languidecía en las páginas de los libros y en las aulas. El lo reavivó al *renovar*lo en un trabajo publicado sobre la materia en *Divus Thomas*, de Friburgo²⁶.

El interés que despertaban sus escritos dan el índice del interés que despertaban sus lecciones. Todavía se recuerdan las maravillosas explicaciones de su cátedra de Friburgo. Los misterios más sublimes de la teología y del dogma adquirían en sus explicaciones una luz atrayente y fascinadora. Ejercía el Padre un poder fascinador sobre sus alumnos. Poseía para ello claridad de exposición, elocuencia vibrante, simpatía personal. "Fué—dice su compañero y biógrafo P. Velasco—caudillo de las juventudes católicas de estudiantes de la Universidad de Friburgo, y en su persona pareció revivir el espíritu de Francisco de Vitoria²⁷." *La Liberté*, de Friburgo, hacía de él esta semblanza: "El P. Marín añadía a una ciencia teológica tan vasta como profunda todas las cualidades necesarias para hacer que la enseñanza sea atrayente y eficaz: claridad y lógica en la exposición, originalidad y seguridad en la expresión, dominio, ardor y elocuencia en la palabra, con un espíritu amplio y marcadamente abierto, al que no era ajeno nada de cuanto es humano y moderno en las múltiples manifestaciones de la vida intelectual"²⁸.

²⁵ Publicados en julio-agosto de 1925, enero-febrero de 1926 y mayo-junio de 1926.

²⁶ *Divus Thomas* de Friburgo, enero de 1925.

²⁷ P. M. VELASCO, *Ensayo bibliográfico*; en nuestra copia: p. 6.

²⁸ *La Liberté* (Friburgo), 17 de junio de 1932.

3) *El polemista.*—El P. Marín no era un espíritu cerrado. Le gustaba *contrastar* sus ideas. Por eso, antes de escribir una obra la publicaba por entregas en artículos monográficos, que iban apareciendo en diversas revistas científicas. De este modo podía apreciar las reacciones que sus doctrinas producían en los teólogos; respondía a sus observaciones y dificultades, y así, al publicarse después, la obra salía ya bien defendida. Este es el procedimiento que siguió con *La evolución homogénea del dogma católico*, y éste empezó a seguir con su obra póstuma, todavía inédita, *Concordia tomista entre la moción divina y la libertad creada*.

Dios le había dotado con buenas cualidades de polemista. La primera, la comprensión de las verdades que exponía. Ya hemos dicho que no se decidía a escribir hasta que no creía dominar completamente la materia de que escribía, hasta que la reducía a los principios inconcusos de la teología y del tomismo, hasta que apreciaba su conexión con otras verdades teológicas y tomistas. Esto hacía que estuviera bien dispuesto a la lucha, pues preveía cualquier ataque, y tenía los puntos, al parecer débiles, bien guardados. No le hubiera sido posible esto si se hubiera limitado a un conocimiento *no comprensivo* de los problemas de que escribió, o si se hubiera satisfecho con conocerlos por razones inmediatas y superficiales, desconociendo su conexión con razones más universales y con otros problemas afines.

Además de este *dominio de la materia*, que es imprescindible al buen polemista, poseía el P. Marín otra cualidad: la de *dominar fácilmente el alcance de la dificultad que se le proponía*. Ya hemos recordado su confesión, de que "entendía cuanto estudiaba". También entendía lo que se le objetaba. Con lo que le era fácil hacer el contraste entre lo por él propuesto y las dificultades que le oponían. Generalmente se trataba de dificultades *ya resueltas* en la simple proposición y explicación de sus doctrinas. Dijimos ya que antes de proponerlas las reducía a los principios inconcusos de la teología y del tomismo, y las relacionaba con otras doctrinas afines. La dificultad, en general, procedía de no tener en cuenta alguna de estas reducciones o relaciones.

Hemos de añadir otro detalle. Su afán *comprensivo*, que le llevaba a no hablar de nada sin que previamente *lo dominara*, y que le inducía a dominar también el contenido de las dificultades, le impulsaba asimismo *a no dejar en éstas ningún cabo suelto*, viniera o no viniera con oportunidad. Materialmente *desmenuzaba* las palabras y los conceptos de su objetante.

Para confirmar cuanto llevamos dicho, puede el lector leer todo el capítulo 6 y las dos últimas secciones del 7 de la obra que tiene entre manos. Verá cómo el P. Marín ana-

liza con una detención minuciosa cada una de las objeciones que le proponen. La descompone y va respondiendo con calma y con firmeza a cada una de sus partes, a las no pertinentes y a las pertinentes. Y verá asimismo cómo con mucha frecuencia la parte pertinente de las dificultades se resuelve con la llamada de atención o con el recuerdo de algún principio o algún detalle de su exposición, que el objetante ha manifestado ignorar o no ha advertido.

Dijimos hace unos momentos que tenía temperamento de polemista. Era un luchador. La polémica le encantaba; no la huía nunca, antes bien, la buscaba. Quizá en esto pecara por exceso, como pecó también, según indicamos más arriba, por el exceso de *afán de claridad*, que le hizo incurrir en demasiadas repeticiones. Creemos que su espíritu luchador le perjudicó no poco; con más tranquilidad y más calma hubiera podido terminar obras que dejó sin publicar. Su deseo de contrastar sus opiniones y de polemizar le restó tiempo y sosiego para terminar la construcción del edificio científico que intentaba.

Pero el espíritu de lucha era innato en él, que era una auténtica figura del vigor navarro; vigor que gusta manifestarse en la pelea. Nunca supo desprenderse de él.

Nunca su espíritu luchador tuvo el menor asomo de apereza. Era caritativo y elegante por naturaleza y por virtud. El vigor lo dejaba para las doctrinas, para defender las que le parecían verdaderas y para oponerse a las que estimaba falsas. Para las personas con quienes tenía que discutir guardaba siempre la máxima consideración y la máxima exquisitez. Jamás salió de su pluma una palabra dura o fuerte que pudiera herir a sus opositores. El lector puede observarlo por sí mismo en la presente obra. Nosotros nos reservamos darle más confirmaciones en el apartado que dedicaremos a diseñar su fisonomía moral.

4) *Tres testimonios excepcionales.*—Cualquier lector puede ver por sí mismo cómo era la fisonomía intelectual del P. Marín. Está muy reflejada en sus escritos, y muy particularmente en esta obra. Cuando la lea apreciará personalmente la exactitud de los juicios que hemos hecho. Pero queremos ahora recordarle tres, de entre los muchos que sobre su persona y su obra se emitieron. Tienen un valor excepcional por la cualidad de quienes los hacen. El primero es del maestro general de la Orden de Predicadores; el segundo, de la provincia dominicana de Filipinas, de la que era hijo, y en la que desarrolló durante muchos años su labor docente; el tercero de la Universidad de Friburgo, cuya cátedra de dogma ocupó desde 1919 hasta 1927.

El Rvmo. P. Theissling, maestro general de la Orden, giró visita canónica a Friburgo en el año 1920. Hacía un año que el P. Marín desempeñaba su cátedra de dogma, en la que había sucedido al P. Norberto del Prado. La fama del P. Norberto era grande, y su producción teológica, numerosa y clásica. Después que el Padre General oyó a los miembros de la Facultad de Teología y a los alumnos, se expresó sobre la doctrina y sobre la pedagogía del P. Marín del modo siguiente: "Quoad soliditatem doctrinae aequas P. Norbertum, et quoad modum docendi superas eum"²⁹.

El cronista de la provincia de Filipinas hace en su crónica oficial el siguiente elogio: "Era el P. Francisco Marín un espíritu prócer de inteligencia y de corazón. Entendimiento profundo, intuitivamente comprensivo, analítico y sintético a la vez, y de un equilibrio mental objetivo que admiraba a todos los que se acercaban a consultarle. Las materias que estudiaba las dominaba a fondo hasta llegar a la raíz de las cuestiones y sus derivaciones a los grandes problemas que con ellas se relacionaban. De ahí el dominio de las claves fundamentales en los asuntos que trataba: el punto de partida que tomaba para iluminar el desarrollo de los problemas, objeto de su estudio; el orden, claridad y lógica impecable con que los desenvolvía; la serenidad y el poder discursivo con que se apoderaba de la mente de sus discípulos en todas las cátedras que regentó, lo mismo en el colegio de Letrán y Universidad de Manila que en España, América y Suiza. Tenía su palabra un poder sugestivo asombroso, que subyugaba en la enseñanza, cuyo recuerdo eterno perdurará siempre en sus carísimos discípulos.

De ahí el entusiasmo y amor febril que en su corazón despertaba, el amor intenso y afectivo que engendraba hacia su persona, como profesor, y la correspondencia fiel e inviolable de él para con ellos. Realizábase de la más excelente manera la compenetración de un gran maestro que sabía enseñar, con la vivísima ansia del discípulo de aprender la sabiduría que admiraba en su maestro, que se derramaba en su espíritu, cual purísimo manantial rico y abundoso en sus luminosas lecciones.

Fué también, por sus condiciones de organizador y orador elocuente, caudillo de las juventudes católicas de estudiantes de la Universidad de Friburgo, y en su persona pareció revivir el espíritu de Francisco de Vitoria. Tal fué la nueva vida que comunicó a los que se sentaban al pie de su inmortal cátedra; el espíritu de estudio y de investigación filosófico-teológica que engendró en todos; la renovación de los grandes problemas que agitaron a las escuelas antiguas

²⁹ P. M. VELASCO. *Ensayo bibliográfico*, p. 7.

y agitan a las modernas, presentándolos con soberana originalidad, con soluciones geniales que cortan el nudo gordiano de las dificultades a los grandes problemas teológicos”³⁰.

Y para terminar, véase el elogio que hace de él la Universidad de Friburgo: “El P. Marín-Sola fué profesor de teología dogmática en nuestra Universidad desde otoño de 1918. En esta cátedra importante había brillado ya otro español, su inmediato predecesor, el inolvidable P. Norberto del Prado. El P. Marín-Sola desempeñó su cátedra con una brillantez y un éxito difíciles de superar. A una ciencia teológica tan vasta como profunda unía todas las cualidades que hacen la enseñanza atrayente y eficaz: claridad y lógica en la exposición, originalidad y seguridad en la expresión, dominio, ardor y elocuencia en la palabra, y una amplitud de espíritu marcadamente abierto, al que no era extraño nada de cuanto es humano y moderno en las múltiples manifestaciones de la vida intelectual.

Su entendimiento, audazmente personal, renovaba todas las cuestiones que trataba. La inspiración profundamente religiosa de su alma sacerdotal daba siempre una nota sensible a sus lecciones. Sus clases eran el encanto de los oyentes, que cada día más numerosos y más entusiastas se agolpaban al pie de su cátedra. No es, pues, extraño que fuera unánime y profundo el sentimiento de todos cuando se supo, en el verano de 1927, que circunstancias imperiosas le llamaban a España.

Poseía temperamento de polemista... y era también un orador de singular poder...”³¹.

La coincidencia de todos los juicios es exacta. El P. Marín era un intelectual auténtico: pensador, expositor, polemista, de espíritu abierto, muy humano. Fué un gran teólogo. Escritor profundo y formador de teólogos y de escritores.

3. SU PRODUCCIÓN LITERARIA

La producción literaria del P. Marín Sola es múltiple, como múltiple fué su actividad profesional. Desde el año 1900 hasta el de 1932, en que murió, se dedicó de lleno a la enseñanza. De estos treinta y dos años, veintidós a la enseñanza de la teología en Avila, Manila, Rosaryville y Friburgo. En Avila, tres años, del 1906 al 1908 y el 1911; en Manila, cinco, a saber: del 1908 al 1910 y del 1929 al 1932; en Rosaryville, seis, desde 1913 hasta 1919, y en Friburgo, ocho, desde 1919 hasta 1927. El total de los años que se dedicó a la enseñanza de teología es el de veintidós.

³⁰ *Ibid.*, pp. 8-9.

³¹ *La Liberté* (Friburgo), 17 de junio de 1932.

En Manila simultaneó su docencia con el oficio de redactor del periódico *Liberias*. Era esto en los años 1902-1906, cuando enseñaba matemáticas en el colegio de Letran y filosofía en la Universidad. Más tarde, del año 1908 al 1910, siendo ya profesor de teología, fué nombrado director de dicho periódico.

Sus veintidós años de enseñanza de teología y sus seis años de periodista fueron muy fecundos en escritos. Vamos a reseñar aquí sus principales trabajos periodísticos y todos los que escribió de carácter teológico³²:

1. *El catolicismo y las sectas protestantes*.—Tres artículos en el periódico *Liberias*, de Manila (1902).
2. *Catolicismo y protestantismo. Iglesia luterana*.—Cuatro artículos en íd. (1902).
3. *Catolicismo y protestantismo. Iglesia reformada. Un artículo* en íd. (1902).
4. *Catolicismo y protestantismo. Iglesia anglicana episcopal*.—Dos artículos en íd. (1902).
5. *Catolicismo y protestantismo. El movimiento de Oxford y su desentace*.—Tres artículos en íd. (1902).
6. *Catolicismo y protestantismo. Puseísmo y ruualismo*.—Tres artículos en íd. (1902).
7. *Catolicismo y protestantismo. Estado actual de la Iglesia anglicana*.—Cuatro artículos en íd. (1903).
8. *Catolicismo y protestantismo. El anglicanismo y la Iglesia romana*.—Dos artículos en íd. (1903).
9. *La evolución homogénea del dogma católico*.—Un volumen en 4.º mayor, de 600 páginas, publicado por la Biblioteca de Tomistas Españoles en Valencia el año 1923.

Esta obra se había publicado anteriormente, en artículos monográficos, en las revistas *La Ciencia Tomista* y *Revue Thomiste*.

10. *L'évolution homogène du dogme catholique*.—Dos volúmenes en 4.º. Vol. 1, 535 páginas; v. 2, 375 páginas (Friburgo, Suiza, 1924).

Es la traducción francesa de la obra anterior. El autor aumentó la obra con nuevas notas en casi

³² Además de los escritos que reseñamos en el texto, tiene otros muchos, principalmente periodísticos. Los escribió durante los cuatro años que fué redactor y los dos que fué director de *Libertas*.

El propio P. Marín tenía coleccionados sus artículos de *Libertas* en 22 cuadernos. Se trata de editoriales, trabajos apologeticos y de controversia con los protestantes, aglipayanos y otros sectarios.

Publicó además: *Santo Domingo de Guzmán y las misiones de infieles*: "Misiones Dominicanas", agosto de 1921.

Panegirico de Santo Tomás de Aquino, predicado ante los catedráticos de la Universidad de Madrid el 15 de marzo de 1908 y publicado en Avila el mismo año.

- todas las secciones, añadiendo una sección totalmente nueva, la VI del c. IV.
11. *Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam Sacramentorum cum eorum reviviscentia.*—DIVUS THOMAS, jan. 1925, pp. 49-63 (Friburgo 1925).
 12. *El sistema tomista sobre la moción divina.*—LA CIENCIA TOMISTA, julio-agosto de 1925, pp. 5-55.
 13. *Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina.*—LA CIENCIA TOMISTA, enero-febrero de 1926, pp. 5-74.
 14. *Nuevas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina.*—LA CIENCIA TOMISTA, mayo-junio de 1926, pp. 321-397.
 15. *Concordia tomista entre la moción divina y la libertad creada.*—Obra inédita de 4 vols. en folio.—V. 1, 1,039 páginas de texto y XLIX de índices; v. 2, 643 y XXI; v. 3, 612 y LXXXI; v. 4, 616 y LXXXV.

4. FISONOMÍA MORAL DEL P. MARÍN-SOLA

La fisonomía moral del P. Marín-Sola tenía rasgos verdaderamente atractivos y ejemplares, tanto en el aspecto *religioso* como en el aspecto *humano*. Se hizo amable a Dios y se hizo también amable a los hombres.

1) *Lo religioso en el P. Marín.*—Poseía el Padre un espíritu profunda y sólidamente religioso. Muchas veces hemos repetido que su carácter no era nada superficial; no lo era tampoco su piedad. Muy ocupado en el pensamiento y en el estudio de las verdades dogmáticas, no se contentaba con un conocimiento meramente *especulativo* de las mismas. Nadie como él supo exponer el valor afectivo y performativo del dogma católico, asunto al que dedicó dos secciones en *La evolución*. Penetraba en el conocimiento de los dogmas y encontraba el camino fácil para convertirlos en fuente de vida espiritual y divina.

De ahí que poseyera una piedad tan sólida, una piedad *dogmática*. Fácilmente convertía sus estudios de teología en auténticas elevaciones dogmáticas de la más pura vena mística. Alguna vez se aprecia esto en sus escritos, y se apreciaba frecuentemente en sus conversaciones. Y lo traducía en cualquier manifestación exterior de su vida. Somos testigos presenciales de algunas de estas elevaciones hechas para nosotros, cuando éramos estudiantes; y podemos dar testimonio también de la exactitud con que traducía en su vida exterior la contemplación divina, de la que internamente estaba tan lleno.

A esta piedad profunda y sencilla a la vez unía una humildad no menos profunda y sencilla. Parece que, dado su temperamento renovador, revolucionario, polemico, en el terreno doctrinal, temperamento del que hemos hablado más arriba, debía ser en el terreno moral un espíritu alborotado. Nada más lejos de la verdad. El P. Marín era ejemplarmente humilde y ejemplarmente sencillo.

Es explicable el afán entrañable con que defendía sus doctrinas. Le había costado muchas vigiliias y muchos trabajos construir sus síntesis doctrinales; y había pasado no menos vigiliias y no menos trabajos para encontrar la raíz *tradicional* de lo que enseñaba. Dijimos en otro lugar que sus trabajos, tan renovadores y revolucionarios, tenían siempre hondo fundamento *doctrinal y positivo*. Con acierto o sin él, de ello ahora no nos ocupamos, lo cierto es que nadie puede negar que las obras del P. Marín poseen sólida base de principios y sólida base de tradición, y que él da pruebas de haber pensado mucho y de haber leído mucho también. Por eso decíamos que era explicable el celo entrañable con que defendía lo que tanto le había costado.

Pues bien, sus largas vigiliias y sus intensos trabajos, toda una vida de dedicación y de estudio, y el fruto de este estudio y de esta dedicación, eran cosa a la que estaba dispuesto a *renunciar* ante un solo texto de Santo Tomás en el que el Santo afirmara claramente lo contrario. Es cierto que la autoridad de Santo Tomás es muy grande; pero es muy grande también el sacrificio que supone la renuncia al fruto de toda una vida de pensar, repensar, construir e investigar, la renuncia a toda una construcción científica que ha costado tantos años, la renuncia a *quince mil* testimonios recogidos en la tradición teológica, la renuncia a lo que supone toda una vida de intenso trabajo, por un sólo testimonio del Doctor Angélico. Quince mil textos tiene el P. Marín recogidos en su obra sobre la *Concordia tomista entre la moción divina y la libertad creada*. Y, no obstante, escribe: "Todo teólogo que no esté conforme con algunos aspectos relativamente nuevos que esperamos exponer en estos artículos, tiene un camino muy llano y muy corto para convencernos. Sin necesidad de largos razonamientos en contra, muéstranos un solo texto de Santo Tomás en que se diga claramente lo contrario, y esté seguro de nuestra rectificación" ³³.

³³ Esta sumisión del P. Marín a la autoridad doctrinal de Santo Tomás no era servil. No se trata de una fe *ciega* en la autoridad del Angélico, ni de una renuncia total al propio pensamiento. Algunas veces le oímos decir que esta fe y esta dócil sumisión mental a las doctrinas del Aquitanense las fundaba *en la propia experiencia*. Había experimentado muchas veces cómo las afirmaciones del Santo estaban bien afincadas en los principios de la razón y de la revelación, y esto hacía que tirara más de lo que en él leía que de lo que él mismo investigaba.

Siempre dió pruebas de gran fidelidad a las enseñanzas de Santo Tomás. Cuando

Ejemplos como éste, de humildad y de modestia, abundan en su vida. Siendo estudiante, intervino en cierta ocasión brillantísimamente, arguyendo contra un catedrático, en una conclusión pública; el catedrático se vió completamente cercado por el joven estudiante. Y testifican sus discípulos que jamás le oyeron nacer en las conversaciones la menor alusión a lo que acababa de ocurrir³⁴. Los exámenes que hizo de rector fueron brillantísimos, en vista de lo cual quiso el rector de la Universidad de Manila, que presidia dichos exámenes, que se graduara de licenciado y de doctor sobre la marcha, proposición a la que el P. Marín se resistió, por no llamar la atención, ya que esto estaba fuera de costumbre. Cuando se le propuso para maestro en Sagrada Teología, siendo ya catedrático en Friburgo, no consintió en aceptar el magisterio si no se lo daban también a otro compañero suyo de cátedra cuyos méritos eran muy inferiores a los suyos, indicando con ello que aceptaba el grado de maestro no a título *personal*, sino para dignificar la cátedra.

El espíritu renovador con que estudiaba y proponía las cuestiones teológicas que explicaba en la cátedra o en el libro le produjo no pocas pruebas y sinsabores. Las reacciones que sus artículos producían en quienes no pensaban como él eran naturales; pero el Padre era muy sensible y le afectaban mucho. Sin embargo, jamás se le oyó una palabra de recriminación. Su epistolario íntimo es una prueba fehaciente de su humildad y de su espíritu religioso. Y los hechos demostraron siempre estar conformes con las palabras que en sus cartas escribía.

2) *Lo humano en el P. Marín.*—Hemos dicho que el P. Marín tenía un temperamento batallador. A pesar de ello, sus intenciones, cuando escribía, no eran de polemizar, sino de construir. “Aunque nuestros artículos—decía en *La Ciencia Tomista*—, en cuanto de nosotros dependa, no tendrán nada de polémicos...”³⁵. Pero preveía que los hechos se en-

en los años 1925-1926 conmovió tanto a los teólogos con sus artículos acerca de *El sistema tomista sobre la moción divina*, publicados en “*La Ciencia Tomista*”, pasó en Friburgo una gravísima enfermedad. Durante ella escribió un juramento de sumisión a las doctrinas del Doctor Angélico y una emocionante petición a Dios de que le llevara de este mundo si sus interpretaciones se apartaban del auténtico pensamiento del Maestro. Dios no quiso que entonces muriera, y le dió tiempo para escribir los cuatro volúmenes en folio, que aun no han sido publicados.

Esta fidelidad no quiere decir que se limitara a leer; no descansaba hasta que no comprendía lo leído y estudiado. Cosa que, por lo demás, sucedía bastante pronto, porque el entendimiento del P. Marín era claro y profundo.

³⁴ Declaración de su compañero de estudios P. GREGORIO ARNÁIZ.

³⁵ *El sistema tomista sobre la moción divina*: “*La Ciencia Tomista*”, julio-agosto de 1925, p. 8.

cargarían de incumplir sus intenciones. "A pesar de nuestro deseo de evitar todo lo que tenga el menor aspecto de polémica, prevemos que no han de faltar molinistas, y sobre todo tomistas, que no estando conformes con nuestras ideas las han de atacar y han de obligarnos a la réplica" ³⁶.

Sus réplicas eran siempre ejemplares. Jamás salió de su pluma ni de su boca una palabra dura que redundara en perjuicio de su contrincante. Era fino, suave y elegante. Toda la sección VII del capítulo 7 de *La evolución* está dedicada a polemizar con el teólogo que llevó la voz de la opinión opuesta a la del Padre. Dedicó 48 páginas a resolver las dificultades que le propone que son veintisiete ³⁷. Pues bien, apenas si cita su nombre tres veces, y siempre con encomio ³⁸.

Reservaba la réplica para la doctrina, guardando una exquisita consideración para quien la proponía. Huyó de "hacer degenerar las cuestiones objetivas en discusiones más o menos personales, como sucede frecuentemente con las polémicas sostenidas en revistas" ³⁹.

No fueron suficientes para hacerle renunciar a este propósito que se había hecho de no descender de lo objetivo y doctrinal a lo subjetivo y personal los duros ataques de que en ocasiones fueron objeto sus doctrinas y las calificaciones duras con que a veces fueron juzgadas por algunos críticos. Nunca el P. Marín perdió su calma y su serenidad; siempre se manifestó comprensivo y elegante. El polemista por naturaleza, estaba, sin embargo, tan ajeno a lo personal de las polémicas y apetece tanto solamente el esclarecimiento de las doctrinas, que llegaba a añorar los tiempos en los que se discutía sin citar los nombres de los autores que disputaban. "Respecto a lo que añade nuestro objetante.... solamente haremos las observaciones siguientes... Cuarta, que si esta discusión... ha de continuar, convendría que no se asemejase a la virulenta discusión que en el decadente siglo XVIII entabló nominal y apasionadamente Concina contra Billuart, sino a la manera suave con que en el clásico siglo XVI el Ferrariense supo combatir al cardenal Cayetano en muchas cuestiones, pero sin nombrarle, y, mejor aún, a la manera verdaderamente santa con que, en el siglo

³⁶ Ibid.

³⁷ *La evolución homogénea*, nn. 491-519. Las 48 páginas a que se refiere el texto son de la 524 a la 571, ed. de Valencia.

³⁸ Tampoco cita a sus opositores en otros lugares de su obra. Por ejemplo, el c. 4, s. 1, sección motivada toda ella por la objeción que le propuso un teólogo, cuyas palabras cita sin citar el nombre. Todo el c. 6, dedicado enteramente a la solución de dificultades, sin citar tampoco los nombres de quienes se las propusieron.

³⁹ *El sistema tomista sobre la moción divina: "La Ciencia Tomista"*, julio-agosto de 1925, p. 8.

de oro de la escolástica, los dos más grandes discípulos de San Agustín, cual eran Santo Tomás y San Buenaventura, supieron mantener interpretaciones divergentes sobre la doctrina del maestro común, sin jamás atacarse el uno al otro y sin perder ni hacer perder un átomo de su mutua amistad" ⁴⁰.

Estaba dotado de una gran amplitud de criterio. Muy firme en sus convicciones; pero nunca pensaba que sus doctrinas debían imponerse como las definitivamente verdaderas. Lo eran para él; pero, ¿lo serían en sí? Amplitud de criterio pedía insistentemente en sus artículos. "A los adversarios, si existen, no les pediríamos más que un poco de paciencia y otro poco de amplitud de criterio. De paciencia, para no dejarse arrebatar por las impresiones de uno o dos artículos, y darnos tiempo para desarrollar todo nuestro pensamiento en artículos sucesivos... De amplitud de criterio, para no calificar de falsa una afirmación por el solo hecho de parecer nueva o extraña, y mucho más para no calificarla de antitomista por el hecho de ir contra uno, varios o muchos tomistas, cuando hay otros tomistas de verdadera talla que la apoyan" ⁴¹. "Respecto a la escuela tomista, como respecto a la doctrina católica, debe guardarse la *unidad* en cuanto a las cosas *necesarias* o evidentes; pero no menos debe guardarse la *libertad* en cuanto a las cosas *dudosas*; y mucho más debe guardarse la *caridad* en cuanto a *todas* las cosas: "In necessariis, unitas; in dubiis, libertas; in omnibus, charitas" ⁴².

El carácter suave, elegante, humano de su polémica lo manifestó siempre: cuando se trataba de cosas discutibles y cuando se trataba de cosas indiscutibles. Sus puntos de vista sobre la evolución del dogma y sobre la concordia entre la moción divina y la libertad creada, podían discutirse; él los discutía, convencido de la verdad de lo que sostenía, pero admitiendo la posibilidad del fallo propio, porque el hombre no goza de infalibilidad. Pero sus puntos de vista sobre la doctrina católica comparada con la protestante no se podían discutir: eran puntos de vista dogmáticos y, por lo tanto, infalibles. En esto no había libertad, pero aun cabía la *caridad*. Y así sucedió con los artículos que publicó en Manila sobre el protestantismo; artículos objetivos, serenos, desapasionados, que produjeron excelentes efectos, incluso en los mismos protestantes.

El obispo episcopaliano de Manila le escribió una carta

⁴⁰ *Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina*: "La Ciencia Tomista". mayo-junio de 1926, pp. 396-397.

⁴¹ *El sistema tomista sobre la moción divina*: "La Ciencia Tomista". julio-agosto de 1925, p. 8.

⁴² *Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina*: "La Ciencia Tomista", mayo-junio del 1926, p. 397.

en la que decía: "Sus artículos acerca de la Iglesia anglo-americana están escritos con un espíritu tan suave y recto, que yo los he leído con placer"⁴³. Pedía el indicado obispo que se publicara en el periódico *Libertas* la carta que él dirigía al autor de los artículos *Catolicismo y protestantismo*, a fin de que los lectores católicos conocieran el agrado con que se leía entre los protestantes lo que el P. Marín escribía. El P. Marín contestó también en el periódico asegurando que el tono suave de sus escritos era exigencia impuesta por la sociedad y la fraternidad cristianas. Decía: "Agradecemos, ante todo, sus frases de elogio a nuestros modestos artículos sobre el protestantismo. El espíritu suave y recto que con benévola cortesía nos atribuye produce en nosotros la satisfacción que acompaña siempre al cumplimiento de un deber. Nada, en efecto, más grato para un cristiano que el apreciar con moderación y justicia las ideas de aquellos que disienten de sus convicciones, a la vez que guardan la caballerosidad y respeto debidos a toda clase de personas"⁴⁴. Pero nunca esta suavidad *personal* tenida para con los protestantes debía confundirse con debilidad en las ideas católicas o interés en componendas doctrinales. "Sin embargo—añadía—, para ser sinceros, debemos hacer constar que mientras la Iglesia episcopal no se una a su antigua madre, la Iglesia romana, y reconozca al Soberano Pontífice como pastor y jefe supremo de la Iglesia universal, los católicos no podremos considerar jamás a los episcopalianos como correligionarios, ni creer que en su Iglesia pueda encontrar nadie los medios de salvarse, fuera del caso de una buena fe completamente invencible"⁴⁵.

A este carácter comprensivo, suave y elegante del P. Marín debe añadirse el espíritu juvenil, en ocasiones hasta infantil, que poseía. Se encontraba entre los jóvenes como en su propio ambiente; se hacía como uno de ellos y a la vez manifestaba la superioridad en años, en conocimientos y en madurez con que los aventajaba. Era para ellos una mezcla de compañero, de maestro y de padre. Esto, juntamente con la claridad de sus explicaciones y el interés que daba a las cuestiones que explicaba, son la clave de sus éxitos entre los estudiantes. Para ellos era el amigo que los comprendía, el mecenas, el orientador.

Más arriba hemos transcrito testimonios irrecusables de los cronistas de la provincia de Filipinas, en la que vivió tantos años, y de la Universidad de Friburgo, en la que enseñó ocho;

⁴³ Carta de DRIVING SQUIRE, obispo episcopaliano de Manila, dirigida al P. Marín en el año (s. f.) 1903.

⁴⁴ Contestación del P. Marín al obispo episcopaliano de Manila.

⁴⁵ *Ibid.*

testimonios que hablaban del “entusiasmo y ardor febril que despertaba en el corazón de los jóvenes; del amor intenso y afectivo que engendraba en ellos hacia su persona”⁴⁶; y de que “nada de cuanto es humano le era extraño”⁴⁷. El P. Marín renovó los tiempos clásicos en que los religiosos ejercían una influencia decisiva en las masas universitarias; revivían en él los días en que el maestro Jordán de Sajonia era el encanto de las juventudes estudiosas, y las ganaba; y los días en que Santo Tomás de Aquino conversaba con sus discípulos de la Sorbona, a orillas del Sena, manifestándose el mejor amigo de quienes horas antes se había manifestado en la cátedra el mejor maestro.

Quienes nos han dejado escrita su semblanza espiritual, y él mismo, dan testimonio de que las virtudes humanas que poseía, y que acabamos de mencionar, eran, además de fruto natural y de educación, *efecto de sus virtudes sobrenaturales*. La semblanza que a su muerte escribió la universidad de Friburgo recuerda “la inspiración profundamente religiosa de su alma sacerdotal”⁴⁸. Y el propio P. Marín responde al obispo anglicano que le felicitó por el tono suave y justo de sus artículos sobre el protestantismo: “Los católicos (estamos) dispuestos siempre a guardar cuanta consideración impone la sociedad y la fraternidad cristiana, aun para aquellos a quien no podemos dar el sagrado abrazo de la comunión religiosa en la unidad de la fe”⁴⁹.

⁴⁶ P. M. VELASCO *Ensayo bibliográfico*, n. 9.

⁴⁷ *La Liberté* (Friburgo), 17 de junio de 1932.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Carta del P. Marín al obispo episcopaliano de Manila.

LA EVOLUCION HOMOGENEA DEL DOGMA CATOLICO

La obra que hoy reeditamos es la más importante de las publicadas por el P. Marín Sola, pues, aunque hay otra que la sobrepasa (tiene cuatro volúmenes), todavía no se ha publicado. También es ésta la que le dió nombre universal en el campo teológico y la que consagró definitivamente su personalidad.

Empezó a publicarla el año 1911, en forma de artículos, en *La Ciencia Tomista*. El título general de aquellos artículos era: *La homogeneidad de la doctrina católica*. Más tarde refundió dichos artículos, los ordenó más armónicamente, añadió algún otro publicado en *Revue Thomiste*, escribió casi todas las secciones de los capítulos 6 y 7, y con todo ello formó la presente obra, que publicó en Valencia el año 1923, con el título de *La evolución homogénea del dogma católico*, inaugurándose con ella la BIBLIOTECA DE TOMISTAS ESPAÑOLES, fundada por el P. Luis Urbano.

La segunda edición apareció el año 1924 en Friburgo (Suiza). Era una edición en lengua francesa, en dos volúmenes en 4.º, notablemente perfeccionada, pues, aparte la ampliación de no pocos conceptos y la adición de algunas notas, contiene una sección completamente nueva dedicada a la evolución dogmática por vía afectiva, vía de la que, aunque habla también la edición española, no la expone con el relieve con que aparece en la francesa.

Para proceder con orden en este apartado que dedicamos a dar noticia de la obra que hoy reaparece, lo dividiremos en los puntos siguientes:

- 1) Circunstancias en que apareció *La evolución homogénea*.
- 2) Contenido de la obra.
- 3) La evolución homogénea y la opinión teológica.

1. CIRCUNSTANCIAS EN QUE APARECIÓ "LA EVOLUCIÓN HOMOGÉNEA"

Cuando el P. Marín empezó a escribir sobre la homoge-

neidad y la evolución de la doctrina católica estaba muy reciente la concenación del modernismo. Él advirtió que el modernismo había tomado en sus manos una *cuestión real*, dándole soluciones completamente heterodoxas. La condenación de las soluciones heterodoxas no deja resuelta la cuestión; antes bien, deja la puerta abierta para que lo que es real, vivo y acuciante se estudie y se intenten, por lo tanto, soluciones conformes con la fe. Se impone dar salida aceptable a la cuestión *real*, que los modernistas resolvieron mal. Se debe advertir que esta cuestión tenía dos aspectos bastante unidos entre sí: primero, el del desarrollo o evolución del dogma católico, y segundo, el de la influencia que en este desarrollo tiene la experiencia religiosa. Dos aspectos que consideró mal el modernismo, y que los teólogos católicos tenían que reconocer que existían, debían apoderarse de ellos y explicarlos rectamente. En esta labor se empeñaron bastantes; las soluciones que dieron no fueron siempre convergentes, aunque todas dejaran a salvo lo dogmático del asunto. Entre quienes bajaron a la arena se cuenta el P. Marín Sola con la presente obra.

El modernismo era una concepción *arracional* de la doctrina católica. La filosofía modernista es fundamentalmente agnóstica, y este agnosticismo se proyecta sobre las verdades religiosas y sobre los dogmas. En consecuencia, la fe no es un *asentimiento intelectual*, sino un *sentimiento ciego*; no está en la inteligencia, sino que más bien procede del corazón, movido bajo la presión del subconsciente. "Ut a philosopho exordiamur, philosophiae religiosae fundamentum in doctrina illa modernistae ponunt, quam vulgo *agnosticismum vocant*"⁵⁰. "(Fides) quae initium est ac fundamentum cuiusvis religionis in sensu quodam intimo collocari debet, qui ex indigentia divini oritur. Haec porro divini indigentia... latet primo infra conscientiam, seu, ut mutuato vocabulo a moderna philosophia loquuntur, in *subconscientia*, ubi etiam illius radix occulta manet atque in-drephensa"⁵¹.

El desarrollo del conocimiento religioso (si conocimiento puede llamarse lo que no llaman más que *sentimiento*, que procede ciegamente del subconsciente) no se realiza por la vitalidad que hay en la *propia verdad objetiva*, que se empieza por desconocer, sino por imperativos propios de la vida del sujeto que tiene la experiencia religiosa. La doctrina religiosa, los dogmas, evolucionan y se desarrollan al dictado de la propia psicología del hombre; más que de un desarrollo objetivo se trata de un desarrollo subjetivo; más

⁵⁰ Enciclica *Pascendi Dominici gregis*: "Acta Sanctae Sedis", 40 (1907), 590.

⁵¹ *Ibid.*, p. 598.

que de un desarrollo racional o doctrinal, de un desarrollo ciego y vital, afectando el adjetivo vital, no a la verdad o dogma desarrollados (que esto sería ortodoxia pura), sino solamente al sujeto que los siente, al hombre.

De aquí se sigue una consecuencia inmediata: la de que la evolución doctrinal y dogmática no está sujeta a un proceso homogéneo. Si se desarrollara por presión *interna* de la propia verdad desarrollada, por explicación de lo que en la verdad está implicado, por salida a luz de lo que en ella virtualmente se contiene, podría hablarse de una evolución homogénea. El extremo alcanzado en la evolución estaría contenido en el principio desarrollado o en el punto de partida. Pero no sucede esto; el desarrollo, según las concepciones modernistas, es heterogéneo; el extremo alcanzado a través de una o más evoluciones puede coincidir o puede no coincidir con el dato primitivo, puesto que quien dicta en definitiva dicho desarrollo y dichas evoluciones no es la fecundidad interna de la verdad, que al desarrollarse siempre conserva la identidad real consigo misma, sino las disposiciones subjetivas del hombre religioso, que son sumamente contingentes y cambiables. "Evolvi tamen ac *mutari* dogma non posse solum, sed oportere, et modernistae ipsi perfracte affirmant, et ex eorum sententiis aperte consequitur... Necessesse est ut formula primitiva acceptetur a corde ab eoque santiatur; itemque, sub cordis ductu sit labor, quo secundariae formulae progignuntur. Hinc accidit quod debeant hae formulae, ut vitales sint, ad fidem pariter et ad credentem accomodatae esse ac manere. Quamobrem si quavis ex causa huiusmodi accomodatio cesset, mutantur inae primigenias notiones ac mutari indigent" ⁵².

Finalmente, afirman los modernistas que este desarrollo dogmático, con desviaciones de sentido en relación con los primitivos datos, es cosa confirmada por la historia de los dogmas.

Era necesario hacer luz en todo esto. La Iglesia condenó los errores que acabamos de reseñar; pero quedan en pie muchas cosas: el hecho de que el dogma ha progresado; el hecho de que el dogma, aunque se obtenga por revelación objetiva de Dios, no está desconectado de la vida de quien lo cree; el hecho de que la conexión entre dogma y vida cristiana tiene influencia en el desarrollo dogmático de la doctrina revelada.

Se imponía, pues, concordar estos hechos con dos elementos de los que el teólogo católico no puede prescindir: con el carácter *racional de la verdad*, negado por el agnosticismo modernista, y con el carácter *homogéneo de la evo-*

⁵² Ibid., p. 602.

lución doctrinal, negado por el transformismo doctrinal modernista también.

Esto era plantear y resolver con armas, criterios y resultados ortodoxos el problema que planteaba y resolvía el modernismo con criterios y resultados inaceptables dentro del catolicismo. A esto se dedicaron los teólogos, y a esto se dedicó el P. Marín Sola, convencido de que la teología tradicional contaba con elementos suficientes para resolver satisfactoriamente los problemas acuciantes que tenía planteados la Iglesia.

Las soluciones católicas salvaban siempre aquello a lo que no se puede renunciar; todas admitían una fe racional y un proceso homogéneo. Pero no todas explicaban con la misma exhaustiva plenitud el alcance de la racionalidad de la fe y del desarrollo de los dogmas en su relación con las intervenciones afectivas en dicho desarrollo, y el alcance asimismo del propio desarrollo de las verdades dogmáticas.

La evolución homogénea refleja estas discusiones habidas entre católicos. Tras las palabras suaves y tranquilas del autor de la obra, se deja entrever la viveza de las disputas; viveza y crudeza de la que alguna vez se queja.

Había autores que, sin olvidar que la fe es una virtud intelectual, explicaban el desarrollo de las verdades que con ella se aceptan mediante un proceso predominantemente afectivo. No es extraño; siempre ha habido entre los autores católicos las dos tendencias de intelectualistas y místicos. La verdad está en el equilibrio de la razón y de la voluntad. "El desarrollo dogmático rarisima vez o casi nunca será por pura dialéctica. Esta suele venir después para justificar la hecha espontáneamente o *intuitive* con la práctica o experiencia cristiana. Así se cumple el dicho de Santo Tomás: 'Prius vita quam doctrina'. De no ser así le sería fácil señalar ejemplos concretos, reales, de ese desarrollo dialéctico, y no debería contentarse con alguno hipotético"⁵⁸. Así le decía un comunicante, haciéndose eco de las tendencias predominantemente místicas o afectivas en el desarrollo dogmático. El P. Marín satisfizo los escrúpulos del comunicante proponiendo en su libro una cantidad bastante respetable de hechos históricos que prueban el desarrollo por vía de raciocinio.

En el otro extremo se encontraban quienes explicaban el desarrollo dogmático por la vía del entendimiento; pero de una manera insuficiente doctrinal e históricamente. Ya ha adivinado el lector que nos hacemos eco solamente de las tendencias *con las que tuvo que enfrentarse el P. Marín*

⁵⁸ *La evolución homogénea*, c. 4. sec. 1, n. 190.

cuando escribía esta obra, que son la heterodoxa o modernista, y entre las católicas la predominantemente mística y la insuficientemente intelectual, que es a la que ahora empezamos a aludir.

Expone el Padre ampliamente en la obra el sentido tradicional de la *implicitud* revelada: Todo lo que está implícito en los principios es homogéneo a los mismos; lo implícito en los principios revelados está revelado, y si está revelado puede ser definido como dogma de fe. Ahora bien, ¿hasta dónde llega la verdadera implicitud? Dice el P. Marín que el sentido tradicional de la implicitud metafísica y teológica llega hasta *lo virtual inclusivo*. Por lo tanto, toda verdadera conclusión teológica está implícitamente revelada y puede ser definida como de fe. Y en consecuencia la doctrina católica puede desarrollarse mediante la definición de la Iglesia hasta convertir en dogmas de fe divina las auténticas conclusiones teológicas.

No todos pensaban ni piensan así. Y no le faltaron contradictores. El desarrollo dogmático por vía de raciocinio no llega hasta el *virtual inclusivo*, sino hasta el *formal implícito*. Nada es susceptible de definirse como dogma si no está formalmente revelado. Y las conclusiones no lo están. Por eso no pueden nunca convertirse en dogmas.

Alrededor de esto gira toda la obra. El P. Marín prueba en ella que el sentido tradicional *del virtual* implica identidad real con sus principios, continencia en ellos; inclusión en los mismos. Y, por lo tanto, las conclusiones teológicas que están virtualmente contenidas en los principios revelados, están reveladas. De manera virtual e implícita, es verdad: pero, en fin de cuentas, reveladas. Y si están reveladas pueden ser definidas. Después de la definición de la Iglesia deben creerse con fe divina.

Pero no aseguraba esto el P. Marín discurriendo solamente de este modo. Es cierto que el concepto de la verdadera *virtualidad* metafísica le llevaba a concluir como concluía; pero también lo es que la historia de los dogmas le prestaba argumentos de primera categoría. Hay no pocos dogmas hoy definidos y creídos ya con fe divina que llegaron a definirse siguiendo un proceso de raciocinio auténtico. El se encarga de exponerlos con amplitud. Quienes defienden que solamente se pueden definir como dogmas de fe las conclusiones de implicitud formal, y no las de implicitud virtual, tendrían que explicar cómo en determinados casos⁵⁴ la Iglesia ha definido dogmas que no aparecen revelados con revelación formal implícita.

⁵⁴ Examina diez dogmas que llegaron a definirse previo un proceso de investigación y de estudio, que se manifiesta claramente en las mismas palabras, con-

“Es un hecho histórico *fuera de toda duda*—dice—que muchos dogmas se han desarrollado o han evolucionado por la vía de conclusión teológica propiamente dicha, y (hemos probado) que ese hecho debe ser reconocido por todo teólogo moderno, como fué reconocido por toda la teología tradicional hasta el siglo xvii...

Una vez restablecida la verdadera inteligencia del virtual revelado, es fácil entender cómo puede existir, y existe de hecho, en el dogma católico verdadera y propia evolución, pero evolución homogénea, con lo cual desaparece esa antinomia que parecía existir entre la enseñanza de la teología católica y los hechos de la historia⁵⁵, y se desvanece por completo la objeción modernista sobre el transformismo del dogma”⁵⁶.

El motivo, pues, de enfrentarse con la concepción de un desarrollo dogmático limitado a las conclusiones de tipo formal implícito, concepción que le parece corta, es múltiple: *Primero*, porque de esa manera no se resuelve la objeción modernista sobre el transformismo del dogma. Si lo virtual no es homogéneo, como quiera que de hecho la Iglesia ha definido muchos virtuales, resulta que hay dogmas que no son homogéneos con el dato revelado. *Segundo*, porque el sentido tradicional del virtual metafísico o teológico es el de un virtual *incluido* en los principios y, por lo tanto, revelado. *Tercero*, porque solamente así tienen explicación las definiciones con las que la Iglesia ha sancionado el proceso de determinadas verdades dogmáticas.

Como se ve, el P. Marín tuvo que luchar no poco con ideas teológicas ortodoxas pero mucho más estrechas que las suyas y que las que él estimaba tradicionales. Y luchó contra ellas por un motivo fundamentalmente *dogmático*: no por un afán de escuela (tanto más cuanto en este punto *toda la teología tradicional estaba acorde*, dice), sino por un afán de dar el golpe más certero a los errores

ciliares o pontificias con que se prepara la definición o se explica lo definido. Estudia los diez casos en el c. 4. secs. 2-3.

⁵⁵ Se refiere aquí a la enseñanza de la teología a partir de la desviación realizada en el siglo xvii. Al tomarse por conclusión teológica el virtual conexivo, y al no ser revelado este virtual, las conclusiones no pueden definirse como dogmas, decía la teología; y, por otra parte, la historia afirma que ha habido definiciones de verdades conocidas por vía de verdadera conclusión.

Solamente se puede definir como dogmático, enseñaban también determinados teólogos modernos lo revelado *formal implícito*; como, por otra parte, la historia de los dogmas dice que ha habido definiciones dogmáticas de verdades reveladas virtualmente, parecía no haber coincidencia entre la teología y la historia.

Los esclarecimientos realizados por el P. Marín en esta materia cierran el paso a estos inconvenientes y ponen de acuerdo las enseñanzas teológicas e históricas.

⁵⁶ *La evolución homogénea*, intr., n. 11.

modernistas sobre la evolución transformista de la doctrina católica. Dan testimonio de estas contiendas todo el capítulo 6 y las dos últimas secciones del capítulo 7 de la obra.

2. CONTENIDO DE "LA EVOLUCIÓN HOMOGÉNEA"

Ya ha quedado delineado de alguna manera el contenido de la obra. Vamos, sin embargo, ahora a hacer aquí un resumen más detenido; cosa fácil, porque los trabajos del P. Marín eran, y éste lo es de una manera especial, modelo de rigor lógico y de claridad. Claridad y lógica que hacen factible una rápida visión de conjunto.

El libro tiene siete capítulos, y cada capítulo está dividido en varias secciones. El capítulo primero es fundamental: se exponen en él las diversas clases de evolución doctrinal, las diversas clases de distinción que hay en las cosas y que puede haber entre el principio de donde parte la evolución y el término a donde llega, las diversas clases de discurso mediante el que la evolución doctrinal se realiza, etc.

El desarrollo o evolución doctrinal puede ser de tres maneras, según conduzca a fórmulas o expresiones diferentes de las del principio, o a conceptos distintos, o a realidades distintas. El desarrollo o la evolución meramente nominal o de fórmulas, conservándose el mismo concepto y la misma realidad en la primera fórmula que en la última, es necesariamente homogéneo. También es homogéneo el desarrollo de una fórmula en otra que contiene concepto diverso, pero incluido en la misma realidad a la que se refiere el sentido de la fórmula primitiva o del principio que sirve de punto de partida. No puede decirse lo mismo del desarrollo en cuyo término se encuentran fórmula distinta, concepto distinto y realidad distinta a las que hay cuando el desarrollo empieza. En este caso se experimenta verdadera transformación; la evolución es heterogénea o transformista.

Para que el desarrollo conceptual sea verdaderamente homogéneo debe conservarse siempre *el mismo sentido* en la fórmula sujeta a evolución. Pero la identidad de sentido no se da sólo y cuando cambian exclusivamente las palabras; se da también cuando hay *explicación* del concepto, cuando el concepto *se abre*, cuando al abrirse o explicarse pone de manifiesto lo que en él estaba implicado o contenido. Sólo cuando el sentido de la fórmula derivada es diverso o contrario al de la inicial, el desarrollo dejará de ser homogéneo. Si se trata de un sentido implícito, no. "Para entender cuándo el sentido de una fórmula está o no im-

plícitamente contenido en el sentido de otra, conviene distinguir bien, con Santo Tomás y San Buenaventura, tres clases de sentidos o de conceptos: a) conceptos explicativos; b) conceptos diversos; c) conceptos contrarios. Se llaman conceptos *explicativos* aquellos que salen por completo los unos de los otros con sólo que nuestra inteligencia penetre bien *todo* su contenido" 57.

Entre lo implícito y lo explícito existe en este caso una distinción de razón solamente; no una distinción real. Tampoco una mera distinción nominal. No se trata de una distinción nominal, de palabras o de fórmulas; tampoco se llega a una distinción real o de objetividad y de materia; es una distinción de razón racionada o de conceptos *realmente contenidos entre sí*.

En el capítulo segundo se plantea y resuelve la cuestión de la *verdadera implicitud teológica*. El auténtico desarrollo doctrinal de la teología se hace por vía de implicitud conceptual. Las conclusiones teológicas son explicaciones de lo contenido en los principios revelados.

El punto de partida de la evolución dogmática son las fórmulas reveladas que los Apóstoles entregaron a la Iglesia primitiva. En dichas fórmulas hay parte de sentido *formalmente contenido* y parte de sentido *virtualmente implicado*. No hay teólogo que dude de que las fórmulas en sí, tal cual los Apóstoles las entregaron, son objeto de revelación divina: han sido reveladas. Tampoco hay teólogo que dude que ha sido revelada la parte de sentido formalmente contenido. Pero ¿ha sido revelada también la parte de sentido virtualmente implicado? Aquí está la cuestión, y para resolverla es preciso determinar el sentido tradicional de la verdadera virtualidad teológica.

Lo virtual se contrapone a lo formal. El contenido formal o inmediato es el que se conoce por sí mismo, *sin mediación* ninguna de algo extraño. En cambio, lo virtual o mediato es lo que no se conoce por sí mismo, sino que se aprecia *mediante algo nuevo*.

Pero hay dos clases de contenidos *virtuales* o *mediatos*: el virtual o mediato real, y conceptualmente distinto del formal, y el virtual o mediato *conceptualmente distinto*, pero *real y objetivamente idéntico* al formal. La existencia de estos dos virtuales o mediatos es tradicionalmente admitida, y da origen a dos clases de ciencias: las metafísicas y las físicas. Toda ciencia es un conocimiento de cosas virtuales o mediatas, un conocimiento de conclusiones. Las conclusiones no son otra cosa más que la virtualidad de los principios explanada o explicada. Las conclusiones de

57. Ibid., c. 1. sec. 1, n.20.

las ciencias físicas contiēnen sentidos conceptual y realmente distintos del de los principios; las conclusiones de las ciencias metafísicas contienen sentidos conceptualmente distintos y realmente idénticos con el sentido de los principios. La existencia de estos dos tipos de ciencias es la prueba más clara de la existencia de estos dos tipos de virtualidades.

El P. Marín llama a estos dos virtuales, que son tradicionalmente admitidos, *virtual inclusivo* y *virtual conexivo*. El primero, *incluido* en los principios, encerrado realmente en ellos, es el metafísico: el segundo, *unido* a los principios, aunque sin encerrarse en ellos, antes bien, siendo distinto de ellos, es el físico.

En un magnífico estudio de investigación positivo-doctrinal encuentra el origen de un cambio introducido en la nomenclatura, cambio que llegó a tener grandes repercusiones doctrinales. La innovación es debida a Suárez, quien en esta materia manifiesta un espíritu, en parte, tradicional, y en parte, independiente. El gran teólogo jesuita admitía, contra Molina, que las conclusiones teológicas, después de definidas por la Iglesia, eran de fe. Con ello daba pruebas de sostener una doctrina tradicional: "Dicendum est conclusionem theologiam, postquam per Ecclesiam definitur, esse formaliter et propriissime de fide, non mediate tantum sed immediate. Haec opinio mihi videtur certa et haberi ex consensu communi theologorum. Nec in hoc invenio theologum contradicentem" ⁵⁸.

"Grandemente tradicional cuando se trata de doctrinas comunes, Suárez es uno de los espíritus más eclécticos cuando se trata de cuestiones en que están divididos sus predecesores. Entre dos escuelas opuestas, raramente se declara Suárez incondicionalmente por ninguna de ellas. Lo más frecuente en él es hacer alguna distinción u observación de su propia cosecha, con la laudable intención, sin duda, de acortar las distancias entre los adversarios" ⁵⁹. Y esto hizo en la presente materia. Unos afirmaban que el virtual revelado o conclusión teológica es de fe divina por sí mismo, antes de la definición de la Iglesia: esto afirman, dice, Melchor Cano, Vázquez y Vega. Otros, por el contrario, afirman que el virtual teológico o conclusión teológica, que puede ser definido por la Iglesia como de fe divina, antes de la definición de la Iglesia es objeto solamente de asentimiento teológico; esto afirman Santo Tomás, Cayetano, Capreolo, etc.

Para acortar las distancias entre estas dos posiciones, introdujo Suárez la nomenclatura de *formal confuso* y *virtual*

⁵⁸ Ibid., c. 2 sec. 2, n. 69.

⁵⁹ Ibid., n. 70.

propio, llamando formal confuso a lo que tradicionalmente se llamaba virtual implícito, que es el virtual metafísico y teológico. En otros términos, la tradicional conclusión teológica pasaba a ser considerada como objeto de revelación *formal*, y en este caso podía decirse que era de fe antes de la definición de la Iglesia. Y el virtual conexivo o físico pasaba a llamarse *virtual propio*. Como la conclusión teológica es de lo virtual propio, resultaba que pasaba a ser conclusión teológica la que se distinguía realmente del principio revelado, y ésta no era de fe antes de la definición de la Iglesia.

Después que el P. Marín ha hecho luz en esta confusión de nomenclatura, con repercusiones doctrinales que en seguida pone de manifiesto, pasa a exponer cuál es el verdadero virtual teológico o la verdadera conclusión teológica. Es el virtual inclusivo o la conclusión que se deduce mediante discurso esencial. La conclusión teológica es conclusión metafísica, necesaria; está, por lo tanto, objetivamente implícita en los principios revelados, que son los principios de la teología. Las menores de razón, que entran a formar parte de los ratiocinios teológicos, son meros instrumentos, con los que se saca lo que hay en las mayores reveladas; no son principios *de los* que se deducen las conclusiones, sino *con los* que se deducen. Lo deducido estaba en las mayores de fe.

Las conclusiones teológicas pueden considerarse antes y después de la definición de la Iglesia. Antes no son de fe, porque, aunque en ellas se contenga una verdad revelada, se conoce como revelada no por la proposición de la Iglesia, sino por la luz de la propia razón. Falta pues, una condición necesaria para el asentimiento de fe.

La Iglesia puede definir las, porque están incluidas en la revelación y tiene poder y asistencia del Espíritu Santo para explicar infaliblemente lo que está implícito en la palabra de Dios. Esta explicación no entraña nueva revelación. Después de definidas deben ser aceptadas con fe divina, pues se han convertido en dogmas de fe. En efecto, el objeto alcanzado por las conclusiones teológicas o, mejor, la verdad expresada por estas conclusiones está revelada por Dios, pues estamos en que se trata de un virtual *inclusivo*: después de la definición se acepta esta verdad por la proposición infalible de la Iglesia y no porque el teólogo o el fiel vea la inclusión con la luz de su propia razón, y lo que es revelado y la Iglesia infaliblemente propone es dogma de fe. Se cumplen todas las condiciones requeridas para que una verdad sea dogmática: revelación divina y proposición infalible de la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo. Este la asiste no

sólo para proponer lo revelado, sino también para *explicarlo* o para desentrañarlo.

Pero antes de que la Iglesia llegue a definir como dogma una conclusión teológica, definición que hace con la asistencia infalible del Espíritu Santo, utiliza diversas vías para cerciorarse *humanamente*, de que se trata de conclusiones verdaderamente inclusivas. Bien entendido que este cercioramiento o la utilización recta de estas dos vías no son el fundamento del acierto infalible de la Iglesia al definir las ni, en consecuencia, el fundamento de la conversión de las conclusiones en dogmas. El fundamento de todo esto, repite insistentemente el P. Marín, es la asistencia divina infalible.

Las vías clásicas por las que se explicita la revelación virtual inclusiva son dos: la vía del entendimiento, del discurso o del estudio y la vía de la voluntad, de la connaturalidad, de la experiencia de lo divino.

La vía del discurso o del estudio es la más conocida y, al mismo tiempo, la más firme. La más conocida, porque el carácter especulativo de la fe y de la teología están muy a la vista. La más firme, porque el discurso y la especulación están sujetos a un desarrollo que se realiza al impulso de factores y de leyes necesarias e inmutables, cuales son las que presiden la vida del entendimiento. La más conocida, porque precisamente por desarrollarse bajo el impulso de leyes necesarias e inmutables es de fácil constatación objetiva. Es relativamente fácil ver si un proceso intelectual está bien hecho o hay en él algún fallo, y, por lo tanto, ver si la conclusión está incluida en los principios de los que se deduce o no.

La vía de la voluntad o de la experiencia de lo divino es otra auténtica vía de evolución doctrinal, teológica y dogmática. Por esta vía se alcanzan verdades derivadas de principios, si bien el medio de su aprehensión no es intelectual, sino experimental o de contacto vital. En efecto, existe en los fieles un principio divino de vida: la gracia. De él proceden no pocos hábitos infusos: las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo. Todo esto da una *manera de ser divina* al hombre que lo posee, manera de ser que es un principio de intuición o de apreciación *de lo divino*. Así como los hábitos naturales, que son rectos *secundum rationem*, inclinan naturalmente a apreciar *la rectitud racional* de las cosas, así los hábitos divinos inclinan a apreciar *el carácter divino* de lo que se les opone o se les propone. Cuando una cosa es apreciada, o adivinada, o sentida por el sentido de lo divino que en nosotros hay, esa cosa es divina, es sobrenatural.

La vía de voluntad ni es tan firme ni tan segura como la del entendimiento. No tan firme, porque las leyes de la vo-

luntad son más contingentes. No tan segura, porque la misma contingencia de la voluntad la hace sujeto de no pocos engaños. Con facilidad lo que se cree proceder de la gracia procede de un estado psíquico natural o anormal. Es más fácil que el engaño se dé en lo afectivo que en lo racional. Y el fallo del raciocinio es de constatación más fácil que el de la experiencia vital. De ahí que el desarrollo doctrinal por vía de voluntad deba ir siempre confirmado por el discurso teológico.

El P. Marín aduce diez ejemplos, tomados de la historia de los dogmas, todos ellos de proceso dogmático efectuado por vía de entendimiento o de discurso. En alguno de ellos se aprecia también el influjo que ejercieron la piedad de los fieles, la gracia divina y los hábitos infusos.

Después de exponer y probar ampliamente cuanto hasta ahora venimos indicando, dedica el P. Marín un capítulo entero a probar que no existe la llamada *fe eclesiástica*. La teología moderna afirma que las conclusiones teológicas, después de la definición infalible de la Iglesia, son creídas con *fe eclesiástica*. Y afirma esto porque piensa que dichas conclusiones *no están reveladas*, que no son un virtual *inclusivo* o incluido en los principios teológicos. Son un virtual *conectivo*, unido, etc. Al no ser reveladas, la Iglesia no puede definir las como reveladas, y cuando el cristiano las acepta, no fundamenta su asentimiento en la revelación divina, sino en la sola proposición infalible de la Iglesia; *por eso la fe es eclesiástica*.

El P. Marín dice que esta fe no existe. Desde el momento en que ha afirmado que las conclusiones teológicas son *inclusivas* y que el virtual teológico es un auténtico virtual *metafísico*, y no físico, *la fe eclesiástica no tiene para él ninguna razón de ser*. Cuando la Iglesia define infaliblemente una conclusión teológica, define una verdad revelada, y la fe con la que se acepta la revelación definida por la Iglesia *es la fe divina*.

Once pruebas propone para probar que la fe eclesiástica no se da y que el objeto que se le atribuye es objeto de fe divina. Y hace a continuación un estudio especial sobre los llamados *hechos dogmáticos* y otro sobre el hecho dogmático concreto de la canonización de los santos.

Con esto queda la obra virtualmente terminada. Si la conclusión teológica o el virtual teológico es *inclusivo*, está revelado. Si revelado, puede llegar a ser dogmático: para serlo basta que la Iglesia lo proponga infaliblemente como revelado. Y si es dogmático, debe aceptarse con fe divina y la fe eclesiástica no tiene razón de ser. Este es el ciclo que el P. Marín recorre en su obra.

Añade dos capítulos más. El sexto, que titula "Solución de las objeciones contra la evolución del dogma", y el séptimo, titulado "La evolución del dogma y la opinión tradicional". En este último da pruebas el P. Marín de una erudición teológica asombrosa. Hasta el siglo xvii, la opinión tradicional asegura que las conclusiones teológicas son definibles, y una vez definidas, deben ser creídas con fe divina. En ese siglo empieza la desorientación en la nomenclatura y en la doctrina. Empiezan algunos autores a entender por conclusión teológica la verdad *conexa* con lo revelado, en vez de entender como tal la verdad *inclusa*. En esta coyuntura, la conclusión teológica no está revelada y no puede ser definida. Se impone volver al concepto primero y tradicional del virtual teológico, revelado, definible, susceptible, mediante la intervención de la Iglesia que define, de aumentar el número de los dogmas. Hay, pues, desarrollo o evolución dogmática.

3. "LA EVOLUCIÓN HOMOGÉNEA" Y LA OPINIÓN TEOLÓGICA

Ya dijimos que la obra se publicó primeramente en artículos de revista. Debidamente ordenados y refundidos, dieron origen a *La evolución homogénea del dogma católico*. Los artículos en cuestión empezaron a publicarse en *La Ciencia Tomista*, el año 1911; *La evolución* apareció en 1923. Dos años después de su publicación y catorce después de empezados los artículos, en 1925, expone el propio P. Marín del modo siguiente la reacción que produjeron sus escritos: "Al aparecer los primeros artículos hubo bastante revuelo entre los teólogos, tanto españoles como extranjeros. Unos creían que extendíamos demasiado la evolución del dogma: otros, al contrario, opinaban que restringíamos con exceso la infalibilidad de la Iglesia; no faltaron algunos, en fin, que pensaban que nos apartábamos en ciertos puntos de la doctrina tradicional de la escuela tomista.

Afortunadamente, a medida que la serie de artículos fué avanzando, fueron también calmándose los recelos de nuestros críticos, y cuando aparecieron reunidos y ampliados en el voluminoso tomo de la edición española y luego en los dos volúmenes de la edición francesa, merecieron calurosos elogios de teólogos de todas las nacionalidades y escuelas, especialmente de teólogos tomistas de la altura de los padres Gardail, Pègues y Ramírez"⁶⁰.

El autor de *La evolución* era un teólogo de convicciones arraigadísimas y, al mismo tiempo, de espíritu profundamen-

⁶⁰ El sistema tomista sobre la moción divina: "La Ciencia Tomista", julio-agosto de 1925, p. 5.

te liberal. En las cosas *necesarias*, en los *principios* de la fe, como todo fiel cristiano, no admitía discusión. Para él eran también incuestionables los principios del tomismo, de los que nunca creyó separarse. Era tomista de convicción. Pero admitía que en el tomismo hay muchos matices, muchas aplicaciones que no tienen la solidez de los principios. Y cuando pensaba esto, pensaba sobre todo en *los tomistas* más que en el tomismo. Esto establecido, pedía para sí libertad de acción, siempre moviéndose, desde luego, dentro de lo que en fe y en ortodoxia tomista es incuestionable⁶¹.

Esta libertad que pedía para sí la reconocía gustoso en los demás. Jamás quiso imponer a los otros su propio pensamiento; quería convencer, como es natural, pero admitía el hecho de que los demás no se convencieran. Por eso nunca le extrañó que sus doctrinas encontraran oposición, aun dentro de los mismos tomistas. Y de hecho la encontraron. Algunas tesis suyas encontraron oposición muy viva. Vamos a exponer con toda brevedad cómo fué recibida *La evolución homogénea* entre los teólogos. Él acaba de decirnos que teólogos de todas las nacionalidades y escuelas la acogieron con calurosos elogios; y es verdad. No es extraño, porque la cuestión que propone y resuelve en su obra no es propiamente *cuestión de escuela*, puesto que *tradicionalmente* entendieron los teólogos de las escuelas más diversas el virtual teológico a la manera como el P. Marín lo expone. Le fué, pues, factible conciliarse la simpatía de los representantes de todas ellas.

"Numerosas revistas francesas y extranjeras han dado ya a conocer, y han apreciado, esta importante obra del P. Marín Sola. *Piensen casi unánimemente* que en ella se soluciona el angustioso problema de la evolución del dogma"⁶². Así se expresaba una revista de los franciscanos franceses. No nos atreveríamos nosotros a hablar de *unanimidad*, pero sí a decir que el conjunto de la obra, o sea la identificación de la conclusión teológica con el revelado virtual inclusivo, la consiguiente afirmación de que la conclusión teológica está revelada, el paso ulterior de que puede ser definida como dogma de fe divina y, por lo tanto, la afirmación de que el dogma se desarrolla y que la fe eclesiástica es inútil, puesto que el objeto que se le asignaba (las conclusiones definidas) es objeto de fe divina; todo este conjunto lógico encontró amplia aceptación en el mundo teológico. Vamos a recordar

⁶¹ "Respecto a la escuela tomista, como respecto a la doctrina católica, debe guardarse la *unidad* en cuanto a las cosas *necesarias* o evidentes; pero no menos debe guardarse la *libertad* en cuanto a las cosas *dudosas*; y mucho más debe guardarse la caridad en cuanto a todas las cosas: "In necessariis, unitas; in dubiis, libertas; in omnibus, charitas" (*Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina*: "La Ciencia Tomista", mayo-junio de 1926, p. 397).

⁶² *Etudes Franciscaines*, marzo-abril de 1925, p. 220.

algunos ejemplos de esta aceptación, tomados de todas las escuelas y de autores independientes.

Los dominicos P. Ramírez, Pégues y Gardeil, profesor en Friburgo el primero, en Roma el segundo y restaurador y patriarca del tomismo en Francia el tercero, se adhirieron completamente, y sin reservas, a la doctrina del P. Marín, en las reseñas que de su obra publicaron en diversas revistas.

El P. Ramírez decía en *La Ciencia Tomista*: "A nuestro juicio, la obra del P. Marín expresa la verdadera mente de Santo Tomás y de la teología tradicional. En este sentido, su obra nos parece definitiva, y no dudamos en llamarla clásica. Quien se tome el trabajo de leerla serenamente y de estudiarla a fondo quedará convencido de que el P. Marín tiene razón" ⁶³.

Y el autor del *Comentario literal de la "Suma Teológica"*, P. Pégues, se expresa del siguiente modo en *Revue Thomiste*: "Es un libro demasiado lleno, demasiado denso, demasiado lógico para que se pueda prescindir en algo de él sin mermarlo y sin perjudicar su valor demostrativo... Puede asegurarse que prueba su tesis con tal abundancia de pruebas de autoridad y de razón teológica que el espíritu queda como deslumbrado..." ⁶⁴.

El P. Gardeil, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*: "Hay que leer todas las partes (del libro), ingeniosas y convincentes, en las que la historia de las doctrinas alterna sin cesar con los principios doctrinales, sin que el espíritu, iluminado y satisfecho, pueda dejar una lectura que le encanta... Creo que esta hermosa síntesis resuelve todas las dificultades que suscita la historia de la evolución del dogma o, por lo menos, da la clave con la que pueden resolverse" ⁶⁵.

Conocido es el elogio que de la obra del P. Marín Sola hizo en *Estudios Eclesiásticos* el jesuita P. Alfonso María de Elorriaga, ilustre profesor de teología en Salamanca, y más tarde en el Colegio Máximo de Oña. El P. Elorriaga escribió varios artículos en *Estudios Eclesiásticos*, exponiendo su pensamiento, distinto del pensamiento del P. Marín, en lo referente a la autoridad divina de la Iglesia en sus definiciones doctrinales y a la capacidad próxima del virtual inclusivo para ser creído con fe divina antes de ser definido por la Iglesia. Pero se mostró conforme con el punto central de la obra, que es la determinación del auténtico virtual inclusivo y su definibilidad; y, en consecuencia, de la evolución

⁶³ *La Ciencia Tomista*, noviembre-diciembre de 1923, p. 396.

⁶⁴ *Revue Thomiste*, enero-febrero de 1924, pp. 57 ss.

⁶⁵ *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, octubre de 1924, pp. 582 ss.

dogmática por vía de conclusión teológica. “Teoría—dice—acmirablemente trazada y desenvuelta, y esplendidamente confirmada por el R. P. Marín Sola en su magistral obra *La evolución homogénea del dogma católico...* A la verdad, si alguna obra hay de carácter teológico que plantee y resuelva el problema de la evolución, no de la evolución teológica, sino dogmática, muy distinta de aquélla; no de la inmutabilidad del dogma dentro de sus varias y progresivas fórmulas; no de la evolución del dogma en nuestro conocimiento y sentido subjetivo del misterio, sino en su propia razón objetiva, con crecimiento, no transformista, sino homogéneo y *quasi* vital, es la obra a que nos referimos... No cabe concepción del progreso dogmático más objetiva, más honda y encumbrada a la par, ni se presentará fácilmente estudio más claro, delicado y concienzudo que aventaje al presente en fina análisis, raigambre teológica y copia de claras pruebas en pro de su teoría tomística y tradicional sobre la evolución... En tan tristes circunstancias llega y aparece ante nosotros, para nuestra dicha, como poderoso preservativo o curativo remedio, la luminosa obra de *La evolución homogénea*, del P. Marín Sola, con la que fácilmente sabremos todos, si la estudiamos bien y explotamos, salvar la homogeneidad de la evolución dogmática y conciliarla con la historia”⁶⁶.

El mismo P. Elorriaga ampliaba en carta al P. Marín el juicio que expuso en *Estudios Eclesiásticos*, con las siguientes palabras: “No es pequeño mi gozo de haber aprovechado esta ocasión (la de escribir su artículo en la mencionada revista) para manifestar algo de la estima extraordinaria y única en su género en que aprecio su obra... Créame, Padre mío: yo, dentro de mi pobre erudición, sólo dos obras hallo que sobre la evolución del dogma tengan para el teólogo un valor incomparable: la del Lirinense y la de vuestra reverencia. Y como obra científica y teológica, la hallo única y sin par a la de vuestra reverencia. No estoy solo en este concepto extraordinario de su mérito dentro de esta misma casa en que esto escribo”⁶⁷.

Es tradicional en la escuela escotista el admitir la definibilidad dogmática de las conclusiones teológicas o del virtual inclusivo. Por eso los franciscanos recibieron con elogio y aceptación la obra del P. Marín. He aquí algunos ejemplos:

Etudes Franciscaines: “Muchas revistas francesas y extranjeras han dado ya a conocer y a apreciar el notable tra-

⁶⁶ *Estudios Eclesiásticos*, enero de 1929, pp. 42-44.

⁶⁷ Carta del P. ELORRIAGA al P. Marín, escrita desde Oña el día 25 de abril de 1929.

bajo del P. Marín Sola. Casi unánimemente encuentran en dicho trabajo la solución al angustioso problema de la evolución del dogma" 68.

Etudis Franciscans: "Se inaugura esta biblioteca (la de Tomistas Españoles) con una obra (la del P. Marín) que será consagrada por la fama... La exposición doctrinal de todas las cuestiones se apoya sobre bases sólidas, cimentadas por una lógica verdaderamente tomista; la lectura se hace atrayente gracias a su luminosa claridad. El autor manifiesta a través de toda la obra una gran elevación de pensamiento y una gran serenidad e imparcialidad de juicio... Esta misma elevación, de juicio aparece, no solamente en el modo como expone las teorías, sino también en la manera como trata a las personas, sobre todo a los grandes maestros de las diversas escuelas, cualidad que a veces falta en los filósofos y en los teólogos modernos... La obra del P. Marín Sola siempre merecerá los mayores elogios" 69.

La adhesión de los teólogos franciscanos a la doctrina sobre la definibilidad del virtual inclusivo o a la tesis del progreso dogmático por vía de verdadera conclusión teológica se ha puesto de manifiesto en el reciente movimiento asuncionista, en el que han defendido que la Asunción es definible porque está virtualmente revelada 70.

El agustino P. Juan Manuel López escribía en *España y América*: "Obra considerable y completa, piedra angular muy sólida de la Biblioteca de Tomistas Españoles; trabajo acabado, debido a una inteligencia de altos vuelos, en posesión

⁶⁸ *Etudes Franciscaines*, marzo-abril de 1925, p. 220.

⁶⁹ *Etudis Franciscans*, febrero de 1924, pp. 134-135.

⁷⁰ Hay muchas confirmaciones de esta adhesión. Pueden verse, p. ej., las del Congreso Nazionale Mariano dei Frati Minori d'Italia, celebrado en Roma en 1947, en cuyas actas se lee a propósito de la definibilidad de la Asunción: "Il Congresso Mariano Francese non ha il coraggio di aderire incondizionatamente alla sentenza di coloro, che ritenendo, come principio fisso, che solamente le verità rivelate in modo formale, sia pure implicito, possano essere definite, affermano che l'assunzione è contenuta in tal modo nella rivelazione... aggiungiamo che non è però in nessun modo necessario che i teologi provino che questa verità sia contenuta *formaliter implicitè* nella rivelazione, dal momento che basta una inclusione solamente virtuale di una verità nella rivelazione perche la Chiesa possa procedere a definire che questa verità sia tenuta come rivelata "et propter auctoritatem Dei revelantis" (*Atti del Congresso Nazionale Mariano dei Frati Minori d'Italia*, pp. 694-695).

En el Congreso Mariano de Puy-en-Velay, se expresaba así el P. BONNEFOY: "Notre choix est fait depuis longtemps...: les conclusions théologiques peuvent être dans certaines conditions, l'objet d'une définition dogmatique. C'est la seule doctrine qui puisse se réclamer de la Tradition, la seule aussi qui soit capable de rendre compte de faits dogmatiques incontestables" (*L'Assomption de la Très Sainte Vierge*, Congrès Marial du Puy-en-Velay, agosto de 1949, p. 233).

El mismo P. Bonnefoy publicó un magnífico trabajo abundando en la misma idea de la definibilidad de las conclusiones teológicas o del virtual revelado en la revista "Marianum", fase. 2 de 1950, bajo el título *L'Assomption de la T. S. V. est-elle définissable comme révélée "formaliter implicitè"?*

de principios filosóficos muy firmes y de un conocimiento teológico muy extenso... Nos es grato declarar que todos (principalmente los eclesiásticos y los profesores de teología) deben haber leído y meditado atentamente esta obra excepcional”⁷¹.

R. Proost, crítico de la *Revue Bénédictine*, escribe: “El P. Marín Sola, profesor en la Universidad de Friburgo, es un tomista de verdadera cepa, del vigoroso temple de Báñez y de Juan de Santo Tomás. La evolución del dogma, que es el asunto de que trata, es una cuestión actual, moderna, que se resuelve con principios de la escuela tomista, sin recurrir a expedientes inventados por los teólogos modernos. Creemos que el autor ha logrado hacer ver cuál es la doctrina tradicional sobre el punto esencial de su tesis y que la solución que nos ofrece es clara y resiste victoriosamente a las dificultades que se le pueden oponer... Desde el punto de vista del método, el P. Marín Sola posee una riqueza de documentación y una argumentación incomparables. Añadamos, para terminar, que el libro está escrito con admirable claridad”⁷².

La Ilustración del Clero, revista de los claretianos, escribía: “La adquisición y estudio de esta obra maestra será indispensable a todos los que se consagren a los altos estudios religiosos... Es necesaria esa especie de propedéutica integral, en la que el estudio de la filosofía, presupuesto de la teología no menos que la fe nos preservará de los tres grandes errores seudoteológicos de la época: el fideísmo, el racionalismo y el agnosticismo radical”⁷³.

Las publicaciones del clero secular tampoco fueron remisas en los elogios. Citaremos algunos ejemplos.

El profesor de dogma del Seminario de Madrid, don Celedonio León, a pesar de no admitir todos los puntos de vista del P. Marín, escribía en *Revista Eclesiástica*: “*Pro aris et focis* ha defendido la definibilidad de fe de esas conclusiones teológicas el R. P. Marín Sola, cuya muerte llora en nuestros días la teología católica, en su admirable obra, digna de figurar entre las obras maestras de los grandes teólogos españoles del siglo de oro”⁷⁴.

“Este libro—decía el crítico del *Boletín Oficial del Arzobispado de Valencia*—es, gracias a su fondo doctrinal, el mejor que se ha publicado en España, y aun en Europa, en estos últimos años”⁷⁵.

Ephemerides Theologicae Lovanienses se expresan así:

⁷¹ España y América, febrero de 1924, pp. 285 ss.

⁷² *Revue Bénédictine*, octubre de 1924, pp. 355 ss.

⁷³ *La Ilustración del Clero*, noviembre de 1925, 83.

⁷⁴ *Revista Eclesiástica*, julio-septiembre de 1932, p. 415.

⁷⁵ *Boletín Oficial del Arzobispado de Valencia*, marzo de 1924, pp. 79-80.

"Que sepamos, no se había estudiado todavía con tanta profundidad y con tan feliz independencia..., frente a opiniones ya hechas, el aspecto teológico y tradicional de una cuestión tan palpitante como la de la evolución del dogma. Para resolverla todavía no se habían unido, en una medida tan amplia, el método histórico y el método especulativo"⁷⁶.

Y *Divus Thomas*, de Friburgo: "Pocas obras se encontrarán que esclarezcan todas las obscuridades y dificultades de la materia de que tratan con una penetración tan profunda, con una exactitud científica tan impecable, y que a la vez señalen el camino de la verdad con una mirada tan lúcida y con una mano tan segura. La obra del P. Marín Sola es un verdadero *opus aureum*, un monumento *aëre perennius*"⁷⁷.

Por último, Batiffol escribía en *La Vie Catholique*: "Hemos tenido la feliz sorpresa de ver cómo un dominico español nos presenta el complemento que necesitaba la concepción de Newman en la cuestión del desarrollo del dogma. Y lo hace con la riqueza de información y con la seguridad doctrinal que ya otros han elogiado... Se trata de una doctrina muy estudiada, muy madura; y veo que personalidades que nada tienen de mediocres la aceptan"⁷⁸.

Las revistas y los autores citados no son los únicos que recibieron con elogio la obra del P. Marín. Nos hemos limitado a transcribir solamente algunos testimonios de los muchos que aparecieron cuando el libro se publicó. El P. Marín recibió además buen número de felicitaciones por su obra: unas procedían de autoridades eclesiásticas, otras de eminentes teólogos. Entre las primeras encontrará el lector dos al principio de esta edición: la del cardenal Merry del Val y la del general de la Orden de Predicadores. Ya se publicaron en la edición francesa, y nos ha parecido oportuno volver a publicarlas en esta edición española. No creemos necesario publicar las de los cardenales Laurenti, Van Rossum y Boggiani, porque creemos que con lo dicho queda ya suficientemente expuesto el ambiente de sosiego y descanso, a la vez que de admiración y de adhesión, con que fué recibida la obra en los más diversos sectores del campo teológico, porque los teólogos veían en ella un auténtico retorno a la tradición, no para quedarse inmóviles en ella, sino para utilizar sus armas de manera eficaz en la pugna entablada con el modernismo.

Vimos al principio de este apartado cómo el P. Marín confesaba que sus artículos de *La Ciencia Tomista* fueron recibidos al principio con recelo por bastantes teólogos, recelo

⁷⁶ *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, julio de 1924, pp. 403 ss.

⁷⁷ *Divus Thomas*, de Friburgo, diciembre de 1923, pp. 413 ss.

⁷⁸ *La Vie Catholique*, 5 de junio de 1925.

que fué calmándose a medida que la serie de artículos avanzaba. Pero no llegó a calmarse totalmente. No sólo hubo recelo, hubo verdadera oposición mientras los publicaba, y después de publicados. Pero esta oposición no es obstáculo al valor intrínseco de la obra. Es sencillamente prueba de que se trata de una cuestión discutible.

La oposición, sin embargo, no impidió que la tesis del P. Marín se impusiera en extensos sectores del campo teológico, que ganara para su causa muchas y primeras figuras de la teología y que lograra introducirse como la explicación que mejor justifica los hechos históricos de la definición de determinados dogmas, sin desnaturalizar, antes bien, conservando, la noción tradicional del virtual inclusivo, y como la explicación que más eficazmente resolvía los graves problemas que el modernismo resolvió de manera heterodoxa.

En la propia *Evolución* se trasluce la oposición que las doctrinas del P. Marín suscitaban. Oposición *contra la evolución dogmática en general*; de ella se hace eco en las dos primeras secciones del capítulo 6⁷⁹. Resuelve veintiuna dificultades, en las que se sostiene que la conclusión teológica, o el virtual revelado, no puede nunca ser dogma de fe divina, y que cuando la Iglesia define como tal alguna conclusión, se trata de conclusiones impropias o conclusiones de formal implícito.

Oposición, otras veces, *contra una determinada vía de evolución*; la recoge en la sección primera del capítulo 4⁸⁰, dedicada toda ella a defender la existencia de la vía de raciocinio o de discurso; sin que ello prejuzgue nada contra la existencia de la vía afectiva o de experiencia de lo divino. en favor de cuya exclusiva parecía manifestarse su opositor.

Oposición también contra determinadas razones en las que fundamentaba la evolución. De ella nos dejó constancia en toda la sección cuarta del capítulo 6⁸¹.

Esta oposición, que ya se manifestó mientras escribía los artículos, persistió después de publicada la obra, y persiste todavía en determinados sectores. Principalmente la que se basa en la opinión de que solamente se puede definir como dogma de fe lo que ha sido revelado de una manera *formal implícita*. En el capítulo 7 dedica el autor dos secciones a responder a las últimas observaciones que sobre este punto se le hicieron⁸². Por nuestra parte, creemos que todo cuanto contra la definibilidad del *virtual inclusivo* se ha dicho y pueda decirse está *formal o virtualmente* resuelto ya en la genial obra del P. Marín Sola.

⁷⁹ *La evolución homogénea del dogma católico*, c. 6, secs. 1-2, nn. 299-321.

⁸⁰ *Ibid.*, c. 4, sec. 1, nn. 186-200.

⁸¹ *Ibid.*, c. 6, sec. 4, nn. 340-351.

⁸² *Ibid.*, c. 7, secs: 6-7, nn. 465-523.

Repetimos que *La evolución homogénea del dogma católico* es una obra monumental, clásica, digna de nuestro siglo de oro. Y que su autor era un teólogo verdaderamente genial. Si el valor de las obras tuviera que medirse por el número de quienes aceptan las soluciones que en ellas se proponen, la del P. Marín lo tendría de primer orden; pero no es el número lo que más interesa en asuntos doctrinales⁸³: es la fundamentación sólida de cuanto se dice; la exposición lógica y sistemática de la doctrina; en suma, la hondura y la nitidez de pensamiento. Y desde este punto de vista, el libro tiene un valor excepcional, y excepcional era también el valer de quien lo escribió.

Pero el haber del P. Marín no termina en esto; se acrecienta si se piensa que escribiendo este libro puso en claro la doctrina tradicional sobre un punto interesantísimo de teología: explicó la anomalía que parecía existir entre determinados hechos, entre determinadas verdades definidas por la Iglesia, y la doctrina teológica de ciertos autores modernos, que restringían el poder definidor sólo a las verdades *formalmente* (aunque de manera implícita) reveladas; y, por último, dió la mejor respuesta a la mala utilización que de los hechos históricos hacía el modernismo para así explicar de manera heterodoxa la evolución de la doctrina católica.

⁸³ Un teólogo tomista, que no estaba conforme con la solución que el P. Marín daba, dentro de los principios de Santo Tomás, al problema de las relaciones entre la moción divina y la libertad creada, y que le oponía el hecho de que determinado número de teólogos pensaban como él (como el opositor), mereció del P. Marín, además de una adecuada respuesta doctrinal, las siguientes palabras: "Consideramos un verdadero rebajamiento de ambos contendientes mezclar en estas cuestiones objetivas la cuestión de personas y el calcular el número y calidad de votos favorables o contrarios cual si se tratase de asuntos económicos o de alguna elección senatorial" (*La Ciencia Tomista*, mayo-junio de 1926, p. 397).

EL ACTUAL PROBLEMA TEOLOGICO Y «LA EVOLUCION HOMOGENEA DEL DOGMA CATOLICO»

En la nota bibliográfica que *La Ilustración del Clero* dedicaba a la obra del P. Marín Sola se indicaba que *La evolución homogénea* podía ser una respuesta eficaz “a los tres grandes errores seudoteológicos de la época: el fideísmo, el racionalismo y el agnosticismo radical”⁸⁴. Cada uno de estos errores tienen múltiples facetas y manifestaciones, algunas de las cuales persisten todavía hoy. No es, pues, extraño que todavía siga teniendo actualidad lo que el P. Marín escribió.

Resabios de esos y parecidos errores se encuentran en determinadas tendencias de la teología actual. El Papa ha llamado la atención sobre algunos de estos resabios. Ha hablado de quienes “cuanto más firmemente se adhieren a la palabra de Dios, tanto más rebajan el valor de la razón humana”⁸⁵; y de quienes “pretenden disminuir lo más posible el significado de los dogmas y librarlos de la manera de hablar tradicional ya en la Iglesia y de los conceptos filosóficos usados por los doctores católicos, a fin de volver en la exposición de la doctrina católica a las expresiones usadas por la Sagrada Escritura y por los Santos Padres”⁸⁶. La tendencia al agnosticismo en los primeros, y al fideísmo en los segundos es clara.

Asimismo, hoy, como en tiempos del modernismo, se tiende a una interpretación torcida del aspecto que pudiéramos

⁸⁴ *La Ilustración del Clero*, noviembre de 1923, 83.

⁸⁵ “Dolendum est haud paucos istorum, quo firmitus verbo Dei adhaerent, eo magis humanam rationem adimere” (ency. *Humani generis*: “Acta apostolicae Sedis”, 42 [1950], 563).

⁸⁶ “Quod autem ad theologiam spectat, quorundam consilium est dogmatum significationem quam maxime extenuare; ipsumque dogma a loquendi ratione in Ecclesia iamdiu recepta et a philosophicis notionibus penes catholicos doctores vigentibus liberare, ut in catholica exponenda doctrina ad Sacrae Scripturae Sanctorumque Patrum dicendi modum redeatur” (ibid.. “Acta Apostolicae Sedis”, 42 [1950], 565).

llamar *vital* de la verdad dogmática. Ciertamente que los modernos teólogos defienden *la objetividad* del dogma y la objetividad de la verdad teológica; pero al *subjetivizarla* en el teólogo, al convertirla en vida espiritual del teólogo, no salvan debidamente las exigencias de un proceso *sanamente racional*.

Por eso no es extraño que se preconice hoy *una reforma completa del método teológico, y aun de la teología misma*; que se intente formular una *teología nueva*. "Tampoco faltan hoy quienes se han atrevido a proponer en serio la duda de si conviene no sólo perfeccionar, sino aun reformar completamente la teología y el método que actualmente, con la aprobación eclesiástica, se emplea en la enseñanza teológica" ⁸⁷. La tendencia hacia una teología *arracional* está en pugna con el concepto de una teología científica; la tendencia hacia una teología *vitalista*, sin la debida supervisión intelectual, está en pugna con el concepto de una teología afectiva sí, pero inteligente; la tendencia, en fin, a una teología susceptible de sufrir reformas radicales está en pugna con el concepto de una teología que es desarrollo de lo que se halla virtualmente *implicado* en los principios revelados, que por ser revelados son inmutables, y por ser una virtualidad *inclusiva* ha de ser también imperiosamente necesaria e inmutable.

Con lo cual queda dicho que la obra del P. Marín Sola tiene hoy la misma actualidad que tenía cuando apareció. pues los problemas con los que tuvo que enfrentarse son los del día también. Las enseñanzas que nos propone sobre la vía discursiva; sobre la vía afectiva, debidamente visada por la razón; sobre la inmutabilidad de la verdad revelada, sea revelada de manera formal o de manera virtual; sobre la completa y perfecta homogeneidad de la doctrina católica desde su punto de partida, que está en las verdades de fe, hasta el último punto de arribada, que es la conclusión teológica más remota; todas estas enseñanzas sonarán muy bien a los oídos de los teólogos de hoy, que tienen que oír cosas tan distintas.

Vamos a insistir un poco sobre todo cuanto acabamos de decir, pues creemos que se trata de una materia de sobrado interés en sí y de sobrado interés en relación con la obra que reeditamos. Vamos a tratar en este apartado de los puntos siguientes:

- 1) Teología nueva y teología tradicional.
- 2) Teología y fe.

⁸⁷ "Ita hodie non desunt qui eo usque procedere audeant ut serio quaestionem moveant num theologia eiusque methodus, qualis in scholis ecclesiastica approbante auctoritate viget, non modo perficienda, verum etiam omnino reformanda sint" (ibid., "Acta Apostolicæ Sedis", 42 [1950], 564).

- 3) Teología y sistemas filosóficos.
- 4) La verdadera solución del problema.
- 5) Lo permanente y lo mudable.
- 6) Índice bibliográfico sobre la "nueva teología".

1. TEOLOGÍA NUEVA Y TEOLOGÍA TRADICIONAL.

Viene significándose con el nombre de *teología tradicional* en determinados medios teológicos, concretamente, en los que hablan de la necesidad de un *teología nueva*, algo que tiene caracteres peyorativos. Es la teología del pasado, que vive de categorías ya falsas, o si verdaderas, inoperantes e ineficaces para las actuales generaciones de pensadores. Una teología anquilosada, oculta en los claustros de seminarios y conventos, y contenida en pergaminos llenos de polvo y de polilla. Una teología, además, que se expresa en un lenguaje y con unos términos ininteligibles para el intelectual de hoy. En resumen: conceptos falsos o inoperantes y fórmulas que no se entienden; conceptos que nada dicen a quien los capta y fórmulas que nada dicen a quien las oye.

Es cierto que no siempre hablan tan descarnadamente de la teología tradicional quienes defienden la nueva; también lo es que a veces utilizan expresiones más duras y fuertes todavía que éstas. Pero poco importan las expresiones: el contenido que dan a la teología tradicional es un contenido *caduco*. Por eso es ella caduca, son caducas sus fórmulas y es caduco también su método.

Quien intente constatar la exactitud de estas apreciaciones sobre el concepto de teología tradicional, se encontrará muy pronto con tres hechos del todo ciertos. El primero, que a veces hay teólogos que practican, valga la frase, una teología de ese tipo. Segundo, que hay no pocos, y sumamente representativos, que con su saber teológico, con su espíritu abierto a cualquier progreso doctrinal legítimo y con sus exposiciones aptas para las inteligencias de hoy, dan un mentís a semejantes apreciaciones. Los primeros en darlo son los grandes maestros del pasado y del presente. Tercero, que la propia teología tradicional, o escolástica, es, por definición, por esencia, diríamos, eminentemente progresiva.

Pero es fácil lanzar acusaciones sin cuidarse de examinar previamente si hay sólida base que las sustente. Las diatribas contra la escolástica, a veces también contra la patología y contra los representantes máximos de una y otra, pueden suponer un gran conocimiento de las necesidades del presente, pero suponen también un desconocimiento no pequeño de lo que se desdén, desconocimiento que no puede fundamentar seriamente la acusación de que lo tradicional (que se desconoce) es inservible para las necesidades del día.

La filosofía y la teología *tradicionales* no son un contenido doctrinal estatificado. Son un conjunto de verdades elementales con un gran contenido virtual y un gran poder de adaptación, sin que el desarrollo de su virtualidad y su adaptación a las circunstancias sea en detrimento de las propias verdades desarrolladas y adaptadas. Tienen la teología y la filosofía tradicionales fundamentos inmutables; pero no se contentan solo con el estudio de dichos fundamentos, ni con el desarrollo, aplicación y expresión que exigieron tiempos preteritos. Consideran estas verdades fundamentales *abiertas al día y al porvenir*. Lo tradicional es la conjugación del pasado con el presente y el futuro, proyectando sobre los problemas que cada etapa suscita los principios y las verdades que son de siempre, desarrollándolas, si para ello es preciso; completándolas, si es necesario; pero sin llegar a negar lo que por inmutable y necesario nunca puede faltar.

Determinados teólogos nuevos, pues, parten de una acusación falsa contra la teología tradicional. Confunden *la teología escolástica en sí*, que contiene elementos abiertos a un legítimo desarrollo y a una legítima aplicación, operantes y eficientes en toda época, y también en la presente; elementos que aparenta ignorar quien la acusa de ineficaz; confunden, repetimos, la teología escolástica *en sí*, más aún, la teología escolástica tal cual la encarnan sus grandes representantes de cada época, con la teología escolástica de *ciertos teólogos* que poseen muy desarrollado el sentido de lo permanente y menos el de lo transitorio. Y debiendo mirar lo mucho y bueno que la teología tradicional y los teólogos tradicionales tienen utilizable en la hora presente, miran sólo el hecho de que un número determinado de escolásticos no lo utilizan. La acusación contra la escolástica en estas circunstancias no puede ser leal.

Vamos a dividir este apartado en tres puntos:

- 1) Qué es la teología nueva.
- 2) Qué es la teología tradicional.
- 3) Contenido tradicional de *La evolución homogénea*, del P. Marín Sola.

1) *¿Qué es la teología nueva?*—La expresión *nueva teología* es *en sí* perfectamente aceptable. Más adelante hablaremos de la capacidad de renovación que la teología tiene, y recordaremos que los grandes teólogos han sido grandes renovadores. De Santo Tomás nos dice su biógrafo Guillermo de Tocco que proponía *nuevas* verdades; que utilizaba un método *nuevo* en su exposición; que probaba las tesis con *nuevas* razones, y que quienes le veían enseñar *nuevas* cosas y dilucidar las dudosas con *nuevas* razones no dudaban de que Dios le había dotado con una *nueva* luz para que pro-

pusiera las *nuevas* opiniones que Dios *nuevamente* le había inspirado⁸⁸.

A pesar de ello, la expresión *nueva teología* ha adquirido hoy un sentido peyorativo. Es cierto que algunos autores que vienen clasificándose como *teólogos nuevos* protestan de este apelativo y confiesan su admisión de lo que en la tradición es inmutable. Está completamente al margen de nuestras intenciones referirnos en este momento a ninguna persona en particular. No vamos a hablar de los *teólogos*, sino de la *teología*. Y de ésta, no en cuanto es *sana-mente nueva*, sino en cuanto es *peyorativamente nueva*. En fin de cuentas, el problema teológico actual se ha suscitado por una concepción inexacta de la *renovación* de la ciencia teológica.

Advertimos, sin embargo, que la *teología nueva* no posee contornos bien definidos, lo que hace difícil reducirla a categorías precisas. Posiblemente algunos rasgos o características de las que vamos a exponer no estén en determinadas manifestaciones de esta teología; estarán, sin embargo, en otras. Sí creemos que, en conjunto, lo que vamos a decir ha aparecido en algunas manifestaciones teológicas de los últimos veinte años. Y siguiendo el ejemplo clásico, teológico y cristiano que el propio P. Marín nos da, según vimos en la segunda parte de esta introducción, al hablar de su personalidad de polemista, y que nos dió el propio Santo Tomás nos abstendremos de citar en nuestras inculpaciones ningún autor actual. Al final de este estudio daremos una nota bibliográfica de los modernos estudios sobre la naturaleza de la teología, en la que el lector podrá apreciar por sí mismo lo que aquí nosotros le vamos a decir. Para exponer las corrientes modernas utilizaremos solamente palabras de Pío XII en la *Humani generis* y en las alocuciones del 17 y 22 de septiembre de 1946.

La teología nueva quiere substituir a la tradicional porque ésta es una teología racional, dialéctica, intelectualista, mientras que la ciencia de Dios debe ser fundamentalmente mística, vital, arracional. Debe distinguirse entre realidad divina y doctrina divina; entre Dios en sus misterios, y las proposiciones en las que el hombre encierra esta divinidad misteriosa.

⁸⁸ "Erat enim novus in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens, et novas reducens in determinationibus rationes; ut nemo qui ipsum audisset nova docere, et novis rationibus dubia definire, dubitaret quod eum Deus novi luminis radiis illustrasset, qui statim tam certi coepisset esse iudicii, ut non dubitaret novas opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset noviter inspirare" (*Vita Sancti Thomae Aquinatis*: "Fontes vitae Sancti Thomae Aquinatis, notis historicis et criticis illustrati", curis et labore D. PRÜMMER, p. 81).

Cuando la Iglesia afirma que la revelación quedó clausurada con la muerte de los Apóstoles⁸⁹, debe entenderse, no en el sentido de que el contenido de la revelación se terminó entonces, sino en el sentido de que entonces Dios terminó de proponer las manifestaciones, o las proposiciones, o la doctrina. Las proposiciones reveladas, la doctrina revelada se clausuró con la muerte de San Juan; pero la revelación, la cosa revelada, la realidad revelada sigue en la Iglesia, creciendo ininterrumpidamente. En la Iglesia hay revelaciones constantes, nuevas; hay comunicación constante de los misterios de la vida divina.

La teología está de tal suerte incardinada en la Iglesia, que crece a la manera como crece en la Iglesia lo revelado. La teología no es una ciencia dialéctica, sino una ciencia experimental, con la que no sólo se conocen las fórmulas de la revelación hecha por Dios en la Escritura y en la Tradición divino-apostólica, sino también, y muy principalmente, los misterios divinos patentes cada día en la vida de la Iglesia, de la que la propia teología forma parte.

En esta concepción de la ciencia teológica se destacan, entre otras, las tres notas siguientes: *Primera*, el carácter vitalista o místico de esta ciencia. En realidad, la teología, aunque ciencia formalmente natural, no debe prescindir del carácter vital o místico⁹⁰, porque tiene como fundamento o punto de partida la virtud infusa de la fe, que aunque es virtud intelectual tiene elementos afectivos, o de voluntad, de gran relieve. Así, pues, el defecto no está en afirmar el carácter vitalista de esta ciencia, sino en afirmarlo en exclusiva; en suponer que se trata de una ciencia arracional. *Segunda*, la afirmación de que la revelación, punto de partida de la teología, no es la que quedó clausurada con los Apóstoles, sino la que constantemente se está haciendo a la Iglesia; no es la revelación formulada y propuesta, sino la revelación comunicada y vivida; mejor dicho, la cosa revelada, que constantemente se está comunicando a la Iglesia. *Tercera*, la inutilidad del raciocinio teológico y de las auténticas conclusiones teológicas, a las que se llega por el estudio y el discurso.

⁸⁹ "Neque enim Petri Successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent" (const. dogmat. *De Ecclesia Christi*, c. 4; DENZ., 1836).

Y entre las proposiciones modernistas condenadas está la siguiente: "Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa" (DENZ., 2021).

⁹⁰ No damos aquí a la expresión místico el sentido espiritual que corresponde al predominio de los dones del Espíritu Santo; la tomamos como equivalente a *afectivo, vital*, como contrapuesto a lo intelectual y racional.

No siempre se propone esta tendencia mística de la misma manera. En ocasiones se compagina con la llamada teología racional o discursiva. Tal sucede cuando se explica la teología del modo siguiente: el punto de partida, la revelación divina, es la heccha a la Iglesia primitiva. La Iglesia actual no recibe nuevas revelaciones que puedan ser objeto de fe y de ciencia divina; las revelaciones objeto de fe se hicieron todas a la Iglesia primitiva antes de que los Apóstoles murieran. Todo cuanto después se alcance en el orden del conocimiento divino tendrá que ser desarrollo de esta primitiva revelación. Pero la revelación primitiva no se hizo tanto en fórmulas propuestas al entendimiento cuanto en una comunicación obscura y sabrosa. La proposición revelada es lo secundario; lo primero es la percepción sabrosa de lo revelado.

Este dato revelado, esta comunicación obscura y sabrosa de lo divino se ha llegado a conocer mediante nociones, conceptos, juicios, discursos; pero este conocimiento de lo divino podría llamarse ocasional; se tiene porque de hecho no puede el hombre, que es imperfecto, percibir intelectualmente de manera inmediata lo que se le ha propuesto como realidad sabrosa y experimental. A esto se reduce la teología, a una proposición de la realidad revelada de una manera distinta a como la realidad revelada es; esta realidad es una cosa divina que se vive, y la teología es un conjunto de nociones, de fórmulas, etc., que se conocen. La distancia que hay entre la realidad y la noción, entre la cosa y la fórmula, es la que hay entre lo que debería ser y lo que en realidad es la teología.

Todo el aparato teológico que poseemos es extrínseco a la revelación; le es también inadecuado e improporcionado. Y de una manera especial le es inadecuado e improporcionado el aparato teológico construido con nociones aristotélicas, puesto que la filosofía de Aristóteles es una filosofía de esencias, de universales, mientras que la realidad revelada es de cosas divinas singulares, individuales e históricas.

En la encíclica *Humani generis* recuerda el Papa cómo algunos teólogos dicen que es necesario que los dogmas sean formulados con categorías de la filosofía moderna, entre otras razones porque "los misterios de la fe nunca se pueden significar con conceptos completamente verdaderos, sino sólo con conceptos aproximativos y que continuamente cambian" ⁹¹.

⁹¹ "Quod ideo etiam fieri posse ac debere audatores quidam affirmant, quia fidei mysteria nunquam notionibus adaequate veris significari posse contendunt, sed tantum notionibus "aproximativis" ut aiunt, ac semper mutabilibus, quibus veritas aliquatenus quidem indicetur, sed necessario quoque deformatur" (*Humani generis*: "Acta Apostolicae Sedis", 42 [1950], 566).

En ocasiones se manifiesta la teología nueva como una teología intelectualista: no porque abandone el carácter experimental, que no puede abandonar, pues le es natural, sino porque además es una ciencia que necesariamente tiene que manifestarse mediante conceptos. Esto bien entendido sería colocarse en el buen camino; pero no se entiende como debe entenderse.

Se parte del supuesto de que no hay verdades absolutas; o si no se parte de este supuesto, se llega a esta consecuencia. Lo recuerda el Papa solemnemente en una ocasión, hablando precisamente de la *nueva teología*. Dice: "Si tal opinión fuera verdadera [la de que la verdad teológica siempre cambia], ¿a qué se reducirían la inmutabilidad de los dogmas católicos y la unidad y estabilidad de la fe? ⁹². En la encíclica *Humani generis* recuerda que también en filosofía hay principios y verdades inmutables, principios y verdades profesados por la filosofía tradicional y utilizados en la explicación de la revelación divina. "La razón sólo podrá ejercer tal oficio [el de penetrar en el conocimiento de los misterios divinos] de un modo apto y seguro si hubiere sido cultivada convenientemente: es decir, si hubiere sido nutrida con aquella sana filosofía que es ya como patrimonio heredado de las precedentes generaciones cristianas y que además goza de una autoridad de un orden superior, por cuanto el mismo magisterio de la Iglesia ha comprobado en la balanza de la divina "revelación" sus principios y principales asertos, manifestados y definidos paulatinamente por hombres de gran talento" ⁹³.

El hombre aprehende las cosas divinas con conceptos aproximativos, sujetos a cambios. Y como estos conceptos pueden mudarse no sólo de uno en otro diverso, sino de uno en otro opuesto, puede darse el caso de que lleguen a ser verdaderas dos proposiciones teológicas contradictorias, si se han expresado con conceptos diversos y aun opuestos en épocas o circunstancias en que tales conceptos eran considerados como expresiones fieles de la realidad. "Algunos, más audaces, afirman que esto [la formulación de los dogmas con

⁹² "Si talis opinio amplectenda esse videatur [la de la teología que siempre cambia] quid fiet de nunquam inmutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate?" (Alocución del 17 de septiembre de 1946: "Acta Apostolicae Sedis", 38 [1946], 385).

⁹³ "Hoc tamen munus [el de obtener la inteligencia de la fe] ratio tum solum apte ac tuto absolvere poterit, cum debito modo excolta fuerit; nempe, cum fuerit sana illa philosophia imbuta quae veluti patrimonium iamdudum exstat a superioribus christianis aetatibus traditum, atque adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua aserta a viris magni ingenii paulatim patefacta ac definita, ad ipsius divinae "revelationis" trutinam vocavit" (*Humani generis*: "Acta Apostolicae Sedis", 42 [1950], 571-572).

las categorías de la filosofía moderna, ya se trate del "inmanentismo", o de "idealismo", o del "existencialismo", o de cualquier otro sistema] se puede y se debe hacer también por la siguiente razón: porque, según ellos, los misterios de la fe nunca se pueden significar con conceptos completamente verdaderos, sino sólo con conceptos "aproximativos" y que continuamente cambian, por medio de los cuales la verdad se indica, sí, en cierta manera, pero también necesariamente se desfigura. Por eso no piensan que sea absurdo, sino antes creen que es del todo necesario, que la teología, según los diversos sistemas filosóficos que en el decurso de los tiempos le sirven de instrumento, vaya substituyendo los antiguos conceptos por otros nuevos; de suerte que en maneras diversas, y hasta cierto punto aun opuestas, pero, según ellos, equivalentes, proponga humanamente aquellas verdades divinas" ⁹⁴.

No es extraña a esta manera de explicar la teología, antes bien es base de tal explicación, la creencia de que el mundo está sujeto a una evolución absoluta y constante en la que no se encuentra continuación perfecta de una misma realidad, sino cambio de la misma. Y si las cosas cambian, podrán y deberán cambiar los conceptos que de las mismas tiene el hombre; y si aquéllas cambian sin que sus cambios se sustenten en un fundamento persistente e inmutable, no hay ningún inconveniente en que también éstos cambien y lleguen a ser hasta opuestos, sin obstáculo para que en determinadas circunstancias los conceptos opuestos hayan sido verdaderos. Recuerda el Papa, en efecto, que el evolucionismo está entre los errores modernos que han ejercido y ejercen influencia en la moderna teología ⁹⁵.

Quedan señaladas tres tendencias de la nueva teología: la que pudiéramos llamar mística, la que es mezcla de misticismo y dialéctica o discurso, pero dando a los elementos cognoscitivos que utiliza el teólogo (nociones, conceptos, fórmulas, etc.), un valor meramente extrínseco; la que es teología discursiva, pero con carácter cambiante, por la in-

⁹⁴ "Quod ideo etiam fieri posse ac debere audaciores quidam affirmant [es a saber, que deben formularse los dogmas con categorías de la filosofía moderna], quia fidei mysteria nunquam notionibus adaequate veris significari posse contendunt, sed tantum notionibus "aproximativis" ut aiunt, ac semper mutabilibus, quibus veritas aliquatenus quidem indicetur, sed necessario quoque deformatur. Quapropter non absurdum esse putant, sed necesse omnino esse ut theologia pro variis philosophiis, quibus decursu temporum tamquam suis utitur instrumentis, novas antiquis substituat notiones, ita ut diversis quidem modis, ac vel etiam aliqua ratione oppositis, idem tamen, ut aiunt, valentibus, easdem divinas veritates humanitus reddant" (Ibid., "Acta Apostolicae Sedis". 42 [1950], 566).

⁹⁵ Ibid., "Acta Apostolicae Sedis". 42 (1950), 562.

consistencia de los conceptos y de las cosas representadas por los mismos.

La teología, como veremos en uno de los apartados siguientes, es la explicación de la fe mediante los instrumentos filosóficos o humanos que el hombre tiene a su alcance. Estas concepciones de la teología obedecen, pues, a determinadas concepciones filosóficas que estimamos preciso recordar. Prescindiendo de detalles que las contornean de muy diversas maneras, se reducen a dos: la *subjetivista* y la *evolucionista*. En ellas debe encontrarse la raíz de las orientaciones teológicas que acabamos de delinear. El subjetivismo da base a la teología falsamente mística o vital; el evolucionismo, a la teología falsamente relativa o cambiante.

Es cierto que las filosofías de hoy *son muchas* y tienen muchos nombres; pero no es menos cierto que de una manera más o menos directa se reducen a las dos indicadas. El denominador común que unifica a la filosofía y a los filósofos del día, tan fecundos en discrepancias, es en unos el *evolucionismo*, llámese como se llame: relativismo de la verdad, historicismo, marxismo (con todos estos nombres ha sido calificado); en otros, el *subjetivismo*, que también tiene muchas manifestaciones, como la del vitalismo, la del existencialismo, etc.

Quien está poseído de un espíritu evolucionista considera la verdad en función de actualidad; lo verdadero será lo actual, y cuanto más actual, más verdadero. Lanzada esta expresión, que es susceptible de ser rectamente interpretada, en un mundo cargado de ideas evolucionistas, llega a alcanzar un sentido de relativismo absoluto. Al afirmar que el criterio de verdad es la actualidad de lo conocido, se toma posición frente al concepto escolástico y tradicional de la verdad, que es "lo que se acomoda a lo real". Y como lo actual se mide por la categoría *tiempo*, la verdad es temporal, y no eterna. Y tenemos enfrentados el evolucionismo y el historicismo de la verdad con la verdad estable e intemporal: se han enfrentado la metafísica de los fenómenos con la metafísica de las esencias.

Este espíritu evolucionista que respiran tantas filosofías de hoy se ha infiltrado en la teología, y se ha llegado a preconizar una teología sujeta a cambio y a evolución constantes; una teología que nunca aprehende la verdad de manera firme y estable; una teología que padecería el verdadero suplicio de Tántalo, pues cuando le parecería llegar a la verdad, se le escaparía, porque la ley inexorable de la actualidad *que pasa*, del ahora que desaparece, la convertiría en cosa ya completamente distinta de lo que era. "Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, de "nova theologia", quae cum universis volventibus rebus una volvatur, semper

itura, nunquam perventura" ⁹⁶. Así define el Papa, con frase sumamente expresiva, el aspecto relativista de la teología nueva, reflejo necesario del relativismo de la verdad y de las cosas, profesado por la filosofía evolucionista.

Al contenido evolucionista, que se ha infiltrado en gran parte de la filosofía de hoy, debemos añadir el subjetivista, que tampoco le es ajeno. El subjetivismo es un evolucionismo específico. Considera la verdad en función vital. La expresión es un tanto vaga; quizá se perfile diciendo que la verdad se mide en relación con la actualidad que cobra en quien la posee. La verdad lo será tanto más cuanto mejor refleje la situación del sujeto que la posee. Esta tendencia subjetivista tiene, pues, manifestaciones vitalistas, y sus más recientes brotes constituyen la filosofía existencialista. Quien profesa el subjetivismo se coloca frente a la verdad-objeto o frente a la filosofía de la realidad extrasubjetiva.

También este espíritu subjetivista se ha infiltrado en la teología, principalmente bajo sus manifestaciones existencialistas. Y en consecuencia, se intenta hacer una ciencia teológica con las categorías de esta filosofía. "Reduciendo la doctrina católica a tales condiciones [a las expresiones empleadas en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres, despojadas de cualquier otro elemento sistemático], creen que se abre también el camino para obtener, según lo exigen las necesidades modernas, que el dogma sea formulado con las categorías de la filosofía moderna, ya se trate del inmanentismo, o del idealismo, o del existencialismo, o de cualquier otro sistema" ⁹⁷.

Con estas dos orientaciones filosóficas, con los principios y nociones evolucionistas y existencialistas, deben resolverse los muchos problemas que hoy se presentan a la consideración del hombre; entre ellos, los problemas teológicos. Las nociones y los principios operantes hoy día son los de estas filosofías; las nociones y los principios que parten de la idea fundamental de la contingencia absoluta, o de la actualidad mudable de las cosas, sin tener en cuenta la permanencia de los elementos esenciales, o quizá negándola, y los que parten de la idea fundamental de que el hombre es, en la contingencia de su propia vida o de su propia existencia, el punto de referencia de todo cuanto acaece y de todo cuanto se conoce. Y como quiera que la teología es

⁹⁶ Alocución del 17 de septiembre de 1946: "Acta Apostolicae Sedis", 38 (1946), 385.

⁹⁷ "Accedit quod catholica doctrina ad hanc redacta conditionem, viam sternerit autumant, qua, hodiernis necessitatibus satisfaciendo, hodiernae etiam philosophiae notionibus dogma exprimi possit sive "immanentismi", sive "idealismi" sive, "existentialismi" aliusve systematis" (*Humani generis*: "Acta Apostolicae Sedis". 42 [1950], 566).

una ciencia resultante de los principios de la fe conjugados con las nociones filosóficas, la teología de hoy consistirá en la explicación de las verdades reveladas mediante las nociones de la *verdad-temporal* y de la *verdad-sujeto*.

Y debe quedar al margen, por inoperante, según unos; por falsa ya, según los más avanzados, la teología tradicional o escolástica, que explica la revelación con categorías, hoy del todo ineficaces para unos, o falsas ya para otros. La escolástica se mueve en un terreno inactual; sus categorías no sirven hoy; la verdad necesaria e inmutable de las esencias es ininteligible para un espíritu moderno, hecho a apreciar la verdad contingente y mutable de las existencias; y la verdad objetiva y propuesta desde fuera es ininteligible también para quien está hecho a considerar la verdad-sujeto o la verdad-vida.

La escolástica desconoció las categorías que más valor tienen para las mentalidades del día; las nociones de progreso, de evolución o de historia y la de subjetividad son completamente ajenas a la filosofía y a la teología tradicionales. Y, sin embargo, son las que hoy es necesario utilizar. De donde se sigue que la teología tradicional es caduca, está ya pasada, debe ser substituída por otra que se ponga a tono. Por la nueva.

La *Humani generis* señala esta nota de desprecio a las nociones tradicionales de la teología escolástica. Dice, respondiendo a la inculpación de que se trata de nociones que sirvieron y ya no sirven:

"Lo que los doctores católicos, con general aprobación, han ido componiendo durante el espacio de varios siglos para llegar a obtener alguna inteligencia del dogma no se funda, indudablemente, en cimientos deleznable. Se funda realmente en principios y nociones deducidas de las cosas creadas; deducción realizada a la luz de la verdad revelada, que por medio de la Iglesia iluminaba como una estrella la mente humana. Por eso no hay que admirarse de que algunas nociones tuyas hayan sido, no sólo empleadas, sino también sancionadas por los concilios ecuménicos; de suerte que no es lícito apartarse de ellas... El desprecio de los términos y de las nociones que suelen emplear los teólogos escolásticos lleva naturalmente a enervar la teología especulativa, la que, por fundarse en razones teológicas, ellos [los teólogos modernos], juzgan que carece de verdadera certeza" 98.

98 "Ea quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intelligendam, tam caduco fundamento procul dubio non nituntur. Nituntur enim principiis ac notionibus ex vera rerum creaturarum cognitione eductis; in quibus quidem deducendis cognitionibus humanae menti veritas divinitus revelata, quasi stella per Ecclesiam illuxit. Quare mirum non est aliquas huiusmodi notions a Conciliis Oecumenicis non solum adhibitae,

No solamente no han caducado las conquistas que la teología escolástica realizó en el pasado con nociones suyas, sino que las que hoy puede y debe realizar la teología actual no deben desentenderse tampoco de dichas nociones. Lo que vale tanto como decir que la filosofía perenne y la teología tradicional, o escolástica, edificada con dicha filosofía, están en posesión de elementos aptos para realizar un auténtico y eficiente progreso doctrinal apropiado a los tiempos actuales y a los venideros. “Mas la razón sólo podrá ejercer tal oficio [el de alcanzar algún conocimiento de los misterios revelados o el de hacer teología] de un modo apto y seguro si hubiere sido cultivada convenientemente; es decir, si hubiere sido nutrida con aquella sana filosofía que es ya como patrimonio heredado de las precedentes generaciones cristianas y que, además, goza de una autoridad de un orden superior, por cuanto el mismo magisterio de la Iglesia ha comprobado en la balanza de la divina “revelación” sus principios y principales asertos, manifestados y definidos paulatinamente por hombres de gran talento. La cual filosofía, reconocida y aceptada por la Iglesia, defiende el verdadero y recto valor del conocimiento humano, los inconcusos principios metafísicos, a saber: los de razón suficiente, causalidad, finalidad y la posesión de la verdad cierta e inmutable”⁹⁹.

Al poseer la filosofía tradicional nociones y principios firmes debe utilizarse hoy, y, en consecuencia, no se la debe inculpar de inútil y caduca. Es una filosofía abierta, con capacidad de progreso, apta para las inteligencias modernas, fácil para adaptarse a las mismas, sin tener para ello que negar nada de cuanto hasta hoy ha tenido como inmovible y necesario. “Hac de re quaeritur, an videlicet quod Stus. Thomas Aquinas aedificavit, ultra et supra quodlibet tempus una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae cultores suppeditaverant, solida rupe innitatur, perpetuo vigeat et valeat, catholicae

sed etiam sanctitas esse, ita ut ab eis discedere nefas sit... Despectus autem vocabulorum ac notionum quibus theologi scholastici usi solent, sponte ducit ad enervandam theologiam, ut aiunt, speculativam, quam, cum ratione theologica imitatur, vera certitudine carere existimant” (ibid., “Acta Apostolicae Sedis”. 42 [1950], 566-567).

⁹⁹ “Hoc tamen munus [el de obtener alguna inteligencia de la fe] ratio tum solum apte ac tuto absolvere poterit, cum debito modo excolta fuerit; nempe cum fuerit sana illa philosophia imbuta, quae veluti patrimonium iamdudum exstat a superioribus christianis aetatibus traditum, atque adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserta, a vivis magni ingenii paulatim patefacta ac definita, ad ipsius divinae revelationis trutinam vocavit. Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita ac recepta, et verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcussa principia —rationis nempe sufficientis, causalitatis et finalitatis— ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem” (ibid., “Acta Apostolicae Sedis”. 42 [1950], 571-572).

fidei depositum efficaci praesidio etiam nunc tueatur, novis quoque theologiae et philosophiae progressibus securo usui et moderamini sit" ¹⁰⁰.

Recoge los mismos conceptos sobre la validez en los tiempos presentes de lo que Santo Tomás construyó y ha sido aceptado por todos los filósofos cristianos, es a saber, la inmutabilidad de la verdad, el valor objetivo del conocimiento humano, el valor de los primeros principios, y sobre su eficacia para servir de base y salvaguardia de futuros progresos teológicos y filosóficos; insiste, repetimos, sobre todo esto en la encíclica *Humani generis*: "Es altamente deplorable que hoy día algunos desprecien una filosofía que la Iglesia ha aceptado y aprobado, y que con petulancia llaman anticuada en su forma y racionalística, así dicen, en su proceso cognoscitivo, pues afirman que esta nuestra filosofía defiende erróneamente la posibilidad de una metafísica absolutamente verdadera, mientras que ellos sostienen, por el contrario, que las verdades, principalmente las trascendentes, sólo pueden expresarse con doctrinas divergentes que mutuamente se completan, aunque entre sí en parte se opongan. Por lo cual conceden que la filosofía que se enseña en nuestras escuelas, con su lúcida exposición y solución de problemas, con su exacta precisión de los conceptos y con sus claras distinciones, pudo ser apta preparación al estudio de la teología, adaptándose perfectamente a la mentalidad de la edad media, pero creen que no es un método filosófico que corresponda a la cultura y a las necesidades modernas. Añaden, además, que la filosofía perenne es sólo una filosofía de las esencias inmutables, mientras que la mente moderna ha de considerar la existencia de los seres singulares y la vida en su continua fluencia" ¹⁰¹.

Hemos preferido reflejar las directrices de la *nueva teología* utilizando expresiones de los documentos pontificios:

¹⁰⁰ Alocución del 22 de septiembre de 1946: "Acta Apostolicae Sedis". 38 (1946), 387.

¹⁰¹ "Quam maxime deplorandum est, philosophiam in Ecclesia receptam ac agnitam hodie a nonnullis despectui haberi, ita ut antiquata quoad formam, rationalistica, ut aiunt quoad cogitandi processum, impudenter renuntietur. Dictitant enim hanc nostram philosophiam perperam opinionem tueri metaphysicam absolute veram existere posse; dum contra asseverant res, praesertim transcendentales, non aptius exprimi posse quam disparatis doctrinis, quae sese mutuo compleant, quamvis sibi invicem quodammodo opponantur. Quare philosophiam nostris traditam scholis, cum sua lucida quaestionum discreptione ac solutione, cum accurata sua notionum determinatione clarisque distinctionibus, utilem quidem esse posse concedunt ad propaedeuticum scholasticae theologiae, mentibus hominum mediis aevi egregie accommodatam; non tamen praebere philosophandi rationem, quae hodiernae nostrae culturae et necessitatibus respondeat. Apponunt perinde philosophiam perennem nonnisi philosophiam immutabilem essentialium esse, dum hodierna mens ad "existentiam" singulorum spectet necesse est et ad vitam semper fluentem" (*Humani generis*: "Acta Apostolicae Sedis", 42 [1950], 573)

En ellos aparecen claramente las tendencias arracionales unas veces, racionales otras, pero no dando a la verdad consistencia y permanencia; subjetivistas y vitalistas otras, dejando entrever con suficiente claridad la inadecuación y la falta de correspondencia entre las nociones con que se conoce y la realidad conocida. Y como quiera que la teología tradicional parte de la utilización de una filosofía sanamente racional, en la que se admite el valor objetivo del conocimiento y la correspondencia entre los conceptos y los objetos conocidos, la teología nueva ha puesto en su propio haber la necesidad de inculpar y recriminar a la tradicional, repitiendo, como lugar común, que la escolástica es una filosofía y una teología caduca y pasada, y los más decididos la creen incluso muerta.

2) *¿Qué es la teología tradicional?*—Al hablar aquí de la teología *tradicional* como contrapuesta a la teología *nueva*, no intentamos proponer la noción completa de la teología tal como la expone un autor determinado, ni aun siquiera una determinada escuela. Son muy conocidas las divergencias que entre los mismos escolásticos hay cuando tratan del objeto, del método, de la extensión de la ciencia teológica. En la obra del P. Marín se alude a veces ocasionalmente a alguna de estas divergencias, como, por ejemplo, a la de si la teología es un hábito formalmente sobrenatural o sólo radicalmente sobrenatural y formalmente natural. Sobre una de las divergencias indicadas trata *ex professo* gran parte de la obra; es, a saber, sobre la extensión de la ciencia o sobre hasta dónde llega la verdadera y auténtica conclusión teológica, cuestión en la que los escolásticos están muy lejos de andar acordes.

Entendemos aquí por teología tradicional la teología en cuanto posee determinados rasgos y características que son precisamente los que se oponen a los rasgos y a las características que hemos advertido en la teología nueva. La nueva no se opone sólo al concepto de teología enseñado por una determinada escuela escolástica, sino al de todas ellas. La tradicional, pues, será la que tiene rasgos en los que todas ellas coinciden.

La teología es la inteligencia de la fe obtenida, entre otros medios, por el uso de las nociones racionales que la filosofía pone en nuestras manos, y que tienen un valor analógico que las capacita para expresar verdades divinas. Así lo indica el Concilio Vaticano¹⁰². *¿Qué condiciones tiene el conocimiento humano y en qué condiciones se utiliza en la teología?*

¹⁰² Habla de la inteligencia de la fe que "assequitur tum ex eorum quae [ratio] naturaliter cognoscit analogia. tum e mysteriorum nexu inter se" (Denz., 1796).

Primero.—Se trata de nociones *verdaderas*, o de nociones que corresponden a la realidad que representan. Las palabras, los conceptos, las ideas son cosas esencialmente relativas, y el término de su relación es la realidad representada. Pues bien, la teología tradicional empieza por admitir la correspondencia entre todos estos elementos y lo real que en ellos se representa. Lo recuerda el Papa en unas palabras que ya hemos citado más arriba; va enumerando las condiciones que tiene la *sana* filosofía que la Iglesia utiliza en el conocimiento del dogma, y entre ellas señala “el verdadero y recto valor del conocimiento humano”¹⁰³. Cosa que no acepta la teología nueva.

Segundo.—Estas nociones, que responden a la realidad cuando reflejan verdades de orden natural, no dejan de responder también a ella cuando reflejan verdades divinas. Es cierto que los misterios de Dios no pueden encerrarse de una manera perfecta y exhaustiva en nociones humanas; pero también lo es que de alguna manera *propia* se encierran en ellas. Para que tal suceda existe lo que se llama valor *analógico* de las nociones filosóficas o racionales. La analogía no es un medio de conocimiento impropio, metafórico; ni menos un modo de conocimiento incierto. Con la analogía se pueden conocer los analogados de manera propia y cierta. No admite, pues, la teología tradicional el hecho de que, por tratarse de conceptos que no adecuan perfectamente a la divinidad, el conocimiento que la teología racional da de Dios es incierto e impropio. Esta afirmación es también de la teología nueva; la teología tradicional la rechaza.

Tercero.—El conocimiento racional puede ser en ocasiones necesario e inmutable; tal sucede cuando el objeto es necesario e inmutable y se llega a él por un proceso de evidencia o de rigurosa deducción científica. La teología tradicional admite la inmutabilidad de las esencias y la invariabilidad del conocimiento recto que de ellas se tiene. Y trasladado esto al orden divino, admite también la inmutabilidad de las verdades reveladas por Dios y la necesidad e invariabilidad de las conclusiones teológicas que necesariamente están incluidas en la verdad divinamente revelada. Pío XII recuerda esta nota de nuestra teología cuando recrimina los errores de la teología nueva con estas palabras: “At quod immutabile est nemo turbet, nemo moveat... Si talis opinio amplectenda esse videatur [la de la ciencia teológica sujeta a continuo cambio] quid fiet de nunquam immutandis catholicis dogmatibus. quid de fidei unitate et stabilitate?”¹⁰⁴

¹⁰³ *Humani generis*: “Acta Apostolicae Sedis”, 42 (1950), 572.

¹⁰⁴ Alocución del 17 de septiembre de 1946: “Acta Apostolicae Sedis”, 38 (1946), 384-385.

Esto no es obstáculo para que el conocimiento de las cosas contingentes pueda sufrir cambios radicales. El conocimiento debe ser siempre tributario de las cosas conocidas, ya que la verdad es la adecuación entre el concepto y la realidad. Ahora bien, las cosas contingentes cambian; al cambiar debe sufrir cambio también la idea que de ellas se tiene; de lo contrario, si la idea permanece inmutable y la cosa a la que corresponde ha cambiado, se establece una falsa correspondencia entre ambas y aparece la falsedad.

Cuarto.—La inmutabilidad del conocimiento no es obstáculo al progreso del mismo y a su acomodación a las necesidades y a las preocupaciones de cada época. La realidad dogmática es inmutable; pero no se conoce de manera exhaustiva; puede ir desentrañándose continuamente. Además, por ser realidad dogmática o revelada, se ordena a los hombres y les es acomodada: a todos, a los del pasado, a los del presente y a los del porvenir. Para todos sirven también las nociones filosóficas con que se conoce esta realidad, pues son nociones necesarias, permanentes, que sirven a todos y en todo tiempo. Como necesarias y permanentes, pueden ser sujeto que dé *substancia* y *contenido* a toda perfección y cambio legítimo. El cambio que empieza por negar lo que de suyo es inmutable es ilegítimo y reprobable. Así, pues, la teología tradicional posee elementos abiertos al progreso, al desarrollo y a la perfección; no es una teología estática; es una teología perfectiva o perfectible, pero con una perfección de continuidad, que no sea hoy negadora de lo de ayer. En este caso no sería perfectiva, sino destructiva. Oigamos cómo el Papa pone de relieve que en la teología tradicional hay capacidad para satisfacer todo legítimo progreso:

“De hac re quaeritur, an videlicet, quod Sctus. Thomas Aquinas aedificavit ultra et supra quodlibet tempus una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae suppeditaverant... catholicac fidei depositum efficaci praesidio etiam nunc tueatur, novis quoque theologiae et philosophiae progressibus securo usui et moderamini sit”¹⁰⁵.

Estos son los que pudiéramos llamar elementos esenciales de la teología tradicional frente a la teología nueva en el orden racional: objetividad del conocimiento que tenemos de las cosas, aun de las divinas; correspondencia entre los conceptos analógicos que tenemos de Dios y la realidad divina, aunque no sea correspondencia comprehensiva; posesión de conocimientos inmutables y necesarios; capacidad de progreso en la ciencia teológica.

¹⁰⁵ Allocución del 22 de septiembre de 1946: “Acta Apostolicae Sedis”, 38 (1946), 387.

Pero a Dios no se le percibe sólo con nociones; se le percibe también *por contacto*. Además del conocimiento habido por estudio, existe el que se obtiene por experiencia. Sucede esto en el orden natural, y no deja de suceder en el orden teológico y en el orden místico. Los dogmas pueden conocerse también por vía de experiencia, por contacto vital con la realidad divina en ellos contenida. Pero este conocimiento está muy lejos, según la teología tradicional, de ser arracional. Antes bien, para que sea seguro y firme, teológicamente seguro y firme, debe estar revestido de garantías racionales, que no siempre son las mismas.

“Rectitudo iudicii potest contingere dupliciter—dice Santo Tomás—uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus est iudicandum. Sicut de his quæ ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quamdam, connaturalitatem ad ipsa recte iudicat ille qui habet habitum castitatis”¹⁰⁶. Esto es un hecho que no puede negarse. Hay hábitos *naturales* que sirven de instrumento de conocimiento, y lo obtienen mediante el contacto con el objeto propio del hábito. Sucede con el casto, que juzga bien de la castidad de los hechos sin haber aprendido la ciencia moral; sucede con el artista, que juzga bien de una obra de arte, musical, pictórica, etc., sin haber aprendido las reglas del arte en cuestión, sino solamente por el sentido natural que quizá tenga. El conocimiento es una función del entendimiento: quien juzga es éste. Pero las vías por las que llega a emitir su juicio pueden ser diversas: una, la de la experiencia obtenida mediante el contacto de los hábitos naturales con su propio objeto; otra, la del estudio, mediante las razones que por investigación se hayan podido alcanzar.

Y esto que sucede en el orden natural sucede también en el orden divino. “Duplex est cognitio... alia autem affectiva sive experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinæ dulcedinis”¹⁰⁷. También hay hábitos sobrenaturales que dan *una manera de ser* divina; son los que constituyen en nosotros lo que San Pablo llamaría “sentido de Dios”¹⁰⁸ o “sentido de Cristo”¹⁰⁹, porque nos dan una manera divina y cristiana de ser. Estos hábitos son la gracia, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo.

Entre las virtudes infusas está la fe, que es el punto de partida de la ciencia teológica. La teología católica es un co-

¹⁰⁶ *Summ. Theol.*, 2-2: q. 45, a. 2.

¹⁰⁷ *Summ. Theol.*, 2-2 q. 97, a. 2, ad 2.

¹⁰⁸ 1 ad Cor., 11, 16.

¹⁰⁹ 1 ad Cor., 11, 16.

nocimiento de lo sobrenatural que nace en la aceptación, mediante la fe infusa, de los principios revelados. Si falta esta aceptación, falta la ciencia teológica. No es igual la teología que pueden tener un hereje, o un pagano, que parten de los mismos principios que partimos nosotros, y la nuestra. Son esencialmente distintas, porque es esencialmente distinto el asentimiento que unos y otros prestan al punto de partida, a los principios revelados, pues mientras el católico los acepta con fe divina, el hereje o el pagano los acepta por motivos meramente humanos.

Ahora bien, la fe es una virtud intelectual en la que interviene formalmente la voluntad como determinante del asentimiento que se presta a las verdades creídas. Lo que quiere decir que debe perfeccionar y sobrenaturalizar también a esta potencia en orden a la percepción de dichas verdades; y la percepción que la voluntad puede obtener será, sin duda, por la vía de la connaturalidad. Esto, entre otros motivos, explica el hecho inconcuso de que el afecto, la piedad de los fieles, cosas pertenecientes a la voluntad, hayan intervenido e intervengan no poco en el desarrollo de los principios teológicos. Y al decir la piedad y el afecto de los fieles no nos referimos solamente a la que es fruto de los dones del Espíritu Santo y pertenece a la vía mística, sino a la que se puede tener sin el ejercicio de tales dones, pues la piedad y el afecto de la masa cristiana, por ejemplo, en la influencia que han tenido en el desarrollo de los dogmas marianos, no es presumible que fueran místicos.

Esto quiere decir que la teología católica puede progresar por la vía de la connaturalidad y del afecto, además de la vía de la investigación y del estudio. Los hábitos infusos nos dan un sentido de lo divino; la fe nos da un instinto de la verdad divina, instinto con el que podemos apreciar en determinadas circunstancias si una proposición o un enunciado está o no está conforme con la verdad revelada, que es el objeto de dicha fe.

El conocimiento habido mediante la experiencia de lo divino debe tener determinadas características.

Primera.—Ha de ser un conocimiento *objetivo*. La teología tradicional es eminentemente objetiva. Ella no crea la verdad; reconoce que la verdad le ha sido dictada por Dios. Por eso, como en el proceso especulativo se empieza por la aceptación del dato *revelado por Dios*, aquí se empieza por el dato *infundido por Dios*. O sea, que el criterio que ha de dictar si una verdad es divina o no, es un criterio *objetivo*, no es un hábito natural, innato, sino un hábito sobrenatural, infuso, que ha venido de fuera, que ha venido de Dios. Tomar como criterio que dicte la legitimidad de las verdades

dogmáticas o simplemente teológicas la experiencia habida por los hábitos naturales sería incidir en una inmanencia religiosa extremadamente peligrosa, de la que la teología escolástica huye siempre, aceptando la firmeza de los criterios *objetivos*.

Segunda.—Ha de ser un conocimiento que progresa homogéneamente. Solamente es legítima la experiencia religiosa cuando lo experimentado es divino, como es divino el hábito con que se experimenta. Puede suceder que se crea divino, y experimentado por hábitos divinos, lo que es muy humano y experimentado por una manera de ser humana también. La psicología de los hombres se presta en este terreno a muchas y fatales equivocaciones. Ahora bien, como quiera que entre hábito y objeto existe coincidencia formal o virtual, cuando menos; en otros términos, como quiera que hay coincidencia esencial entre el hábito, el objeto que lo especifica y la virtualidad contenida en el objeto, se sigue que el progreso de la legítima percepción experimental de lo divino es homogéneo con su punto de partida.

Tercera.—Acabamos de aludir a la experiencia religiosa *legítima*, y esto nos induce a señalar la tercera nota que debe tener el conocimiento obtenido por experiencia de lo divino: es la de poseer suficientes garantías de que es divino, garantías que no tiene por sí mismo, y ha de buscarlas fuera. La vía de afecto es, de suyo, arracional, y necesita ser debidamente garantizada. Esta garantía no puede darla ella, pues acabamos de decir que es arracional. La encuentra fuera de sí, en muy diversos medios, algunos de los cuales indicaremos inmediatamente. Y si le falta esta garantía, el conocimiento alcanzado por dicha vía es verdaderamente sospechoso.

Puede resultar que el conocimiento vital o arracional que se dice tener de una cosa divina mediante el sentido, la intuición, el sentimiento (de todos estos modos suele llamarse) esté confirmado por los efectos que dicho conocimiento o dicha intuición producen *y en los que se manifiestan*. En este caso hay ya una garantía *racional*: los hechos *visibles* que de ese conocimiento *proceden*. Otras veces sucederá que la intuición o el sentido de la verdad teológica que se afirma no sean de un individuo solo, sino de la colectividad religiosa, de la comunidad de los fieles. En estas circunstancias tenemos un caso de *sentido común*; y el sentido común es criterio de verdad. El sentido particular de cada uno puede fallar; el de todos, ya es más difícil. En el orden divino sucede lo mismo; el sentido de cada uno puede estar sujeto a fallo; puede cada uno pensar que le dicta el Espíritu de Dios lo que le dicta su espíritu propio, su propio temperamento, etcétera. Pero el sentido de todos ya no falla; ya no se puede

decir que lo que el espíritu de toda la comunidad cristiana inspira sea falsa inspiración. El espíritu de toda la Iglesia es el Espíritu de Dios. Por último, a falta de la confirmación obtenida por los efectos y de la garantía que da el hecho de tratarse de un fenómeno común en la Iglesia, puede suceder que lo que se afirma por la vía arracional de la experiencia o del sentido obtenga confirmación por la vía de la investigación y del estudio. O que haya razones objetivas que den por bueno lo que se propone por esta vía subjetiva.'

Por lo dicho se aprecia cuán alejado está el concepto que la teología tradicional tiene del conocimiento teológico por vía de experiencia, del que tienen la teología modernista y la teología nueva. Para la modernista, la experiencia de la verdad religiosa es activa; va creándose su propio dogma, y éste, por lo tanto, puede cambiar en la medida en que cambie la experiencia. Para la nueva, la experiencia de lo divino supone lo divino; pero es una experiencia sin las suficientes garantías racionales, garantías que se empieza por rechazar o porque no existen en el conocimiento teológico esquemas racionales; o porque, si existen, le son extraños y son inadecuados para expresar la realidad que acaece; o porque se trata de esquemas sin firmeza, sujetos a cambios constantes, incapaces de dar suficiente índice de certeza.

3) *El sentido tradicional de "La evolución homogénea del dogma católico" frente a las concepciones de la nueva teología.*—La obra del P. Marín-Sola está impregnada de espíritu eminentemente *tradicional*. En el sentido en que anteriormente ha quedado definido este espíritu, que no es sólo aceptación del pasado, sino proyección del pasado sobre lo actual y lo por venir. Pero con proyección que no cambia lo que de necesario e inmutable hay en el punto de partida, y que preconiza un desarrollo constante del conocimiento de la verdad revelada en sentido uniforme y homogéneo.

Hay en la obra mucha doctrina discutible, sin salirse de los cánones fundamentales de la filosofía y de la teología tradicionales a que hicimos referencia en el número anterior. Por eso no es extraño que, aun entre los teólogos escolásticos, se discutan no pocas proposiciones del autor con el mismo derecho con que el autor, que es también teólogo escolástico, discute las proposiciones de quienes no concuerdan con él. Entre estas proposiciones están la de que el progreso dogmático se realiza por vía de auténtica conclusión teológica, contra lo que piensan otros, que las conclusiones teológicas no son definibles de fe divina, y no pueden, por lo tanto, llegar a ser dogmas, sino sólo objeto de infalibilidad eclesiástica y, en consecuencia, de fe eclesiástica también; la de que las conclusiones teológicas son verdaderamente in-

clusivas o metafísicas, y, por lo tanto, están virtualmente reveladas, etc.

De nada de esto vamos a hablar. En el número anterior definíamos la teología tradicional por las notas que la oponen a la nueva; aquí vamos a poner de relieve solamente las notas de la obra del P. Marín por las que se enfrenta también con la moderna concepción de la ciencia teológica.

En primer término, *La evolución homogénea* expone maravillosamente, de manera excepcional, y podríamos decir que única, el carácter *racional* o *discursivo* de la teología, con todas las notas que en el número anterior señalábamos: objetividad del conocimiento y de lo conocido, proceso y evolución progresiva del mismo, homogeneidad entre el punto de partida y el punto de llegada de este proceso doctrinal.

El P. Marín-Sola se mueve siempre en un supuesto de auténtica correspondencia entre los conceptos y las realidades conocidas. A este supuesto, incuestionable en un teólogo tradicional como era él, le dedica palabras sumamente claras y expresivas. No hace falta, pues, que lo supongamos; nos lo dice claramente.

Las fórmulas y los conceptos expresados por Dios corresponden a la realidad objetiva de las cosas; si de algún conocimiento cabe decir que se acomoda a lo real, es del de Dios, puesto que la ciencia que de las cosas tiene es causa de las propias cosas. Pues bien, el punto de partida de la evolución dogmática, dice el P. Marín-Sola, lo constituyen las fórmulas reveladas *en cuanto contienen sentido divino*; lo que vale decir que en cuanto corresponden a la idea que Dios tiene de lo revelado; idea que necesariamente ha de corresponder a lo que revela. Más exacto sería decir que lo revelado corresponde a la idea que Dios tiene de ello, porque la ciencia divina es eminentemente activa. "Es necesario, dice, para que haya verdadera revelación que Dios haya dado algún sentido explícito a las fórmulas reveladas" ¹¹⁰. Este sentido divino, este sentido que Dios da a las fórmulas reveladas, y que necesariamente *habrá de corresponder a la realidad conocida por Dios o a la realidad objetiva de lo revelado* ¹¹¹, es el punto de partida de todo conocimiento teológico y de toda evolución doctrinal.

¹¹⁰ *La evolución homogénea del dogma católico*, c. 2, n. 56.

¹¹¹ "Nótese... que una de las premisas es de fe. ¿Qué significa ser de fe? Significa en la doctrina de Santo Tomás, y debe significar en toda filosofía y teología cristianas, que en esa mayor de fe tenemos divinamente revelados no dos puros nombres, ni dos puros conceptos subjetivos unidos nominalmente por el verbo *ser*; no dos símbolos de una realidad agnóstica, o de alguna experiencia subjetiva, o de alguna actitud pragmatista; todo eso es filosofía kantiano-bergsoniana; eso es la base y el punto de partida de todas las variadas formas del modernismo. Para Santo Tomás, esa mayor de fe significa que en esos dos nombres del sujeto y pre-

El sentido divino de la revelación no consiste *in indivisibile*. Dios puede ver en una fórmula que él revela mucho más de lo que ve quien recibe la revelación; Dios ve en dicha fórmula todo cuanto en ella se encierra, y lo ve de manera explícita; quienes recibieron la revelación primitiva, concretamente los Apóstoles también veían en dichas fórmulas de una manera explícita todo cuanto en ellas tenía que ver la Iglesia en el decurso de los siglos; pero la Iglesia primitiva, que recibió las fórmulas reveladas de boca de los Apóstoles, no veía explícitamente todo el contenido divino de las mismas. El punto de partida del conocimiento teológico es *el sentido divino* de las fórmulas reveladas tal como logró alcanzarlo la primitiva Iglesia, o sea un sentido explícito en cuanto a algo e implícito en cuanto a más. "El punto de partida de todo progreso dogmático son las fórmulas reveladas que los Apóstoles entregaron a la Iglesia primitiva. En esas fórmulas, como en toda fórmula de contextura humana, hay una parte de sentido formalmente contenido y otra parte de sentido virtualmente implicado" ¹¹². Tanto uno como otro, el formal como el virtual, son sentidos *divinos*, sentidos *que da Dios*; y, por lo tanto, sentidos objetivos, sentidos que responden a la realidad. No son sentidos que se finge el hombre, subjetivos, sin corresponder al objeto. Que sean divinos, y por lo tanto objetivos, lo afirma y lo prueba extensamente el P. Marín a lo largo de todo el capítulo 2 de su obra.

Este conocimiento, que es el punto de partida de la ciencia teológica, y que acabamos de ver que para el P. Marín responde a la realidad objetiva de lo conocido, *está sujeto a progreso*. No se parte en teología del sentido divino que las fórmulas tienen en la mente divina, sentido perfecto y exhaustivamente explícito, y en cuyo conocimiento, por lo tanto, no cabe progresar; Dios no conoce hoy más que ayer, ni conocerá mañana más que hoy. Es el sentido divino, real, objetivo *que alcanzó la Iglesia primitiva* con la luz divina que Dios le infundió. Nos acaba de decir que es un sentido en parte formalmente contenido y en parte virtualmente implicado. Por lo que tiene de formalmente contenido, no puede adelantar; por lo que tiene de virtualmente implicado, sí. En este adelanto, precisamente, consiste la ciencia teológica, ciencia que realiza un progreso de los principios, o de lo formal, a las conclusiones o a lo virtual.

Este progreso del conocimiento que del sentido divino o real de las fórmulas reveladas tenemos, es homogéneo. Y

dicado tenemos divinamente reveladas dos ideas objetivas, y que esas dos ideas son expresión auténtica y fiel de la realidad expresada por un verbo real y trascendental al humano y al divino, por el verbo *ser*" (*La evolución homogénea*, c. 2, n. 113).

¹¹² *Ibid.*, c. 2, n. 59.

por homogéneo *corresponde a la realidad de lo revelado*; lo heterogéneo, lo transformista, no corresponde. La homogeneidad del desarrollo doctrinal dogmático es también un punto en el que coinciden todos los teólogos tradicionales. No coinciden en explicar la extensión del desarrollo, ni la vía mediante la cual se salva la homogeneidad, pero en el hecho de que existe proceso y homogeneidad, sí. Unos dirán que es homogéneo, porque las conclusiones que se definen como dogmáticas estaban ya reveladas de manera formal, aunque implícita; si estaban formalmente reveladas en los principios, es claro que son homogéneas con ellos. Otros, que es homogéneo el desarrollo porque las conclusiones que se definen como dogmáticas estaban ya reveladas de manera virtual *inclusiva*; si estaban reveladas en los principios, aunque fuera de manera virtual, serán homogéneas, puesto que se trata de una virtualidad *intrínseca*. Otros, por último, afirman que el desarrollo es homogéneo, aunque las conclusiones no estén contenidas en los principios de una manera virtual inclusiva. El desarrollo y la evolución doctrinal del dogma católico, para estos autores tendría que ser necesariamente *heterogéneo*, puesto que entre la conclusión y el principio no existe *identidad real*; pero salvan el escollo apelando a suplenctas divinas equivalentes a nuevas revelaciones, con lo que las conclusiones entran dentro del sentido divino de los principios, no por estar contenidas en ellos, sino porque Dios viene a indicarlo con una nueva manifestación suya ¹¹³.

El P. Marín-Sola explica la homogeneidad por el segundo medio, y demuestra doctrinal y documentalmente que es el modo tradicional de explicarla. Y porque el proceso doctrinal es homogéneo, rechaza el desarrollo dogmático por la llamada *vía de asimilación*. La asimilación supone transformación de lo *extraño* en propio; es el proceso por el que se desarrollan biológicamente los seres vivos. El proceso intelectual en el desarrollo del dogma es distinto del proceso biológico; ninguna cosa extraña a la revelación, ninguna verdad que no haya sido revelada puede nunca pasar a ser definida y a ser dogmática. Para ello es necesario que Dios la haya dicho; y, por lo tanto, que se contenga en los principios de fe. El desarrollo doctrinal es de dentro afuera, no de fuera adentro ¹¹⁴.

Queda, pues, bien de manifiesto el carácter tradicional de la obra del P. Marín-Sola en el asunto de la objetividad del conocimiento teológico y de la existencia de un proceso racional, homogéneo, que no deja de responder a la realidad revelada por Dios. En esta obra, en consecuencia, se encuentra

¹¹³ A este asunto dedica el P. Marín todo el c. 2 de la obra.

¹¹⁴ Cf. c. 4, sec. 4.

la condenación razonada y probada de las posiciones fundamentales de la *nueva teología*, en el aspecto que pudiéramos llamar dialéctico o racional. Ya vimos, con palabras transcritas de los documentos pontificios, cómo enseña que los conceptos no responden propiamente a la realidad, y que pueden cambiar de sentido.

Pero la *teología nueva* adquiere en ocasiones aspectos afectivos y místicos. Ya dijimos, cuando la exponíamos, que tiene muchas manifestaciones: unas, místicas o arracionales; otras, racionales, pero con falta de correspondencia entre los conceptos y la realidad, y con sujeción a constantes cambios de sentido en los propios conceptos. Respecto al carácter experimental de la ciencia teológica vimos que, a diferencia del modernismo, que creaba la verdad dogmática con la experiencia religiosa, la nueva teología admite la existencia de una realidad divina revelada por Dios. Es esto un punto que se marca a su favor, aunque la explicación de cómo se hizo y cuándo se clausuró esta revelación no sea del todo recta. Pero para la evolución y el desarrollo del dogma, y para progresar en su percepción no hacen falta, según determinados autores, ni nociones ni conceptos. Se trata de una vía afectiva desligada de la vía racional. En esto, precisamente, consiste uno de sus grandes fallos.

La *evolución homogénea* contiene dos secciones magistrales dedicadas a estudiar el proceso teológico y dogmático por la vía experimental o afectiva ¹¹⁵. En ellas, el P. Marín-Sola expone los caracteres de objetividad, homogeneidad y racionalidad que deben concurrir en la vía afectiva para que no sea sospechosa y tenga seguridad y firmeza. Insistimos en que la objetividad y la homogeneidad son posiciones irrenunciables de la auténtica teología católica.

El principio o punto de partida del proceso afectivo *viene de fuera*; lo pone Dios en nosotros. Se constituye por los hábitos infusos, que en la vía experimental hacen el papel que desempeñan los datos revelados en la vía racional. El teólogo que utiliza esta vía no juzga de la verdad por la relación que pueda tener con una manera de ser *suya, natural*, sino por la que tiene con unos hábitos que no son suyos, sino que se los ha infundido Dios; que tienen, por lo tanto, la consistencia y objetividad de las cosas que vienen de fuera. A la manera como el que utiliza la vía del discurso no juzga de la verdad propuesta en una conclusión por la relación que pueda tener con ideas suyas, sino por la que tiene con los principios revelados o dichos por Dios. El principio de ambas vías viene de Dios; es real, objetivo: el de

¹¹⁵ C. 4. sec. 5-6.

la una, los hábitos infusos; el de la otra, los datos revelados. Ambos principios son sobrenaturales y divinos.

Con los elementos de juicio que son los hábitos infusos puede ya el hombre juzgar si una verdad es o no es divina, si está o no está incluida en los principios divinos que le han sido infundidos. Lo que coincide con la realidad divina que mediante estos hábitos existe en nosotros, será divino; lo que no coincide, puede presumirse que no lo es. He aquí un proceso o un desarrollo doctrinal auténticamente homogéneo, obtenido por vía de connaturalidad o de experiencia. "Según la doctrina católica—escribe el P. Marín—, la gracia y las virtudes y dones que de ella se derivan, son una participación real de la divinidad. Es más, por la gracia santificante, la Divinidad, en su Unidad y Trinidad de Personas, habitan en nuestra alma, no de una manera puramente similitudinaria o metafórica, sino de una manera *objetiva y realísima* ¹¹⁶, por misteriosa e inefable que sea. Esta inhabitación de la Divinidad misma en el fondo de nuestro propio ser se inicia con la fe sobrenatural que posee todo cristiano, aunque sea pecador, y se consume formalmente con la gracia santificante y con las virtudes y dones que posee todo hombre justo.

El que posee, pues, la fe divina, y mucho más el que posee la gracia santificante con sus virtudes y dones, posee y lleva dentro de sí mismo, a modo de naturaleza, *el objeto mismo* ¹¹⁷ de donde nacen y sobre el cual versan todos los enunciados de la fe y de donde brotan, y de donde sólo pueden brotar todos los desarrollos dogmáticos, pues nada es ni puede ser dogmático o de fe divina que no sea expresión real de la Divinidad" ¹¹⁸.

A este valor objetivo de la vía afectiva y a este desarrollo homogéneo que por ella puede recibir la doctrina católica debe añadirse la corroboración racional o el aval de la vía del discurso. El proceso por la vía afectiva es ciego; por ello, expuesto a muchas equivocaciones y engaños, mientras que el proceso por la vía del discurso es abierto, se hace a la luz del día, y aunque falible si lo realiza el hombre, es más firme y tiene mayor garantía de acierto. Así lo piensa la teología tradicional, y el P. Marín lo recuerda en su obra: "Claro está que, apenas tal sentimiento [el sentimiento de una verdad cualquiera], con sus visos de novedad, haya comenzado a exteriorizarse y generalizarse, la teología especu-

¹¹⁶ Somos nosotros quienes subrayamos. Es necesario llamar la atención sobre la importancia de la objetividad del conocimiento, especialmente cuando se trata de comparar la doctrina tradicional con las filosofías de que se sirve la *nueva teología*.

¹¹⁷ También aquí subrayamos nosotros.

¹¹⁸ C. 4, n. 218.

lativa se apodera de él para sujetarlo a rígido examen, comparándolo con las fuentes reveladas de la Escritura y Tradición divinas, y con los criterios auténticos de los Santos Padres, Concilios y Papas" ¹¹⁹. Sin embargo, no siempre hace falta que la razón teológica lo confirme; si el sentimiento es común, tiene ya suficiente garantía de autenticidad. Si es común, ciertamente viene del Espíritu divino que habita en la Iglesia. "Que la teología especulativa lo demuestre o no, ese sentimiento común del pueblo fiel es por sí solo criterio suficiente" ¹²⁰.

En conclusión, *La evolución homogénea del dogma católico* tiene, entre otros méritos, el de ser magnífico exponente del concepto tradicional de la teología en sus aspectos especulativo y práctico, y, en consecuencia, el de servir de guía segura en la presente desorientación sembrada por la nueva teología.

2. TEOLOGÍA Y FE

1) *Los diversos conocimientos de Dios.*—El hombre puede tener tres clases de conocimientos de Dios. De los tres habla el Concilio Vaticano, y los tres se distinguen por el objeto y por la luz con la que se contempla.

Habla el Concilio primeramente de un conocimiento que se obtiene con la luz natural de la razón, y que termina en las verdades divinas de orden natural, a las que puede la razón llegar por sí misma con la ayuda de las criaturas. Es el filosófico, el que se obtiene mediante el raciocinio que parte de las cosas, como efectos de Dios, y que termina en Dios, como causa de las cosas.

El objeto de este conocimiento es Dios, primer ser, primer principio, primera causa, etc. Y hay, además, otro que se obtuvo mediante la luz sobrenatural de la revelación comunicada a quien primeramente la recibió, y se obtiene hoy mediante la luz, también sobrenatural, de la fe (en la que el elemento formal es también la revelación divina, puesto que su *medium cognitionis* es la *auctoritas Dei revelantis*).

La diferencia que hay entre estos dos conocimientos es esencial. No coinciden ni en el objeto ni en el medio con el que el objeto se alcanza. El objeto del primero pertenece al orden natural, y su luz es la luz innata de la razón; el del segundo pertenece al orden sobrenatural, es un objeto misterioso y oculto, que la razón no puede alcanzar por sí misma, y que requiere, por lo tanto, para poderse captar, la luz sobrenatural de la revelación y de la fe ¹²¹.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ "Hoc quoque perpetuus Ecclesiae Catholicae consensus tenuit et tenet, dum: cum esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed obiecto etiam distinctum:

No terminan aquí las posibilidades de conocer a Dios. Dijimos al principio de este apartado que el Concilio Vaticano hablaba de tres, y en el texto que acabamos de glosar se habla solamente de dos. Dice, sin embargo, a continuación, que la razón humana, ilustrada con la fe, puede llegar a obtener *cierta inteligencia de los misterios revelados*, y que para obtenerla puede utilizar los conocimientos naturales que posee, en los que hay un valor analógico que los capacita para poder representar también verdades divinas¹²². Este conocimiento es *el teológico*, que es medio entre los dos anteriores.

Así, pues, tenemos un conocimiento natural, cuyo objeto son las verdades divinas asequibles a la razón, y cuya luz es solamente la de la razón; otro sobrenatural, cuyo objeto se constituye por los misterios sobrenaturales que están fuera de nuestro alcance, que Dios nos ha comunicado revelándolos en la Escritura o en la Tradición, y que se obtiene mediante la luz, también sobrenatural, de la revelación y de la fe; y un tercero, que es el teológico, mezcla de natural y de sobrenatural. De sobrenatural, porque su objeto se constituye por los misterios divinos, y su luz, por la revelación divina y la razón humana, que utiliza nociones filosóficas y procesos racionales, siempre, desde luego, bajo la dirección superior de la fe.

2) *El conocimiento de fe.*—Los dos elementos formales de la fe son sobrenaturales: el objeto, que se constituye por los misterios divinos; la luz, que es la revelación divina. Lo divino, una vez propuesto de manera infalible, no está sujeto ni a discusión ni a duda. Tampoco se acepta por el curso propio del aceptante. Se admite sin discusión, pues su mismo carácter divino le da ya garantías de veracidad. En consecuencia, porque lo divino, una vez garantizado como divino por la definición infalible de la Iglesia, es incuestionable, tiene en sí valor *de principio*. La fe es el punto de partida de la ciencia teológica; ella presta los principios de dicha ciencia. Los artículos de la fe, los dogmas revelados y definidos, desempeñan en el conocimiento teológico el papel que en el conocimiento científico tienen los primeros principios de las ciencias. También éstos son incuestionables

principio quidem, quia in altero naturali ratione. in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innoscere non possunt" (CONC. VATICANO, constitución dogmática *De Fide catholica*, c. 4; DENZ., 1795).

¹²² "At ratio quidem fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam camque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum quae naturaliter cognoscit. analogia tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo" (ibid.; DENZ., 1796).

para la ciencia que los utiliza como tales, aunque puedan ser discutidos y probados por otra ciencia superior, en la que no tendrán categoría de principios, sino de conclusiones. Cuando sean principios no serán discutidos por la ciencia que los utiliza como principios.

Pero no es idéntica en todas las ciencias la firmeza de principios. Los de las ciencias metafísicas y matemáticas son absolutamente necesarios e inmutables; no así los de las físicas, que de ordinario están sujetos a excepciones en su aplicación. Los principios de fe tienen la máxima firmeza, pues poseen la máxima garantía: la de la palabra divina. Los principios metafísicos, aunque sean evidentes, se aprecian con garantía y evidencia humanas; el hombre los acepta, porque *para él* son evidentes. En cambio la garantía de los principios de fe es la palabra de Dios, que no está sujeta nunca a engaño ni a equivocación.

De ahí que el punto de partida de la ciencia teológica tenga la máxima consistencia. Parte de principios *necesarios*, y, por lo tanto, del todo incuestionables; con una necesidad que se funda en la palabra de Dios, que al revelarlos ha garantizado su veracidad.

Pero la fe no hace sólo esto; no se limita a ser un conocimiento de verdades sobrenaturales aceptadas con luz también sobrenatural; ni a asentir, por lo tanto, a tales verdades con una firmeza superior a la de la propia evidencia natural. Añade algo más: la influencia que ejerce sobre las verdades naturales que el hombre utilizará en el proceso teológico que arranca de las verdades de fe y sobre el propio proceso racional que con dichas verdades naturales se realiza. La fe, como *virtud teologal* se limita al asentimiento firmísimo a las verdades divinas por la autoridad divina que las reveló; pero la fe como *punto de arranque de la teología*, además de ser un asentimiento firmísimo a las verdades divinas, fundado en la autoridad de Dios, es un guía que orienta en la apreciación *racional* de las verdades naturales y en la utilización racional de tales verdades para sacar el contenido virtual de los principios.

Este detalle de la dirección o de la iluminación que las verdades de fe contenidas en los principios teológicos ejercen sobre las menores de razón y sobre el proceso racional que con éstas y aquéllos se efectúa, es de suma importancia; el Papa alude alguna vez a él en la encíclica *Humani generis* para fundamentar en él el valor superior que la filosofía tradicional tiene. "Lo que los doctores católicos, con general aprobación, han ido componiendo durante el espacio de varios siglos para llegar a obtener alguna inteligencia del dogma, no se funda, indudablemente, en cimientos deleznales. Se funda realmente en principios y nociones deducidas

del verdadero conocimiento de las cosas creadas; deducción realizada a la luz de la verdad revelada" ¹²³. "El mismo magisterio de la Iglesia ha comprobado en la balanza de la divina revelación sus principios y principales asertos [los de la filosofía tradicional], manifestados y definidos paulatinamente por hombres de gran talento" ¹²⁴.

No es ésta la única razón por la que la filosofía tradicional tiene valor superior a las filosofías modernas; pero es una razón que el teólogo no debe ignorar. Y el Papa lamenta que la ignoren no pocos teólogos modernos.

3) *El conocimiento teológico.*—La teología es la ciencia de la revelación, o la inteligencia de la fe ¹²⁵. Esta ciencia de la revelación o de la fe es sapiencial. El hecho de que sea sabiduría o ciencia primera, le da características muy notables que pasaremos en seguida a exponer. Tiene notas que le convienen por ser ciencia, y notas que le convienen por ser ciencia primera o sabiduría.

La teología es sabiduría, o ciencia primera. No hay ninguna superior a la que pueda encomendar la defensa de sus propios principios. Es sabido que tradicionalmente se dividen las ciencias en subalternantes y subalternadas. Estas encargan a aquéllas la elaboración de sus principios, principios que en las subalternantes tienen carácter de conclusión. Así, por ejemplo, las ciencias que tienen al hombre por objeto: medicina, antropología, etc., son subalternadas de la psicología; y ésta es, respecto a ellas, ciencia subalternante. Las conclusiones de la ciencia psicológica son principios de la ciencia médica; el médico debe partir del supuesto de que el hombre es un compuesto substancial de materia y espíritu, supuesto que el psicólogo prueba como una conclusión.

Pues bien: nuestra teología es una ciencia exclusivamente subalternante. No porque no se subalterne a ninguna otra superior, pues se supedita a la ciencia de Dios y de los bienaventurados, sino porque no se supedita a ninguna otra ciencia de las que posee el hombre. Entre las ciencias del hombre no hay ninguna que tenga por conclusiones lo que en la teología tiene carácter de principio. Los principios de la ciencia teológica dijimos que eran de fe; y los principios

¹²³ Cf. el texto latino en la nota 98.

¹²⁴ "Ipsium Magisterium Ecclesiae eius principia ac praecepta asserta, a viris magni ingenii paulatim patefacta ac definita, ad ipsius divinae revelationis veritatem vocavit" (*Humani generis*: "Acta Apostolicae Sedis", 42 [1950], 571-572).

¹²⁵ Esta definición es del Concilio Vaticano. Hemos citado las palabras en la nota 122. En la encíclica *Humani generis* recoge Pío XII la idea conciliar: "In comperto est quanti Ecclesia humanam rationem faciat... ad aliquam mysteriorum intelligentiam assequendam eamque fructuosissimam" ("Acta Apostolicae Sedis", 42 [1950], 571).

de fe *no son conclusión* de ningún conocimiento que el hombre tiene en este mundo.

Ahora bien, como quiera que no hay en el hombre ninguna ciencia superior a la teología que trabaje sobre sus principios, es ella la que debe preocuparse de los mismos. Le sucede lo que sucede a la metafísica, que es la ciencia primera entre las naturales, y que, por lo tanto, es exclusivamente subalternante, y de ninguna manera subalternada. También la metafísica trabaja sobre sus propios principios, con un trabajo de auténtica reflexión sobre sí misma.

La función de reflexionar sobre sí misma es propia de la ciencia primera, y la ciencia primera es *sabiduría*. La teología, como la metafísica, es una auténtica sabiduría. Creemos que aquí se debe encontrar la explicación del dicho comúnmente repetido y aceptado de que la teología es *una ciencia de autoridad*.

Es, en efecto, una *ciencia de autoridad*. ¿Qué quiere decir esto? ¿Acaso que tenga que probar con argumento de autoridad *sus propias conclusiones*? ¿Acaso que, si las prueba con este argumento, sea él *el más perentorio*? Creemos que no. Creemos que ni es ciencia de autoridad, *porque necesite probar sus conclusiones con argumentos de autoridad*, ni que, en el caso de usar tales argumentos, *sean éstos los más eficaces y perentorios*.

El sentido de la expresión es muy otro. Es ciencia de autoridad, porque el argumento de autoridad es el decisivo en la admisión *de su punto de partida*, que son *los principios*. La autoridad es esencial a la función sapiencial de la ciencia teológica. Hemos dicho que por ser sabiduría trabaja sobre sus propios principios. Y estos principios se establecen *exclusivamente por autoridad*. Los principios teológicos son principios de fe; y las verdades de fe se admiten por la autoridad de Dios que revela y de la Iglesia que propone. Y de los Padres y teólogos, en cuanto exponentes de la fe que la Iglesia propone mediante su magisterio ordinario.

Si se intentara hacer recaer *como decisivo* el argumento de autoridad sobre las conclusiones teológicas, ya éstas *dejarían de ser conclusiones* y se convertirían en principios. Cuando se prueba que una verdad que se tiene por conclusión teológica ha sido revelada por Dios y propuesta por la Iglesia, o sea cuando se prueba con un argumento perentorio de autoridad divina explicada por la Iglesia, entonces quien ha llegado a establecer la prueba y la tiene por decisiva, admite ya esa conclusión como de fe y la pasa a la categoría de principio. Por eso hemos dicho que el argumento de autoridad es perentorio en la teología, en lo que tiene de *sapiencia*, o en cuanto establece la existencia de sus principios, que son los revelados por Dios y propuestos por

la Iglesia, o sea los fundados en la autoridad divina y eclesiástica.

Santo Tomás expresa lo que venimos diciendo sobre el argumento teológico *de autoridad*, que recae específicamente sobre *los principios* de la teología, con estas palabras: "Argumentari *ex auctoritate* est maxime proprium huius doctrinae (theologicae), eo quod *principia* huius doctrinae per revelationem habentur" ¹²⁶.

Pero la teología, además de ser sabiduría, y como tal ejercer la función sapiencial de revertir sobre sus propios principios, función que ejerce utilizando los argumentos perentorios de autoridad, es *ciencia*, y como tal debe ejercer funciones *científicas*, que necesariamente deberán recaer sobre las conclusiones. Toda ciencia es *de conclusionibus*, y no va a ser le teología una excepción.

¿Cómo saca la ciencia teológica las conclusiones contenidas en sus principios? Sacarlas es *probar que están incluidas, darlas a conocer*. Y ¿cómo lo hace? De hecho, lo hace de varios modos y por varias vías. Ya dijimos en otra ocasión que hay dos vías de conocimiento: la de la connaturalidad o experiencia y la de la investigación o estudio. Y dijimos también que la primera no es por sí sola una vía *científica*, ya que la experiencia habida por vía de voluntad es ciega, y, en consecuencia, no puede ella sola dar un conocimiento *cierto* de lo experimentado. Por eso necesita siempre corroborar de una manera u otra sus asertos por la vía del razonamiento.

Queda, pues, que la labor específicamente científica de la teología es la de la investigación y el estudio ejercido sobre los principios, no para afirmarlos (esta labor es sapiencial), sino *para desentrañarlos*; para *sacar las conclusiones que contienen*. Desentrañamiento y deducción que se realiza de varias maneras: una *positiva, especulativa* otra.

La *positiva* consiste, principalmente, en probar *las conclusiones* con argumentos de autoridad. No cabe la menor duda que estos argumentos existen, que la autoridad tiene su valor, porque los doctores y teólogos que nos precedieron tenían capacidad mental y *sabían* lo que decían. Pero ¿vamos a descansar tranquilamente en su autoridad? ¿No será más propio investigar las razones que a ellos les pudieron mover para concluir lo que concluyeron? El argumento de autoridad para probar las conclusiones teológicas, o para dar a la teología contenido de *ciencia*, está muy lejos de ser perentorio y necesario, como es para darle contenido de *sabiduría* o para probar los principios.

Es cierto que existe una teología positiva, que prueba

¹²⁶ *Summ. Theol.*, 1, q. 1, a. 8, ad 2.

sus conclusiones con textos de Padres, doctores y teólogos; pero también es cierto que no es ésta la única; y que no es tampoco la *más científica*. Pregunta Santo Tomás si la ciencia sagrada "es argumentativa", y responde afirmativamente: "Haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed *ex eis procedit ad aliquid aliud probandum*; sicut Apostolus ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam" ¹²⁷. Probar una verdad por otra, las conclusiones por los principios, *es hacer ciencia especulativa*; y esto hace la teología. Es más: esto es la teología *verdaderamente científica*, la que da conocimiento auténtico del *contenido* de los principios; la otra, la positiva, no da este auténtico conocimiento de los principios, desde el momento en que no penetra *dentro* de ellos; no ve la conexión que las conclusiones tienen con su punto de arranque; se limita a decir que, *según los autores* que ocasionalmente se citan, la conclusión es verdadera conclusión. Oigamos de nuevo a Santo Tomás: "Quaedam disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur... Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis, non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores *ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit*. Et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur. Alioquin, *si nudis auctoritatibus* magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita sit, sed *nihil scientiae vel intellectus acquirat, et vacuus abscedet*" ¹²⁸. Para tener conocimiento científico o verdadera ciencia de las verdades reveladas; para penetrar en ellas y ver su contenido; para percibir las conclusiones que en ellas están concluidas o incluidas, es necesaria la teología especulativa.

Esta teología especulativa, que es la ciencia teológica más auténtica y genuina, pues ya hemos visto que la teología que se funda *in auctoritate* de manera perentoria, trabaja sobre sus principios y no es ciencia sino sabiduría; que la que trabaja sobre las conclusiones contenidas en éstos, apreciándolas por vía de experiencia sólo, no se puede llamar verdadera ciencia, pues por sí sola no da certeza; y que la que trabaja sobre las conclusiones utilizando argumentos de autoridad es ciencia, pero imperfecta, pues no llega a penetrar en el contenido de los principios que utiliza, esta teología especulativa, repetimos, que es la ciencia teológica más auténtica y genuina, es objeto de desconsideración por par-

¹²⁷ *Summ. Theol.*, 1, q. 1, a. 8, c.

¹²⁸ *Quodlibet*. 4, a. 18.

te de no pocos representantes de las tendencias de la teología nueva. No es extraño oírles calificarla de *racionalista, logística, dialéctica*; cuando en realidad no es nada de esto, sino que es la auténtica teología *como ciencia*. Todo lo que no sea esto, todo lo que no sea penetración en los principios revelados para ver su contenido o las conclusiones que en ellos hay, no dará la medida justa de la verdadera *ciencia teológica*.

El Concilio Vaticano define la teología como una *inteligencia de las verdades reveladas, obtenida mediante la analogía de las cosas que se conocen naturalmente y mediante el nexu que une unas verdades con otras*. "Ratio quidem, fide illustrata..., aliquam..., mysteriorum intelligentiam... assequitur tum ex eorum quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se" ¹²⁹. Y Pío XII dice, refiriéndose a las nuevas tendencias que minimizan la teología como ciencia especulativa: "Agitur de veris a Deo patefactis, an nempe mentis acies ea *certis notionibus penetrare atque ex eis ulteriora colligere possit...* Id sane Ecclesia asserit" ¹³⁰.

Esta teología científica, que utiliza nociones filosóficas para desentrañar el contenido virtual de los principios de fe, realiza una labor sumamente compleja. Sería hacer una teología menguada prescindir del conocimiento de las circunstancias que rodearon la formulación de las doctrinas filosóficas utilizadas en la explicación de los dogmas. La teología científica, o especulativa, pide un conocimiento filosófico que abarque los elementos siguientes:

Primero, un conocimiento exacto de los hechos que han motivado la formulación de las doctrinas utilizadas. No cabe la menor duda que estos hechos dan mucha luz para conocer el sentido de las doctrinas, en cuya formulación han tenido destacada intervención.

Segundo, un conocimiento exacto también de los errores, contra los que se han propuesto tales doctrinas como antidoto. Por la ley de los contrarios, también servirá muchísimo, para apreciar el contenido doctrinal de determinadas afirmaciones o principios filosóficos, saber qué se ha intentado corregir y enmendar con ellos.

Tercero, conocer el proceso elaborativo de una doctrina ya asentada y firme. En el proceso elaborativo se va apreciando la influencia que el paso precedente ejerce en el que sigue; las enmiendas que el que sigue impone al que antecede; los matices y las facetas que se fueron manifestan-

¹²⁹ DENZ., 1796.

¹³⁰ Alocución del 22 de septiembre de 1946: "Acta Apostolicae Sedis", 38 (1946), 387.

do a quienes elaboraron las doctrinas y los sistemas. Se corre el peligro de pecar de apriorismo al interpretarlos, si, juntamente con los detalles anteriores, no se tienen en cuenta los que se refieren al proceso seguido en su elaboración.

Cuarto, conocer dichas doctrinas en el conjunto del pensamiento y de la concepción doctrinal de quienes las proponen. Esto es, conocerlas *por dentro*. No cabe duda que, además de las circunstancias, de los motivos externos, de las ocasiones que influyen en las elaboraciones sistemáticas, éstas deben tener también cierta unidad interna. Y las nociones que se utilizan, los principios que se formulan, las tesis que se sostienen han de interpretarse a la luz de aquellos elementos externos, y además, y sobre todo, a la luz del elemento interno, que es su encuadramiento en la mentalidad de los autores que han constituido definitivamente el cuerpo doctrinal y lo han formulado, mentalidad que se refleja en la totalidad de su cuerpo doctrinal.

Hoy se utiliza mucho lo que pudiéramos llamar *historia doctrinal*, que es el estudio extrínseco de las doctrinas. Esto está perfectamente bien. Pero ya no estaría tan bien si se limitara exclusivamente a eso. Las nociones, las fórmulas, las categorías, los principios tienen un sentido interno, determinado, no sólo por los precedentes, las circunstancias, los hechos que acompañan a su formulación, sino también por la trabazón íntima que todo ello tiene dentro de una concepción doctrinal organizada. Esto quiere decir que hay una verdad intrínseca que no se debe preterir, que se debe estudiar, que es lo principal entre lo que se debe estudiar.

El teólogo científico o especulativo ha de hacer todo esto; y después de hacerlo debe ponerlo al servicio del dogma para desentrañarlo, para deducir las conclusiones auténticas que en la palabra divina se hallan incluidas. Eso es hacer teología de ley.

4) *La teología y "La evolución homogénea del dogma católico"*.—La obra del P. Marín-Sola es un ejemplar magnífico de lo que venimos diciendo. En ella aparecen la teoría sobre la naturaleza de la teología y la práctica de lo que enseña la teoría.

Las verdades de fe constituyen el punto de partida de todo estudio teológico. Dedicar una sección entera a probar esta proposición¹³¹. Los principios de esta ciencia son las verdades reveladas, pero no en cuanto contienen el sentido divino que tienen en la mente de Dios, sino en cuanto tienen el sentido que se propuso a la Iglesia primitiva, que siempre, aun siendo divino, tiene menor alcance que el que po-

¹³¹ La sec. 1 del c. 2.

see en la mente de Dios. Esto es lo que llamamos fe; asentimiento a lo que Dios revela y la Iglesia propone. Todo cuanto la ciencia teológica alcance, partiendo de los principios de fe, está revelado, porque es una ciencia de carácter inclusivo o metafísico¹³². De ahí que las nociones y los principios revelados sean el único *elemento formal* de la verdad concluida, o de la verdad teológica. Insiste el Padre mucho en esto, porque se ha olvidado más de lo conveniente. "Se ha perdido de vista con frecuencia—dice—que el punto de partida, los principios verdaderos, el *sujeto formal* de la teología... son las mayores de fe o reveladas"¹³³. Pero la teología no consta sólo de principios revelados, consta también de menores de razón.

Sobre las menores de razón enseña el P. Marín varias cosas: *Primera*, que son *meros instrumentos de deducción*, no principios formales de donde se deduce. "La confusión en esta materia—dice—viene, a nuestro juicio, de no haber comprendido o haber olvidado la verdadera función de las ciencias humanas o de las menores de razón en el raciocinio de la ciencia del revelado, o sagrada teología. La teología se sirve, es verdad, de toda clase de ciencias o menores de razón, sean metafísicas, sean físicas, sean morales... No son las mayores reveladas instrumentos de las menores, ni siquiera entran *ex aequo* con las menores de razón en el raciocinio teológico; sino que las menores de razón son *meros instrumentos intelectuales* para desarrollar o explicitar la virtualidad objetiva de que están preñadas, aunque no lo expresen, las mayores reveladas"¹³⁴. "La solución de Santo Tomás y de su escuela en estos problemas fué siempre que *las menores de razón no son en el raciocinio teológico, sino mero instrumento de las mayores de fe*, o meros auxiliares de nuestra razón para desenvolver lo que ya existe latente en las mayores de fe"¹³⁵. Por tanto, la teología utiliza las ciencias naturales, y principalmente la filosofía; puede hacer y debe hacer labor científica sobre esas llamadas menores de razón. Pero siempre en plan de supeditación a las mayores de fe, a las que sirven como instrumentos para deducir lo que en las mayores hay.

Segunda cosa que enseña el P. Marín respecto a estas menores de razón: que aunque sean de razón *tienen conexiones específicas con la revelación*. De manera que cuando una filosofía se utiliza en teología, es más, cuando su utilización está ya consagrada por el uso y por la constante aprobación de la Iglesia, demostrará ser muy superficial

¹³² C. 2, sec. 2-7.

¹³³ C. 2, n. 96.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ C. 4, n. 214.

quien piense que no hay contactos especiales entre dicha filosofía y la revelación propuesta en las proposiciones mayores, al desarrollo de cuya virtualidad cooperan. "Los gravísimos problemas relacionados con la hoy llamada evolución del dogma, y que muchos tratan de problemas nuevos, y que aun casi acusan a los grandes genios de la escolástica de haberlos ignorado¹³⁶, fueron tratados y resueltos en principio por éstos, y sobre todo por Santo Tomás y su escuela, con una profundidad y amplitud que contrasta con la superficialidad con que son tratados no sólo en las obras heterodoxas, sino en muchos manuales católicos. Lo que hoy llamamos contacto de la revelación con las diversas filosofías y civilizaciones, lo llamaban los escolásticos contacto de las mayores de fe con las menores de razón..."¹³⁷ Si las menores de razón son *instrumentos* de deducción, no dejarán de tener relaciones con aquello sobre lo que trabajan. Como instrumentos de deducción de lo revelado deben tener cierta aptitud para laborar sobre la revelación. ¿Aptitud natural? Sí, pero por ser *instrumentos*, no es suficiente la natural; se precisa que sea elevada por la *vis instrumentalis*. Las menores de razón que utiliza la teología reciben de las mayores de fe, que son la causa principal de la conclusión que se deduce, la *vis instrumentalis* divina, que es un contacto especial con la revelación. Es sabido que al instrumento le viene la *vis instrumentalis* de la causa principal; y la causa principal en este caso es la mayor *revelada*.

Tercera. El P. Marín expone del modo siguiente este contacto que tienen las menores de razón o las verdades filosóficas y las mayores de fe o las verdades reveladas cuando se unen las dos en el ejercicio de la función teológica de deducir conclusiones de los principios de fe: las menores de razón son inclusivas; por lo tanto, su predicado indica la misma realidad que indica el sujeto, aunque distinto concepto. Ahora bien, el sujeto de la proposición menor es el predicado de la proposición mayor (si no lo fuera, el razonamiento estaría mal hecho). Y el predicado de la mayor *está revelado*. Como quiera que el término que se repite en las dos proposiciones y no aparece en la conclusión, el llamado término *medio* es el que lleva el peso de todo auténtico razonamiento, resulta que este término *está revelado*, pues está en la proposición mayor. Y cuando se repite en la menor de razón tiene un sentido filosófico, *pero concorde* con el revelado de la ma-

¹³⁶ El P. Marín escribía esto a primeros de siglo. Se admiraba de que se propusieran en su tiempo *como nuevos* los problemas de la evolución doctrinal y de que *casi se acusara* a los grandes genios de la escolástica de haberlos ignorado. ¿Qué diría hoy si viera que se les acusa de *desconocer completamente* la categoría de la evolución, de la historicidad o del progreso?

¹³⁷ C. 4 n. 214.

yor, pues de otra manera el argumento tendría cuatro términos y fallaría; tendría los dos de la mayor y los dos de la menor (ninguno de ésta coincidiría con alguno de aquélla). Oigamos al P. Marín: "El predicado de la premisa de razón (si la premisa es inclusiva, como sucede en la teología) es la misma realidad, u objeto, o cosa que el sujeto; es la esencia misma del sujeto... El sujeto de la menor es el predicado mismo de la mayor, el predicado mismo de la verdad de fe, una de las dos ideas formalmente reveladas. El término medio de la teología es formalmente revelado e iluminado por la luz revelada. Es de fe... Para cualquiera que sepa lo que término medio significa en el razonamiento, para cualquiera que sepa lo que es homogeneidad objetiva, no haría falta añadir una palabra más" ¹³⁸.

Después de cuanto llevamos dicho sobre la legitimidad del uso de la filosofía y de sus nociones en la teología y sobre la garantía que tienen las menores de razón cuando han servido para el desarrollo de la verdad revelada, tenemos derecho a rechazar todas las afirmaciones de los filósofos y de los teólogos modernos que tienden a minimizar y a depreciar la teología especulativa o racional, a la que llaman racionalística ¹³⁹, dialéctica, logística, y obligación de subscribir estas palabras de Pío XII: "La razón sólo podrá ejercer tal oficio [el de penetrar en la inteligencia de la fe o de hacer teología científica] de un modo apto y seguro si hubiere sido cultivada convenientemente, es decir, si hubiere sido nutrida con aquella sana filosofía, que es ya como patrimonio heredado de las precedentes generaciones cristianas y que, además, goza de una autoridad de un orden superior, por cuanto el mismo magisterio de la Iglesia ha comprobado en la balanza de la divina revelación sus principios y principales asertos, manifestados y definidos paulatinamente por hombres de gran talento" ¹⁴⁰.

No es extraño, por lo tanto, que la misma Iglesia haya utilizado nociones y términos específicamente filosóficos para expresar verdades dogmáticas, puesto que tales nociones y tales términos implican una identidad *real*, aunque no exhaustiva, con la realidad revelada. Bien entendido que dichas nociones y términos usados por la Iglesia en sus definiciones tienen el sentido que les da la filosofía que los ha utilizado para sacar las auténticas conclusiones que se definen, filosofía de la que la Iglesia los ha tomado. "En ese crecimiento (dogmático) han tenido gran intervención e influencia las diversas filosofías o civilizaciones humanas, en espe-

¹³⁸ C. 2, n. 113.

¹³⁹ *Humani generis*: "Acta Apostolicae Sedis", 42 (1950), 573.

¹⁴⁰ Hemos transcrito las palabras originales en la nota 93.

cial la filosofía griega en la edad patrística y la escolástica en la Edad Media y Moderna. Esa influencia se advierte en los escritos de los Santos Padres que desarrollaron la doctrina primitiva; en las disputas y disquisiciones conciliares que precedieron a la definición de cada dogma, y aun en las mismas fórmulas dogmáticas, las cuales llevan la marca clara de las diversas épocas en que fueron definidas” 141.

Y Pío XII enseña: “Nadie ignora que los términos empleados, tanto en la enseñanza de la teología como por el mismo magisterio de la Iglesia, para expresar tales conceptos pueden ser perfeccionados y perfilados. Se sabe también que la Iglesia no ha sido siempre constante en el uso de unos mismos términos. Es evidente, además, que la Iglesia no puede ligarse a cualquier efímero sistema filosófico. Pero las nociones y los términos que los doctores católicos, con general aprobación, han ido componiendo durante el espacio de varios siglos para llegar a obtener alguna inteligencia del dogma no se fundan, indudablemente, en cimientos tan deleznales. Se fundan realmente en principios y nociones deducidas del verdadero conocimiento de las cosas creadas; deducción realizada a la luz de la verdad revelada, que por medio de la Iglesia iluminaba como una estrella la mente humana. Por eso no hay que admirarse que algunas de estas nociones hayan sido no sólo empleadas, sino también sancionadas por los Concilios Ecuménicos, de suerte que no es lícito apartarse de ellas.

Abandonar, pues, o rechazar, o privar de valor a tantas y tan importantes nociones y expresiones, que hombres de ingenio y santidad no comunes, con esfuerzo multiseccular, bajo la vigilancia del sagrado magisterio y con la luz y guía del Espíritu Santo, han concebido, expresado y perfeccionado para expresar las verdades de la fe, cada vez con mayor exactitud, y sustituirlas con nociones hipotéticas y expresiones fluctuantes y vagas de una moderna filosofía que, como la flor del campo, hoy existe y mañana cae, no sólo es suma imprudencia, sino que convierte el dogma en una caña agitada por el viento” 142.

¹⁴¹ *La evolución homogénea*, intr., n. 5.

¹⁴² “Nemo sane est qui non videat huiusmodi notionum vocabula cum in scholis tum ab ipsis Ecclesiae Magisterio adhibita, perfici et perpoliri posse; ac notum praeterea est Ecclesiam in iisdem vocibus adhibendis non semper constantem fuisse. Liqueat etiam Ecclesiam non cuilibet systemati philosophico, brevi temporis spatio viginti. devinciri posse: sed quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intelligentiam attingendam. tam caduco fundamento procul dubio non nituntur. Nituntur enim principiis ac notionibus ex vera rerum creaturarum cognitione deductis; in quibus quidem deducendis cognitionibus humanae menti veritas divinitus revelata, quasi stella per Ecclesiam illuxit. Quare mirum non est aliquas huiusmodi notions a Conciliis Oecumenicis non solum adhibitas, sed etiam sancitas esse, ita ut ab eis discedere nefas sit.

3. TEOLOGÍA Y SISTEMAS FILOSÓFICOS

Acabamos de ver en el apartado precedente que la teología, que es, por definición, *inteligencia de la fe o ciencia de la verdad revelada*, debe ser *racional*, debe utilizar, copiando expresiones del Vaticano, las nociones naturales con el valor analógico que tienen. Es más, estas nociones han pasado de la teología al dogma, pues la Iglesia las ha utilizado no pocas veces en sus definiciones dogmáticas. Esto plantea el grave problema de las relaciones de la teología, no ya con la filosofía en general, sino con *los diversos sistemas filosóficos*, que con tanta frecuencia aparecen y desaparecen.

Es cierto que no todos los sistemas filosóficos tienen idéntica consistencia; que la filosofía tradicional la tiene muy grande, pues, como acabamos de ver en la encíclica recién citada, no se funda en cimientos deleznable. No es ésta una filosofía efímera. Sin embargo, no faltan intentos de sustituirla. El Papa los denuncia en la *Humani generis* cuando dice que algunos pretenden librar los dogmas de la manera de hablar tradicional y reducirlos a la manera de hablar de la Escritura, con lo que creen que "se abre el camino para obtener, según lo exigen las necesidades modernas, que el dogma sea formulado con las categorías de la filosofía moderna, ya se trate del immanentismo, o del idealismo, o del existencialismo, o de cualquier otro sistema" ¹⁴³.

El asunto tiene gran trascendencia; surge de una realidad acuciante: la de acomodar las verdades de la fe, que son para todos los hombres, a las inteligencias de hoy. Nada más atractivo, más apostólico ni más cristiano que este afán de hacer llegar a todas las mentalidades la verdad del Evangelio. Si la teología es la inteligencia de la fe obtenida, entre otros medios, con el auxilio de las nociones que la filosofía pone en nuestras manos, surge inmediatamente un problema vivo y angustioso: es un hecho innegable la existencia de muchas filosofías; lo es también la existencia de muchas categorías filosóficas distintas, más aún, incompatibles e incluso opuestas. No faltan ocasiones en que una misma categoría, una misma fórmula e idéntica palabra, tienen uso muy distinto y hasta opuesto en unas filosofías y en otras. ¿Con-

Quare negligere, vel reicere, vel suo valore privare tot ac tanta, quae pluribus saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante sacro Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad accuratius in dies fidei veritates exprimentas mente concepta, expressa ac perpolita sunt, ut eorumdem in loco coniecturales notiones sufficiantur ac quaedam fluxae ac vagae novae philosophiae dictiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident, non modo summa est imprudentia verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatum" (*Humani generis*: "Acta Apostolicae Sedis", 42 [1950], 566-567).

¹⁴³ Cf. el texto latino en la nota 97.

ducirá esto a afirmar la existencia de muchas teologías? Como hay una teología escolástica, ¿no podrá haber otra evolucionista o existencialista? ¿No se podrá hacer una teología con el Evangelio y la filosofía de Hegel o de Marx; con la Escritura y la filosofía de Kierkegaard? He aquí lo que intenta la nueva teología.

Vamos a proponer en este apartado la autenticidad del problema que acabamos de plantear, las bases ciertas en que se funda y las soluciones erróneas que le han dado. Y dejaremos para los siguientes la solución tradicional, que la Iglesia estima ser la verdadera.

1) *La teología debe ser apta para todos los hombres y para todos los tiempos.*—He aquí un punto de partida muy cierto. La verdad es patrimonio de todos los hombres. Si no toda la verdad, sí la verdad que *a ellos se destina* y que se acomoda a su inteligencia, cual es la verdad filosófica y la verdad religiosa. Todos tienen, por lo tanto, derecho a poseerse de ella, aunque en la práctica no todos ejerzan tal derecho.

La verdad filosófica es patrimonio de todos, no conoce exclusivismos. Donde haya una inteligencia humana habrá un derecho natural a conocer la verdad que le es proporcionada y del modo que le es propio, o sea razonándola. Inteligencia sin verdad y razón sin razonar son tan anormales como ojos sin su correspondiente luz y voluntad sin su correspondiente bien. Podrá suceder que la inteligencia del hombre no capte la verdad a que se ordena o que la capte mal: lo que no sucederá es que deje de estar ordenada a ella. En una palabra, todo hombre tiene derecho natural a conocer la verdad; la verdad no se hurta a nadie; si alguien no la alcanza será por defecto suyo, no por defecto de la verdad misma: o porque la verdad haya dejado de ser suya. Pero es más, todo hombre, por el solo hecho de serlo, tiene derecho natural a conocer la verdad *a la manera humana*; no de modo intuitivo, sino de modo racional o discursivo. Esto es filosofar. En consecuencia, la verdad filosófica es patrimonio de todos.

Otro tanto sucede con la verdad de la fe o la verdad revelada: también tienen derecho a ella todos los hombres; derecho natural e inalienable. Entiéndase la frase que acabamos de escribir; no queremos decir que tengan derecho natural fundado en su propio ser, sino derecho natural fundado en una determinación positiva de Dios. Todo el orden sobre natural que Dios ha destinado al hombre es de carácter positivo-divino, es completamente gratuito. Pero Dios lo estableció para todos, y en virtud de la universalidad de dicho orden, nadie está excluido de él; todos tienen derecho, porque

Dios así lo quiso, a conocer la verdad divina, a poseer la gracia y a salvarse.

Cuando afirmamos que todo hombre tiene derecho a conocer las verdades reveladas, no nos referimos a un derecho fundado en exigencias intrínsecas de su potencia cognoscitiva, porque el objeto proporcionado a la inteligencia humana no es el sobrenatural, al que no llegamos sino mediante una elevación gratuita. Pero supuesta la gratuidad de esta elevación, todo hombre tiene derecho natural, o correspondiente a dicha elevación, a conocer la verdad revelada por Dios. En efecto, Dios nos ha destinado a todos al fin sobrenatural; en consecuencia, "ilumina a todo hombre que viene a este mundo"¹⁴⁴. Santo Tomás empieza la *Suma Teológica* exponiendo esta doctrina elemental¹⁴⁵.

Decir que la verdad de la fe es para todos los hombres no es decir que todos ejerzan el derecho que tienen a conocerla. Por desgracia no lo ejercen, y de hecho no la conocen. Pero bien entendido que no es por defecto de la verdad, o porque la verdad deje de ser para algunos determinados, sino por defecto de los propios hombres, que no aprovechan la luz de Dios.

Es más, este derecho que todos los hombres tienen a conocer la verdad revelada no es sólo a conocerla *con fe*. Es cierto que basta la fe para la salvación, y que nadie necesita ser teólogo para salvarse. Pero aunque la teología no sea precisa para salvarse, es una ciencia o un conocimiento destinado también *a todos*. Para persuadirnos de ello basta la siguiente reflexión: el hombre tiene derecho a conocer las cosas *a su manera*, y su manera es la humana, la razonada; conocer la fe de una manera razonada es tener un conocimiento teológico. Todos, pues, pueden alegar el derecho a tener un conocimiento teológico de la verdad revelada por Dios. Por lo tanto, la teología es una ciencia *para todos*.

Al decir esto afirmamos que la teología debe ser ciencia *apta para todos los hombres*; no para los de una época sólo, sino para los de todas. No para quienes poseen una mentalidad o una cultura determinadas sólo, sino para quienes poseen diversas mentalidades y diversas culturas. Es claro que no nos referimos a una teología de altura idéntica cuando decimos que debe llegar a todos; una misma ciencia puede tener muchos grados, y será asunto de pedagogía saber acomodar los grados a las capacidades de quienes aprenden.

Ahora bien, cada época tiene diversa problemática. No

¹⁴⁴ *Io.* 1, 9.

¹⁴⁵ *Summ. Theol.*, 1, q. 1, a. 1.

son idénticos los problemas que preocupan en el siglo xx y los que preocupaban en el siglo xiii; no preocupan hoy a los hombres las mismas cosas que preocupaban en siglos pasados. Y es necesario proyectar la luz de la revelación y de la fe sobre los problemas suscitados hoy como lo fué proyectarla sobre los problemas que se suscitaron en tiempos pretéritos. O sea, hay que hacer teología para los asuntos que vivimos.

También tiene cada tiempo y cada época su mentalidad. Y también hay que acomodar la teología a la mentalidad de los hombres del día. No sólo proponiéndoles sus problemas y resolviéndoselos a la luz de la revelación, sino proponiéndoles también los problemas eternos o de siempre con una luz accesible a la manera de ser de hoy.

Por último, cada tiempo puede tener, asimismo, sus categorías mentales, su sistemática filosófica. ¿Hará falta también acomodar la doctrina de la fe a los nuevos sistemas y a las nuevas categorías para que sea verdaderamente eficiente y para que pueda adaptarse a los hombres del día?

Si la teología es la ciencia de la fe obtenida principalmente mediante el auxilio de la filosofía, al haber muchas filosofías parece que deba haber también muchas teologías. Y si no es así, la teología, que es y debe ser *para todos*, no es apta para un determinado número de personas o de generaciones. Porque no se puede afirmar este inconveniente, es por lo que parece que deba sostenerse que hay o puede haber muchas teologías. Tal es la conclusión a la que no se ha dudado llegar hoy. "Crean [algunos autores modernos]—dice el Papa en la *Humani generis*—que se abre el camino para obtener, según lo exigen las necesidades actuales, que el dogma sea formulado con categorías de la filosofía moderna, ya se trate del inmanentismo, o del idealismo, o del existencialismo, o de cualquier otro sistema"¹⁴⁶. Y si el dogma, o lo que vale decir la fe, debe acomodarse a estas filosofías, con mayor razón la teología.

2) *Los problemas de hoy y la teología de hoy.*—No cabe duda que los problemas de hoy son distintos de los del siglo xiii; que es distinta también la manera de afrontar y de resolver los que hoy son idénticos a los de entonces y que los criterios con los que se resuelven son asimismo muy distintos.

Un espíritu hecho a vivir su propia vida, que respira un ambiente reflexivo y subjetivista, que siente los problemas desde el punto de mira de sí mismo; un espíritu, por ejemplo, existencialista, ¿deberá aceptar una teología cargada de

¹⁴⁶ Cf. el texto latino en la nota 97.

aristotelismo, que conjuga los problemas de la fe con la categoría de la *verdad-objeto*, de la verdad que responde a la realidad objetiva, de la verdad cuya medida es lo que hay fuera de nosotros? Esta teología no le sirve; le servirá la teología de la *verdad-sujeto*, de la verdad en él, de la verdad *vivida*. No de la verdad *dictada*.

Asimismo, un espíritu actual no puede aceptar una teología hecha con el molde de las categorías aristotélicas que expresan la filosofía *inmutable de las esencias*. Y esto porque la verdad intemporal no es operante para quien piensa a través de la categoría del tiempo, de la evolución o de la historia.

“Añaden además [algunos autores modernos] — dice Pío XII — que la filosofía perenne es sólo una filosofía de las esencias inmutables, mientras que la mente moderna ha de considerar la existencia de los seres singulares y la vida en su continua fluencia. Y mientras desprecian esta filosofía ensalzan otras, antiguas o modernas, de tal modo que parecen insinuar que cualquier filosofía o doctrina opinable, añadiéndole algunas correcciones o complementos si fuere menester, puede compaginarse con el dogma católico. Lo cual ningún católico puede dudar ser del todo falso, principalmente cuando se trata de los falsos sistemas llamados inmanentismo, o idealismo, o materialismo, ya sea histórico, ya dialéctico, o también existencialismo, tanto si defiende el ateísmo como si al menos impugna el valor del raciocinio metafísico”¹⁴⁷.

Recordemos una vez más que por estar destinada la teología a todos los hombres y a todas las épocas, debe admitirse que todos los hombres de todos los tiempos tienen derecho a introducirse en la inteligencia de la fe, a tener un conocimiento teológico de lo revelado. En consecuencia, nos encontramos con el siguiente dilema: o hacemos navegar a la teología contra corriente, desarrollando los problemas de la fe con criterios ya pasados, inoperantes e inútiles, con lo que dejamos fuera de nuestro apostolado y de nuestro poder de atracción a quienes hoy viven los legítimos pro-

¹⁴⁷ “Opponunt deinde philosophiam perennem nonnisi philosophiam immutabilium essentialium esse, dum hodierna mens ad “existentiam” singulorum spectet necesse est et ad vitam semper fluentem. Dum vero hanc philosophiam despiciunt, alias extollunt sive antiquas, sive recentes, sive Orientis, sive Occidentis populorum, ita ut in animis insinuare videantur quamlibet philosophiam vel opinionem, quibusdam additis, si opus fuerit, correctionibus vel complementis, cum dogmate catholico componi possit; quod quidem falsum omnino esse, cum praesertim de commentis illis agatur. quae vel “immanentismum” vocant, vel “idealismum”, vel “materialismum” sive historicum sive dialecticum, ac vel etiam “existentialismum” sive atheismum profitentem, sive saltem valorem rationis metaphysici adversantem, catholicus nemo in dubium potest” (*Humani generis: “Acta Apostolicae Sedis”*. 42 [1950]. 573-574).

blemas del subjetivismo y de la evolución, y dejaremos mañana fuera del mismo también a quienes vivan los problemas que el tiempo venidero les plantee. O, por el contrario, nos decidimos a obtener la inteligencia de la fe utilizando estas categorías y resolviendo con ellas la problemática del día; con lo que la teología seguiría siendo la fe razonada, aunque no con la razón del pasado, sino con la del presente. Por estó último se han decidido muchos autores que defienden la *nueva teología*.

3) *Consecuencias de la solución dada por la "nueva teología"*.—Optar por una teología hecha con categorías y con principios de las culturas actuales es decidirse prácticamente por la admisión de *muchas teologías* no coincidentes, divergentes e incluso a veces opuestas. Con lo que la inmutabilidad de la verdad y la *homogeneidad* del progreso doctrinal católico desaparecen. Esto hacen los teólogos nuevos.

Para justificar el hecho de hacer una teología con las filosofías modernas suelen aducir el ejemplo de lo que Santo Tomás hizo en su tiempo con Aristóteles. El Angélico se apoderó del Estagirita y puso su filosofía a contribución de la verdad revelada; hoy se impone hacer otro tanto con el existencialismo y con el evolucionismo. Por la misma razón y con idéntico derecho con que Santo Tomás se apoderó de la filosofía aristotélica de la verdad-objeto y de la verdad-esencia o verdad inmutable y con ella construyó su teología, los teólogos de hoy deben apoderarse de la verdad-sujeto y de la verdad-mutación para construir la teología nueva. Para las necesidades apostólicas de imponer la verdad revelada en el siglo XIII fué necesario hacer lo que entonces se hizo. Aquel menester es hoy inútil; es más, mantenerse en esas posiciones puede resultar, además de inútil, perjudicial. Hay que abandonarlas y ocupar otras nuevas.

Esta manera de discurrir es atractiva y tiene apariencias de verdad, pero conduce a consecuencias verdaderamente desastrosas. Y es que está llena de equívocos. La cuestión no está en si hay que acomodar la verdad a los hombres de cada época, cosa que nadie puede discutir, porque es clarísima. La cuestión está en si debe hacerse eso *a cuenta de destruir la propia verdad*, a cuenta de hacerla cambiar de ser, a cuenta de no conservar su inmutabilidad. La verdad divina no puede cambiar; puede progresar, acomodarse, pero *manteniéndose idéntica*. El progreso, la acomodación, y el cambio deben ser estrictamente *homogéneos*; sólo así se mantendrá incólume.

Tampoco se trata de si los teólogos modernos pueden acomodar las filosofías de hoy a la fe, como Santo Tomás

acomodó en el siglo XIII la de Aristóteles, sino de si en la filosofía tradicional hay ya *conquistas definitivas*, que no deben abandonarse, ni menos negarse, al hacer la acomodación moderna. Y en consecuencia, si la moderna acomodación debe tener en cuenta los principios de las filosofías de hoy, *inconciliables con los de la filosofía ya definitiva*, o no debe tenerlos en cuenta. No se trata, pues, de un ejemplo a seguir, que es cierto que debe seguirse, sino de una conquista adquirida que debe respetarse: Y el *quehacer* de la acomodación a las mentalidades de hoy debe hacerse sobre la base de no negar lo que ya la teología considera como perfectamente adquirido. "De hac re quaeritur, an videlicet quod Stus. Thomas Aquinas aedificavit *ultra et supra quodlibet tempus* una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae cultores supeditaverant, solida rupe nitatur, perpetuo vigeat et valeat, catholicae fidei depositum efficaci praesidio *etiam nunc tueatur, novis quoque theologiae et philosophiae progressibus* securo usui et moderamini sit. Id sane Ecclesia *asserit*"¹⁴⁸.

Se trata, pues, de si lo que hizo Santo Tomás con Aristóteles tiene vigencia hoy; de si lo que él enseñó, y con él toda la teología tradicional, sobre la objetividad del conocimiento, sobre la inmutabilidad de la verdad, etc., tiene hoy valor y puede prestarse a *los nuevos progresos y a las nuevas acomodaciones*; de esto se trata, no de hacer lo que él hizo empezando por destruir lo que hizo él.

Al preconizar una acomodación de la fe a la mentalidad actual al precio de la inutilización unas veces, de la desautorización otras, de la escolástica, ha sucedido lo que tenía que suceder: la imputación a esta filosofía de una serie de deficiencias y de defectos ficticios, que no puede imputárselos sino quien la desconozca profundamente, y la hiperbolización de otros reales. La escolástica es una filosofía y una teología caduca, pasada, inoperante, estatificada, dicen unos¹⁴⁹; está muerta, dicen otros. Es una filosofía que desconoce en absoluto las categorías de subjetividad, de evolución, de solidaridad; tres categorías que hoy son imprescindibles, sin las que los problemas se hacen ininteligibles para un espíritu del día.

Por todo ello, dicen los autores modernos que preconizan un cambio de teología, la verdad revelada debe estudiarse en nuestros días no a través del pensamiento escolástico, sino a través del pensamiento de Marx y de Kier-

¹⁴⁸ Allocución del 22 de septiembre de 1946: "Acta Apostolicae Sedis", 38 (1946), 387.

¹⁴⁹ *Nonnulli generis*: "Acta Apostolicae Sedis", 42 (1950), 173.

kegaard. El Evangelio y Marx o Hegel nos darán la idea exacta de la fe conjugada con las categorías de la temporalidad, la evolución y la solidaridad; el Evangelio y Kierkegaard nos darán la idea exacta de la fe conjugada con la categoría de lo subjetivo, de lo contingente, de lo existencial.

4. LA VERDADERA SOLUCIÓN DEL PROBLEMA

Sería inútil ignorar la existencia del problema teológico que hemos expuesto en el apartado anterior. El problema existe, y es de importancia. Las verdades de fe y las verdades filosóficas son para todos; por lo tanto, es para todos la teología. La filosofía que la teología debe utilizar, cambia, y cambia también la mentalidad de los hombres que deben aprender la ciencia de Dios. ¿Quedará esta ciencia estatificada? ¿Se convertirá en inútil por no cambiarse? ¿Deberá cambiar hasta el extremo de convertirse en otra? ¿Se cambiará, conservando su propia identidad? ¿Progresará heterogénea u homogéneamente?

Las soluciones que pueden darse al problema son muy diversas. La solución verdadera y tradicional ha quedado ya esbozada en las páginas anteriores y vamos a exponerla ahora con detención. Se ha adivinado que aquí entra de lleno la obra del P. Marín, cuyo sólo título es ya una garantía: hay *evolución* o progreso, pero se conserva la identidad real de lo que evoluciona o progresa, porque la evolución es *homogénea*.

1) *El punto de partida de la solución*.—Un problema no se resuelve ignorando su planteamiento o los fundamentos que le dan cuerpo. Para resolver el presente debemos empezar confesando que el progreso, el cambio, es natural a la ciencia teológica por muchos capítulos. Añadiremos luego que este cambio debe sujetarse a cánones firmes y fijos; que no es totalmente contingente, sino que obedece también a leyes en parte necesarias. Y concluiremos que el filósofo y el teólogo deben tener el espíritu *sanamente abierto* al progreso y muy fijo en los fundamentos que dan homogeneidad al sujeto que progresa, que debe ser idéntico en todas las etapas de su evolución.

El progreso es natural a la ciencia teológica por varios capítulos. Vamos a señalar dos, que estimamos esenciales. El sujeto que la posee y la propia forma del hábito teológico.

El sujeto que posee la ciencia teológica es *el hombre*, quien tanto biológica como intelectualmente está sujeto a

continua evolución y progreso. Como ser vivo que es, y como ser que no empieza ya teniendo plenitud de perfección vital, sino siendo simple germen, debe desarrollarse, crecer y adelantar. Pero no ha de olvidarse que a través de todos los desarrollos, crecimientos y adelantos conserva siempre identidad de esencia y de persona. No hay en él cambios esenciales, sino homogéneos.

Como en el orden biológico, está sujeto a progreso también en el orden cognoscitivo. Tampoco comienza sabiendo todo cuanto sabe cuando termina. Su naturaleza intelectual no es intuitiva, sino discursiva; sus ideas no son inatas, sino adquiridas. Cada vez va adelantando en conocimientos, y adelanta, bien porque adquiere más conocimientos, bien porque desarrolla los que ya posee. El discurso, como la palabra indica, es un *correr*, un progresar. Un *cursus* hacia adelante, una corrida perfectiva, un adelanto.

Ahora bien, si el hombre ha sido dotado de una naturaleza biológica sujeta a evolución perfectiva y de una naturaleza intelectual, perfectible también, sería obrar contra naturaleza desconectarlo de las cosas que darán sentido y contenido a sus facultades evolutivas. El hombre cambia, y para cambiar se pone en contacto con las cosas sujetas a cambio, con las cosas existenciales y contingentes.

Pero hemos dicho que el carácter progresivo de la teología no se explicaba sólo por la naturaleza progresiva del sujeto que la posee, sino también por la naturaleza propia de la misma ciencia teológica. Esta es, como acabamos de decir, una *ciencia*. Como tal, realiza un *cursus*, un recorrido, un paso de los principios a las conclusiones. La ciencia se define "el conocimiento de unas cosas por otras", o el paso del conocimiento de unas cosas al de otras, que encuentran su explicación en las primeras. La teología, pues, que es ciencia, es esencialmente progresiva.

Desarrolla su progreso cuando va manifestando o explicando la virtualidad de los principios de donde parte. Virtualidad que es muy diversa en unas ciencias y en otras. En las físicas es simplemente *conexiva*; en las metafísicas, *inclusiva*. Esto hace que las conclusiones de las ciencias metafísicas sean homogéneas con los principios, ya que están contenidas dentro de ellos y se refieren a la misma realidad en ellos representada. La teología es ciencia metafísica; por lo tanto, si por ser ciencia es progresiva, por ser metafísica su progreso será homogéneo.

Negar, pues, que la ciencia teológica está sujeta a progresos y a avances: pensar que se trata de una ciencia estatificada o petrificada y que el reloj que señala su adelanto y su progreso se paró en la hora marcada en los pasados siglos; pensar que la teología no ha de estar *al día*,

es negar su carácter continuamente científico o evolutivo y su acomodación al sujeto que la posee, que es el hombre, sujeto evolutivo hoy exactamente igual que ayer. La teología, en consecuencia, debe acomodarse a las mentalidades modernas, debe avanzar en el presente, como se acomodó a las antiguas y avanzó también en el pasado.

Pero ha de hacer esto conservando *la identidad consigo misma*. Su adelanto ha de ser homogéneo; no debe empezar el adelanto de hoy por negar los progresos del pasado; más bien debe fundamentarse en ellos. Con lo cual señalamos ya el segundo punto de partida de la verdadera y auténtica solución a la cuestión teológica, que tanto preocupa en nuestros días. Es el de que la evolución y el progreso teológicos no son *absolutos*; no todo evoluciona y cambia; hay partes inmutables y necesarias que deben permanecer siempre y que deben dar con su permanencia la tónica a las auténticas evoluciones y progresos. Hasta el punto de ser rechazables todos los que, para persistir, tengan que negar la permanencia de dichos elementos necesarios e inmutables.

Los problemas del hombre cambian; no son hoy idénticos a los del pasado. Como cambia su problemática, cambia también su mentalidad. Y cambia, asimismo, su filosofía. Pero por mucho que cambien los problemas, ninguno será problema del hombre si no es *humano*. El hombre conserva en todos los tiempos su propia naturaleza, y para que un problema sea suyo, tendrá que ser humano, o habrá de poseer relaciones humanas. Por mucho que cambien las circunstancias, por muy contingentes y mudables que sean las cosas que le afectan, nunca constituirán problema para él sino en cuanto tienen carácter humano.

El conocimiento que el hombre posee tiene también elementos fijos e inmutables. Son los primeros principios, las primeras nociones. Principios y nociones en las que se reflejan las esencias de las cosas. Las esencias son inmutables y eternas. no cambian. Y si el conocimiento ha de ser verdadero, siempre tendrá que acomodarse a ellas, siempre será idéntico, nunca cambiará. No hay evolución sin sujeto *permanente* que dé sentido y sirva de punto de referencia a cada fase evolutiva; no hay contingencia sin un fundamento necesario en que sustentar lo contingente.

La evolución, pues, y el progreso resultan de la conjugación de los dos puntos que acabamos de exponer: el de la existencia de elementos perfectivos y el de la existencia de elementos ya perfectos. Hacer que todo sea evolución y contingencia es colocarse fuera del pensamiento tradicional; y también se coloca fuera de él quien afirma que en

el hombre y en la ciencia todo es ya perfecto y acabado y que no hay lugar a progreso y adelanto.

El teólogo debe tener esto en cuenta. Debe tener un espíritu firme en las auténticas conquistas y abierto a las conquistas que puedan todavía obtenerse. No basta afincar bien los pies en los principios eternos de la filosofía tradicional y del dogma; es necesario asimismo echar la mirada adelante para ver hasta dónde puede llegar la eficacia de tales principios. El teólogo y el filósofo deben saber coordinar bien el orden esencial, que no cambia, y el existencial, que es movedido; y reflejar en cada coyuntura de la existencia los valores eternos de la esencia. Deben saber coordinar lo necesario y lo contingente y reflejar en cada cambio de las cosas contingentes lo necesario, que nunca cambia. Y de esta manera darán substancia y contenido a los problemas del día, a los problemas y a las nociones que están por sí solas a merced de cualquier evento. Si se les da un sentido de permanencia, si se refleja sobre ellas el valor de lo que es firme y eterno, se habrá obtenido el auténtico progreso: el progreso homogéneo. Repitamos de nuevo las palabras de Pío XII: "De hac re quaeritur, an videlicet quod Sanctus Thomas Aquinas aedificavit ultra et supra quodlibet tempus una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae cultores suppeditaverant, solida rupe nitatur, *perpetuo vigeat et valeat*, catholicae fidei deposito efficaci praesidio etiam nunc tueatur, *nobis quoque theologiae et philosophiae progressibus securo usui et moderamini sit*"¹⁵⁰. Se trata de saber si lo que Santo Tomás, y con él el sentir común de los pensadores cristianos, ha sostenido está hoy en vigor y sirve de base a ulteriores progresos. El Papa asegura categóricamente: "Id sane Ecclesia asserit". La Iglesia dice que sí.

Están, pues, muy lejos de la verdad quienes piensan que la filosofía y la teología tradicionales tienen un espíritu cerrado. No lo tienen en teoría, pues distinguen perfectamente entre lo esencial y lo existencial, lo necesario y lo contingente, y preconizan la necesidad de que lo segundo se fundamente en lo primero, lo contingente en lo necesario y lo existencial en lo esencial. No es que todo sea inmutable, sino que lo inmutable debe dar sentido y contenido a lo que cambia. De la unión de los dos elementos resulta el progreso y la evolución. A veces esto resulta del desentrañamiento de lo que es ya esencial, pero que no lo aprehendemos de una sola vez; también hay progreso y evo-

¹⁵⁰ Alocución del 22 de septiembre de 1946: "Acta Apostolicae Sedis", 38 (1946), 387.

lución en el conocimiento cuando la mente humana va apreciando por etapas lo que es necesario e inmutable en su total realidad.

Tampoco tienen en la práctica la filosofía y la teología tradicionales el espíritu cerrado. De hecho, en los libros de los maestros se encuentran muchísimos elementos *desaprovechados* por los teólogos modernos, quizá porque los ignoraban, lo que no es obstáculo para que inculpen a la escolástica de no tenerlos; elementos muy útiles para resolver los problemas que ellos hoy quieren resolver con elementos tomados de otras filosofías no a fines, sino opuestas, y cargados, por lo tanto, de un contenido y de un lastre peligroso o falso. Los ejemplos podrían multiplicarse. Dedicaremos un apartado para exponer dos, los dos más actuales: el de la *evolución* y el de la *subjetividad*, categorías hoy muy en boga.

En otro lugar recordábamos las conocidas palabras de Guillermo de Tocco, en las que nos decía cómo Santo Tomás poseyó un espíritu *abierto* con el que *renovaba* las cuestiones que trataba.

2) *La solución del problema.*—Ya quedó indicada en las páginas que acabamos de escribir. Pero merece la pena que insistamos con más amplitud.

Para alcanzar el auténtico progreso teológico y para actualizar la teología y hacerla eficaz en nuestros días no es necesario negar las posiciones conquistadas. Quizá sea necesario conquistar otras nuevas. Pero antes de ello habrá que hacer un estudio cuidadoso de lo que son la teología y la filosofía tradicionales para ver si en ellas se encuentran los elementos que hoy se precisan.

Sucede frecuentemente que ignoramos lo que poseemos; que hay en nuestro poder armas, un poco abandonadas, un poco enmohecidas, que no se usaron o se usaron poco, y que son precisamente las que en la hora presente pueden servir.

El estudio cuidadoso de la escolástica nos conducirá, sin duda, a apreciar la realidad de lo que acabamos de decir. Posee ésta mucho más de lo que creemos. Se impone conocerlo; y si lo conocemos ya, saber adaptarlo a las necesidades de hoy. Fijémonos concretamente en los casos más específicos, en los datos que más preocupan a los teólogos nuevos: en la *evolución* y en la *subjetividad vitalista*. Son éstos dos términos que ejercen en la actualidad gran atracción. Pues bien, la teología y la filosofía tradicionales están en posesión de estas dos categorías, como veremos y expondremos ampliamente más abajo. No hace falta que las pongan con los mismos términos; lo que interesa es que

utilicen los conceptos, y los utilizan con éstos o con términos equivalentes ¹⁵¹.

Sucedará en ocasiones que la doctrina tradicional no contendrá formalmente lo que hoy se necesita. Pero ya sabemos que la filosofía y la teología son *mucho más* de lo que formalmente manifiestan y dicen. Poseen principios *fecundos*, susceptibles de un alargamiento, de una aplicación, de una explicación nueva que hasta hoy no se había hecho porque las circunstancias no se habían mostrado propicias o porque los teólogos y los filósofos no se habían preocupado de hacerlo. ¿Puede afirmarse que está agotada toda la virtualidad de la doctrina tradicional? De ninguna manera.

Se darán, quizá, conyunturas doctrinales en las que ni lo formalmente expresado en la doctrina tradicional ni lo que virtualmente contiene sirve. Habrá que apelar a nociones completamente nuevas y a principios aun no formulados. Pero como quiera que en lo tradicional hay mucho elemento con carácter ya *definitivo*, lo que se formule como nuevo no podrá aceptarse si es incompatible con lo que es cosa definitivamente conquistada. Lo completamente nuevo no puede ser legítimo si está en contradicción con la verdad inmutable; desde el momento en que se demuestra la incompatibilidad, debe rechazarse ¹⁵². So pena de pasar por aceptar el cambio de lo que no puede cambiar; so pena de incidir en un evolucionismo doctrinal de carácter transformista.

Pfo XII se expresa del modo siguiente: "Veruntamen, cum novae vel liberae agitantur quaestiones, catholicae doctrinae principia semper mentibus praefulgeant; quod in re theologica omnino novum sonat, evigilanti cautione perpendatur; certum firmumque ab eo, quod labilis nec semper laudabilis mos etiam in theologiam et philosophiam in-

¹⁵¹ Hay que evitar, respecto a este punto, dos extremos igualmente defectuosos: el de quienes afirman que la escolástica posee todo, sin tomarse la molestia de manifestar que efectivamente *está al día*, y el de quienes dicen que la escolástica no posee lo que en el día de hoy es necesario, sin tomarse la molestia de estudiarla.

Que afirmen esto quienes no tienen el deber de conocerla, no es de extrañar. Si lo es que lo afirmen quienes la deben conocer. Antes que los teólogos católicos la juzguen, deben pensar bien si sus acusaciones se basan en la realidad. No faltan casos en que quienes no han sido formados en la filosofía y en la teología tradicionales se admiren, cuando se asoman a ellas, de la riqueza que contienen; y sean ellos quienes manifiesten a los de casa lo que los de casa debían conocer para no acusar.

¹⁵² "Quidquid veri mens humana sincere quaerens, invenire poterit, iam acquisitae veritati profecto adversari nequit; siquidem Deus summa veritas, humanum intellectum condidit atque regit, non ut rite acquisitis cotidie nova opponat, sed ut, remotis erroribus qui forte irrepserint, verum superstruat eodem ordine ac compagine quibus ipsa rerum natura. ex qua verum lauritur, constituta cernitur" (*Humani generis*: "Acta Apostolicae Sedis", 42 [1950], 572).

troducere et invehere potest, secernatur" ¹⁵³. Es necesario respetar lo inmutable de la doctrina católica, sea dogmático, sea filosófico, y no aceptar las novedades que lo pongan en peligro. Insiste: "Quod inmutabile est nemo turbet, nemo moveat" ¹⁵⁴.

Creemos que las mentalidades de hoy, los teólogos y los filósofos del día, que tanto predicán la necesidad de tener un espíritu *abierto*, son mentalidades y espíritus extremadamente *limitados*. Discurren con nociones y esquemas muy circunscritos al espacio y al tiempo, útiles quizá para hoy; poseen *una filosofía*, la de hoy, por ejemplo, y acusan a la escolástica de ser *otra filosofía*, la de ayer. Precisamente por eso, por la circunscripción de la idea que tienen del saber filosófico, encuentran obstáculo para elevarse y discurrir con nociones y esquemas generales, y apreciar *la filosofía*, que, por serlo, no es del día sólo, sino de siempre. Estos espíritus encuentran dificultad para comprender la filosofía de siempre, que es filosofía de cada día; como la encuentran también para admitir el dogma de siempre, que es, asimismo, el dogma de cada día.

No es de extrañar que consideren caduca a la filosofía y a la teología tradicionales quienes no tienen el deber de conocerla; aunque sucede muchas veces que al acercarse a ella ven panoramas y mundos que nunca sospecharon y piensan descubrir lo que los escolásticos están cansados de repetir. Lo extraño es que quienes tienen el deber de conocerla la desconozcan, y por desconocerla hagan coro a los tópicos barajados sobre la estatificación y la ineficacia de nuestra doctrina. Sin duda les sería más fácil y útil gastar las energías en la noble labor de conocer lo que en la escolástica se enseña ya formalmente, con términos más o menos equivalentes a los que utiliza la filosofía moderna, y con un sentido más recto y ortodoxo; en la de desentrañar la virtualidad de sus nociones y de sus principios, cuando falta la enseñanza formal y explícita; y en la de integrar en estas nociones y en estos principios permanentes las legítimas conquistas y situaciones de la hora actual.

Con esto acabamos de afirmar que nuestra filosofía y nuestra teología no han llegado a la meta ni han agotado sus posibilidades. Pero no se llegará a la una ni se agotarán las otras declarándolas ineficaces, sino haciéndolas progresar. Sería pueril afirmar que los escolásticos, por geniales que fueran, han dicho cuanto se puede decir. Nuestro que-

¹⁵³ Alocución del 17 de septiembre de 1946: "Acta Apostolicæ Sedis", 38 (1946), 385.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 384-385.

hacer actual no es sólo el de repetir lo que dijeron nuestros maestros. Papel poco airoso sería el de una simple repetición de Santo Tomás. Tenemos el gran quehacer de desarrollar lo alcanzado por ellos. Por eso, cuando se presentan nuevas facetas de las cosas y nuevos aspectos de la verdad de dichas cosas, hemos de *alargar los principios* y aplicarlos a estas nuevas manifestaciones. Y si nuestros principios no tienen virtud para llegar hasta ahí, hemos de dar a estas cosas una explicación que no ponga en entredicho nuestras posiciones ya definitivas. En una palabra, tenemos que realizar el doble trabajo de desarrollar lo que es nuestro, y de integrar en lo nuestro lo que no puede ser alcanzado por lo que tenemos.

Recordábamos en otro lugar la frecuencia con que los modernos teólogos apelan a la labor realizada por Santo Tomás con Aristóteles para justificar su intento de hacer otro tanto con Hegel o con Kierkegaard. Pero plantear el problema en este sentido es plantearlo mal; no se trata de si Santo Tomás utilizó a Aristóteles o no; sino de si al utilizarlo construyó una filosofía *definitiva*. Cierto que no todo es definitivo, pero parte sí. Y no puede intentarse la utilización de los filósofos modernos en la parte que sea incompatible con lo que ya es definitivo en la filosofía tradicional incorporada a la teología especulativa. Repitamos de nuevo las palabras que Pío XII dedicó a la vigencia perpetua y a la fecundidad para el porvenir, de lo que es común a la filosofía de Santo Tomás y de todos los escolásticos. "De hac re quaeritur, an videlicet, quod Sanctus Thomas Aquinas aedificavit ultra et supra quodlibet tempus una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae cultores suppeditaverant, solida rupe nitatur, perpetuo vigeat et valeat, catholicae fidei depositum efficaci praesidio etiam nunc tueatur, novis quoque theologiae et philosophiae progressibus securo usui et moderamini sit. Id sane Ecclesia asserit"¹⁵⁶. En la *Humani generis* señala concretamente cuáles son estas verdades fundamentales que siempre deben ser admitidas como firme racional en la exposición y en el progreso del dogma: "La cual filosofía, reconocida y aceptada por la Iglesia, defiende el verdadero y recto valor del conocimiento humano, los inconcusos principios metafísicos de razón suficiente, causalidad y finalidad, la posesión de la verdad cierta e inmutable"¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Alocución del 22 de septiembre de 1946: "Acta Apostolicae Sedis", 38 (1946), 387.

¹⁵⁶ "Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita ac recepta, et verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcusa principia -ra-

No hace falta que expongamos ampliamente el gran valor que tiene la obra del P. Marín Sola en el asunto de que tratamos. Su tema central es precisamente el de la *virtualidad de los principios revelados*. Se trata de una virtualidad que en su desarrollo *no cambia el sentido* primitivo, sino que lo desarrolla, manteniéndose siempre una identidad real de sujeto y de verdad. Y explica todo esto partiendo del supuesto de que lo que doctrinalmente se va desarrollando corresponde a una realidad objetiva y divina¹⁵⁷.

En otros términos, *La evolución homogénea del dogma católico* es una exposición magistral de las palabras que acabamos de citar de Pío XII sobre "el valor del conocimiento humano y sobre la posesión de la verdad cierta e inmutable", concordándolas con el legítimo progreso doctrinal. La obra tiene dos títulos, que manifiestan suficientemente su contenido: el de *Evolución del dogma* y el de *Homogeneidad de la doctrina católica*. Este segundo da a entender que a través de toda ella se mantiene la doctrina de la inmutabilidad substancial y real de la verdad católica: el primero, en cambio, pone de manifiesto que se trata de una homogeneidad doctrinal *viva, progresiva*, obtenida mediante el desenvolvimiento de una auténtica virtualidad de tipo metafísico o inclusivo.

Y todo ello correspondiente también a una realidad extrasubjetiva inmutable, de la que el entendimiento humano se va posesionando por etapas. Así, pues, el P. Marín explica en esta obra la teología de estas tres cosas: de la objetividad de lo que la teología conoce; de la inmutabilidad de ese objeto y de la verdad que lo manifiesta; del progreso homogéneo del conocimiento de dicha verdad y de dicho objeto.

5. LO PERMANENTE Y LO MUDABLE

Vamos en este apartado a insistir explicando la solución que hemos dado al problema de las relaciones entre la teología y los cambios de sistemas filosóficos.

Pero advirtamos antes de nada que vamos a hablar solamente de lo que en los sistemas filosóficos *tiene alguna relación con la verdad revelada*; esto es, lo único que aquí interesa. Los principios, las nociones, los conceptos que se refieren a asuntos que no se relacionan con el dogma, aunque pueden tener también determinada firmeza y pueden estar sujetos a determinada evolución y progreso, no cons-

tionis nempe sufficientis, causalitatis et finalitatis— ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem" (*Humani generis*: "Acta Apostolicae Sedis", 42 [1950], 572).

¹⁵⁷ Cf., v. gr., c. 2, n. 113.

tituyen el sujeto de nuestro estudio. "Cierto que en esta filosofía (en la tradicional) se exponen muchas cosas que ni directa ni indirectamente se refieren a la fe ni a las costumbres, y que por lo mismo la Iglesia deja a la libre disputa de los peritos" ¹⁵⁸.

"Pero en otras muchas no tiene lugar tal libertad, principalmente en lo que toca a los principios y a los principales asertos que poco ha hemos recordado" ¹⁵⁹. Y estos asertos y principios son: "El verdadero y recto valor del conocimiento humano, los inconcusos principios metafísicos de razón suficiente, de causalidad y de finalidad, y la posesión de la verdad cierta e inmutable" ¹⁶⁰. En virtud de los cuales principios puede y debe afirmarse la existencia de una metafísica absolutamente verdadera. Por lo que Pío XII reprimina a los nuevos teólogos que "desprecian una filosofía que la Iglesia ha aceptado y aprobado, y con petulancia llaman anticuada en su forma y racionalística en sus procedimientos, pues afirman que esta nuestra filosofía defiende erróneamente la posibilidad de una metafísica absolutamente verdadera" ¹⁶¹.

Nos vamos a referir, pues, solamente a algo de lo que en la filosofía y en la teología tiene carácter inmutable, concretamente al valor del conocimiento y a la correspondencia que los conceptos deben tener con las realidades conocidas.

1) *El conocimiento y los factores que lo integran.*—El conocimiento es algo relativo, cuyo término de referencia es el objeto conocido. Las relaciones que puede haber entre el conocimiento y los objetos conocidos se reducen a dos: relación de causa a efecto y relación de efecto a causa. O las cosas son tributarias del conocimiento que de ellas se tiene, como sucede en Dios, cuya ciencia es productiva de lo que conoce, o el conocimiento es tributario de las cosas, como sucede con el nuestro, que se efectúa en tanto en cuanto recibimos algún influjo activo de los objetos que conocemos.

Nuestro conocimiento no causa lo conocido, ni de él de-

¹⁵⁸ "In hac philosophia plura sane exponuntur, quibus res fidei et morum neque directe neque indirecte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia liberae peritorum disceptatione permittit" (*Humani generis*: "Acta Apostolicae Sedis", 42 [1950], 572).

¹⁵⁹ "At quoad alia plura, praesertim quoad principia assertaque praecipua, quae supra memoravimus, eadem libertas non viget" (*ibid.*).

¹⁶⁰ "Verum sincerumque cognitionis humanae valorem... et metaphysica principia... ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem" (*ibid.*).

¹⁶¹ "Deplorandum est, philosophiam in Ecclesia receptam ac agnitam hodie a nonnullis despectui haberi, ita ut antiquata quoad formam, rationalistica, ut aiunt, quoad cogitandi processum, impudenter renuntietur" (*Humani generis*: "Acta Apostolicae Sedis", 42 [1950], 573).

pende la realidad de lo que conocemos. Al contrario, es producido, entre otras causas, por el propio objeto aprehendido, que desempeña un papel muy principal en la función de conocer; papel que se compara unas veces al de las causas formales, ya que el objeto *informa* con su especie vicaria al entendimiento que conoce; otras al padre, en cuanto es principio *activo* de la generación. Oigamos estos dos textos de Santo Tomás: "Verum intellectus nostri est secundum quod conformatur *suo principio*, scilicet, rebus a quibus cognitionem accipit" ¹⁰². "Id autem quod in intellectu continetur... communi usu loquendi conceptio **intellectus** dicitur... Quod autem intellectus comprehendit in intellectu formatur, *intelligibili quasi agente* et intellectu quasi patiente" ¹⁰³.

Se tiene conocimiento de las cosas cuando éstas dejan sentir su influjo en nuestro entendimiento mediante su propia representación. En esta representación intelectual de los objetos consiste la verdad o la falsedad: si se ajusta a lo que las cosas son en realidad, el conocimiento es verdadero; si no se ajusta, es falso. La verdad es tributaria de la realidad, pues consiste en reflejar ésta como es. La medida de la verdad está en las cosas, no en nosotros. Esto es una adquisición filosófica de carácter definitivo y sumamente interesante. De ella se deduce que, cuando las nociones y las fórmulas no responden a lo que las cosas son, no son nociones y fórmulas verdaderas.

Pero en el conocimiento que de las cosas tenemos entran muchos y muy diversos factores. Recordemos algunos:

Primero, la relación que hay entre la representación del objeto conocido y dicho objeto. Para conocer es necesario poner en contacto el objeto conocido y el sujeto cognoscente; este contacto no se hace de manera inmediata, sino mediante una representación o una especie vicaria del propio objeto. Pues bien, no hay posibilidad de conocimiento recto si esta representación o esta especie no responde a la realidad representada.

Esta relación *objetiva* de la especie vicaria o del *verbum mentis* es la *constitutiva* de la verdad. Hay verdad cuando la especie que nos formamos se ajusta al objeto conocido, y no la hay cuando no se ajusta. Este es el sentido de la clásica definición: "Veritas est adaequatio rei et intellectus".

Segundo, la relación que hay entre la representación del objeto conocido y el sujeto que lo conoce. La especie, he-

¹⁰² *Summ. Theol.*, 1, q. 16, a. 5, ad 2.

¹⁰³ *Compendium Theologiae*, c. 38.

mos dicho, ejerce la función de unir el objeto que se conoce y sujeto cognoscente; y, por lo tanto, se relaciona con los dos términos que unifica; y debe ser proporcionada a ambos. Hemos dicho que la proporción que tiene con el objeto es la *constitutiva de la verdad*; no hay verdad más que cuando la idea se ajusta a la realidad.

La adecuación de la especie con el sujeto, o lo que podríamos llamar relación *subjetiva* de la especie, no es constitutiva, sino *traductora* de la verdad. Su función es traducirnos a nosotros la verdad, hacérsola inteligible.

Tercero, el factor que relaciona el objeto conocido por nosotros con el exterior. Sucede que la verdad que conocemos puede relacionarse con los demás, o podemos relacionarla nosotros. Para ello es necesario comunicarla, y la manera normal de esta comunicación son las palabras o los términos. O simplemente, podemos traducir al exterior en palabras los conceptos que tenemos en la mente, aunque esta traducción no sea para los otros, sino para nosotros mismos. Esto se realiza mediante el *término* o el *verbum oris*.

Tampoco este factor es constitutivo de la verdad, sino solamente *traductor*. Mediante él traducimos al exterior, para nosotros o para los demás, la verdad que hay en nuestra mente, o el concepto que tenemos, rectamente relacionado ya con el objeto.

2) *Lo inmutable en el conocimiento*.—¿Son inmutables estos tres elementos? En otros términos, ¿es necesario para que la verdad no cambie que no cambien ninguno de los tres elementos que acabamos de señalar? De ninguna manera; si solamente el primero es su constitutivo, solamente el primero debe permanecer invariable mientras invariada permanezca la realidad a que responde. Los otros dos solamente son *traducciones*, y las traducciones pueden ser tantas cuantas se precisen. Sabido es que las traducciones tienen por finalidad hacer comprensible lo traducido, y si para que uno lo entienda es necesario hacer una traducción distinta a la que se hace para que lo entienda otro, puede hacerse. Siempre se requiere, sin embargo, que las traducciones no adulteren la verdad o no destruyan la correspondencia entre la representación y el objeto. Salvado esto, pueden hacerse tantas cuantas requiera la ciencia pedagógica.

Del hecho de constituirse la verdad por la relación objetiva de que venimos hablando, o por la correspondencia entre el *verbum mentis* y el objeto, se deduce que el significado objetivo de dicho *verbum* será siempre y eternamente el mismo cuando se trate de objetos necesarios y eternos.

como son las esencias de las cosas, como son las cosas divinas, como es el contenido de la revelación.

Podrá cambiar y deberá cambiar esta representación objetiva cuando se trate de objetos contingentes. Lo contingente está sujeto a cambio; y si cambia la realidad y no cambia su representación, se destruye la verdad. Esta consiste en la adecuación entre el *verbum* y el objeto, adecuación que ha desaparecido con el cambio de éste y la invariabilidad de aquél. El cambio objetivo del concepto en este caso no es excepción de la regla general de la inmutabilidad de los conceptos, antes bien es una aplicación concreta de la misma. Es ley general que el concepto no debe cambiar de suerte que no responda a la realidad, y para que aquí responda a ésta es preciso que cambie, porque ésta cambia. Queda, pues, en pie la afirmación de que el concepto debe concordar siempre con el objeto que representa; esta afirmación es inmutable.

Pero del hecho de que sean invariables los conceptos objetivos de las cosas necesarias, a las que hacíamos alusión antes, no se sigue que dichos conceptos estén completamente estatificados y no haya progreso en ellos. Cabe progreso homogéneo. Veámoslo. Una cosa simple puede encerrar en su simplicidad una multiplicidad virtual. Esto sucede, por ejemplo, en Dios. Multiplicidad que al pertenecer a una cosa esencialmente simple no puede destruir esta simplicidad. Asimismo, en un principio doctrinal o en un enunciado pueden contenerse muchas conclusiones de carácter inclusivo, como sucede con los principios de virtualidad metafísica. En estos casos cabe progreso doctrinal, auténtico progreso doctrinal, que no obstaculiza la inmutabilidad de la verdad. Es un progreso que versa sobre la misma realidad objetiva, que va manifestando su contenido virtual múltiple mediante conceptos diversos, cada uno de los cuales responde a la idéntica realidad objetiva, sí, pero en cuanto manifestada en cada una de sus muchas virtualidades. De este progreso homogéneo hemos hablado muchas veces; de él habla muchísimo *La evolución homogénea del dogma católico*; es más, constituye el tema central de toda la obra.

Este progreso conceptual hemos dicho que es homogéneo; no destruye el equilibrio que debe haber entre concepto y realidad, pues estamos en que la realidad, aunque no cambie porque es simple o porque es eterna, tiene múltiples virtualidades. Cada concepto va respondiendo a cada una de estas virtualidades, virtualidades que al ser de una realidad simple no pueden ser más que homogéneas.

Podría quizá fundamentarse la existencia de un evolu-

cionismo *objetivo* o transformista de la verdad revelada en la doctrina sobre *la analogía de la verdad*. No cabe duda que la verdad es análoga, que las cosas divinas se conocen por analogía y que la aplicación análoga de una forma a los diversos analogados se realiza de modos *esencialmente* diversos.

Todo esto es cierto, pero apelar a la doctrina sobre la analogía o al hecho de que las formas análogas se predicán de los analogados de manera esencialmente diversa para decir que pueden darse también teologías *esencialmente diversas*, o que pueden darse muchas teologías no compatibles entre sí, como afirman los modernos teólogos que hacen teología con filosofías incompatibles con la tradicional, es apelar a una doctrina verdadera para resolver un problema falso, con el que dicha doctrina no tiene nada que ver. Lo de la analogía es verdadero; pero la multiplicidad esencial de teologías es falsa.

A pesar de que la verdad es análoga y puede tener manifestaciones esencialmente diversas; unas, por ejemplo, en las criaturas, otras en el criador; unas en la substancia; otras en los accidentes; a pesar de ello, lo que aquí se ventila es cosa muy distinta. De lo que se trata es de si tal verdad determinada, la encerrada en tal concepto objetivo, si es filosófica, o en tal fórmula revelada, si es dogmática, *ha de tener siempre el mismo sentido*. Y de si con ellas son compatibles otras fórmulas y otros conceptos cuya admisión exija explicaciones no compatibles con la existencia de tal verdad definitiva. No se trata de si una verdad es compatible con otra verdad diversa; nadie duda que esto es factible. y, por lo tanto, tal cuestión no merece ni siquiera proponerse; menos aún discutirse. De lo que se trata es de si la verdad ya tenida, la verdad ya definitivamente adquirida o revelada, es mudable y puede ser o dejar de ser al tenor del cambio de nuestras categorías mentales o de nuestros sistemas filosóficos. "No piensan—dice el Papa en la *Humani generis* refiriéndose a determinados teólogos modernos—que sea absurdo, sino antes creen que es del todo necesario, que la teología, según los diversos sistemas filosóficos que en el decurso de los tiempos le sirven de instrumento, vayan substituyendo los antiguos conceptos por otros nuevos, de suerte que en maneras diversas, y en cierto modo opuestas, pero según ellos equivalentes, traduzcan humanamente aquellas verdades divinas"¹⁰⁴. Y antes había dicho: "Quod immutabile est nemo turbet, nemo moveat. Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, de *nova theologia* quae cum universis semper volventibus rebus una volvatur, semper itura.

¹⁰⁴ Cf. el texto latino en la nota 94.

nunquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur quid fiet de nunquam immutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate?"¹⁶⁵

En resumen, la verdad referente a cosas necesarias puede aumentar; lo que no puede es cambiar si previamente no cambia el objeto; cosa imposible, pues estamos en el supuesto de objetos necesarios. La verdad teológica no puede cambiar tampoco si previamente no cambia la revelación en la que se contiene; cosa imposible también.

3) *Lo que puede cambiar en el conocimiento.*—Hemos visto lo que *no puede cambiar* en el conocimiento de las verdades necesarias, como son las reveladas. Y que lo que no puede cambiar puede *aumentar*. Veamos ahora *lo que puede cambiar*.

Dijimos que en el *verbum* o en la representación mental del objeto conocido hay una relación al objeto, relación *constitutiva* de la verdad; y otra al sujeto, que no es constitutiva, sino *manifestativa* o *traductora*. Aquélla no cambia: su cambio supondría inconsistencia en la verdad misma. Esta puede cambiar.

Las traducciones son dos: una interna, que se realiza con lo que el concepto, la idea, la noción, la categoría, tienen de *subjetivo*. Otra externa, que se realiza mediante el término o el *verbum oris*. No hay ningún inconveniente en admitir la movilidad de estos elementos, aun referidos a una e idéntica verdad y a una e idéntica realidad. Su cambio, repetimos, no implica cambio en éstas. Y puede ser aconsejado para que se hagan más inteligibles. Basta tener en cuenta la condición necesaria de toda traducción: que no adultere lo traducido, que responda a la verdad. Si responde, puede hacerse de mil maneras.

Hay en los hombres de una misma cultura y civilización una gradación indefinida de capacidades mentales; no es inconveniente, antes muy oportuno, que cada uno tenga su *traducción* de la verdad dogmática y teológica, con tal que responda a la realidad y a la verdad. Hay traducciones científicas, medias, catequísticas. Entre personas de la misma capacidad mental puede existir diversidad de cultura o de mentalidad; como quiera que la verdad teológica es para todos, pueden hacerse traducciones de la verdad dogmática y teológica inteligibles para cada una de estas mentalidades. Siempre que las traducciones respondan a la realidad y a la verdad.

Esto es elemental. No puede negarlo nadie que posea

¹⁶⁵ Alocución del 17 de septiembre de 1946: "Acta Apostolicae Sedis", 38 (1946), 385.

sentido común. El Papa aconseja que se haga, ya se trate de traducciones *internas* realizadas mediante nociones que hagan inteligible la verdad a quien la recibe, ya se trate de traducciones externas mediante términos o palabras accesibles. "Aun en esas cuestiones esenciales se puede vestir a la filosofía con más aptas y ricas vestiduras, reforzarla con más eficaces expresiones, despojarla de ciertos modos escolares menos aptos, enriquecerla con cautela con ciertos elementos del progresivo pensamiento humano"¹⁶⁶. "Nadie duda que los términos empleados tanto en la enseñanza de la teología como por el mismo magisterio de la Iglesia para expresar tales conceptos pueden ser perfeccionados y perfilados"¹⁶⁷. "Suae aetatis hominibus, sive ore sive scriptis debent ita loqui, ut intelligenter et libenter audiantur. Ex quo id infertur ut in proponendis et proferendis quaestionibus, in argumentationibus ducendis, in dicendi quoque genere deligendo, oporteat sui saeculi ingenio et propensione sapienter orationem suam accommodent"¹⁶⁸. "Quod si opus fuerit, arduum non contigerit, ut experientia et usus ostendunt, laicis hominibus in hodierni sermonis perspicuitatem vertere et ampliori verborum gyro explicari formulas quasdam, ut aiunt technicas, quae huius disciplinae imperitis obscuras esse consueverunt"¹⁶⁹.

Pero esto debe realizarse con prudencia. Y al realizarlo deben tenerse en cuenta dos cosas: *Primera*, que nunca falle la correspondencia de las nociones y de los términos traductores o manifestativos con la realidad objetiva. Si fallara, no se haría inteligible la verdad; no se traduciría, se destruiría.

Segunda, que hay ya formulaciones, tanto en el orden filosófico como en el teológico y dogmático, que están consagradas; y, por lo tanto, sería temerario cambiarlas, a pesar de poderse hacer sin que sufra menoscabo la verdad. Deben respetarse las fórmulas dogmáticas, aunque estén construídas con nociones y términos filosóficos. Podrían substituirse por otras equivalentes; pero, si están consagradas, deben respetarse.

¹⁶⁶ "Etiam in huiusmodi essentialibus quaestionibus, philosophiam quidem aptiore ac ditore veste induere licet, efficacioribus dictionibus communire, quibusdam scholarum adminiculis minus aptis exuere, sanis quoque quibusdam elementis progredientis humanae lucubrationis caute locupletare" (*Humani generis*: "Acta Apostolicae Sedis", 42 [1950], 572).

¹⁶⁷ "Nemo sane est qui non videat huiusmodi notionum vocabula cum in scholis tum ab ipsius Ecclesiae Magisterio adhibita, perfici et perpoliri posse" (*Humani generis*: "Acta Apostolicae Sedis", 42 [1950], 566).

¹⁶⁸ Alocución del 17 de septiembre de 1946: "Acta Apostolicae Sedis", 38 (1946), 384.

¹⁶⁹ Alocución del 22 de septiembre de 1946: "Acta Apostolicae Sedis", 38 (1946), 388.

Después que Pío XII habla en la *Humani generis* de la posibilidad de cambios en la traducción de la verdad, añade: "Pero lo que los doctores católicos, con general aprobación, han ido componiendo durante el espacio de varios siglos para llegar a obtener alguna inteligencia del dogma no se funda indudablemente en cimientos tan deleznable... Por eso no hay que admirar que algunas de estas nociones hayan sido no sólo empleadas, sino también sancionadas por los Concilios Ecuménicos, de suerte que no es lícito apartarse de ellas. Abandonar, pues, o rechazar, o privar de valor tantas y tan importantes nociones y expresiones que hombres de ingenio y santidad no comunes, con esfuerzo multiseccular y bajo la vigilancia del magisterio y con la luz y guía del Espíritu Santo, han concebido, expresado y perfeccionado para expresar las verdades de fe... y sustituirlas con nociones hipotéticas y expresiones fluctuantes y vagas de una moderna filosofía, que, como la flor del campo, hoy existe y mañana cae, no sólo es suma imprudencia, sino que convierte el dogma en una caña agitada por el viento" 170.

En consecuencia, la expresión *científica, o filosófica, o teológica* de las verdades dogmáticas o simplemente teológicas no debe cambiar, aunque pueda cambiar, la expresión vulgar. "La verdad y la totalidad de su expresión filosófica no puede cambiar con el tiempo, principalmente cuando se trata de los principios que la mente humana conoce por sí misma, o de aquellos juicios que se basan en la sabiduría de los siglos, como en la conformidad y apoyo de la divina revelación" 171.

4) "*Evolución*" y "*subjetividad*", *categorías tradicionales*.—Hemos aludido muchas veces a la afirmación hecha por algunos teólogos modernos de que la escolástica desco-

170 "Ea quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intelligentiam attingendam, tam caduco fundamento procul dubio non nituntur... Quare mirum non est aliquas huiusmodi notiones a Conciliis Oecumenicis non solum adhibitae, sed etiam sancitae esse. ita ut ab eis discedere nefas est.

Quapropter negligere, vel recidere, vel suo valore privare tot ac tanta, quae pluries saeculari labore a viris non communis ingenii et sanctitatis, invigilante sacro Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad accuratius in dies veritates fidei exprimendas mente concepta, expressa et perpolita sunt, ut eorumdem in locum coniecturales notiones sufficiantur ac quaedam fluxae ac vagae novae philosophicae dictiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident, non modo summa est imprudentia, verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitantem" (*Humani generis*: "Acta Apostolicae Sedis", 42 [1950], 566-567).

171 "Non enim veritas omnisque eius philosophica declaratio in dies mutari possunt, cum potissimum agatur de principiis humanae menti per se notis, vel de sententiis illis quae, tum saeculorum sapientia, tum etiam divinae "revelationis" consensu ac fulcimine immituntur" (*Humani generis*: "Acta Apostolicae Sedis", 42 [1950], 572).

noce estas categorías que tanto atraen a la mentalidad moderna. Otros teólogos modernos las toman de las modernas filosofías, del evolucionismo, del existencialismo, del inmanentismo, etc. Y como en éstas tienen un sentido completamente rechazable, al aplicarlas a la teología convierten ésta en una ciencia falsamente evolucionista y falsamente vitalista ¹⁷².

En realidad, la escolástica conoció otras expresiones equivalentes, les dió un sentido sano y las utilizó rectamente al trasladarlas a la teología. De donde resultó una teología sanamente progresiva y sanamente vital.

Hay palabras que tienen gran valor de sugestión entre las masas y entre los selectos. Los filósofos y los teólogos también se dejan sugestionar por tan poca cosa. La evolución, el historicismo, lo vital, son términos quizá muy afortunados que indican con más vigor una cosa conocida ya, una verdad elemental. Son palabras afortunadas con las que se puede expresar mejor una cosa de la que la escolástica estaba en pacífica posesión, expresándola con palabras de menos poder sugestivo. Lo que procede en casos semejantes no es recriminar a quien está en poder de la doctrina, cual si la desconociera por desconocer los vocablos con los que hoy se expresa, sino apoderarse de estos vocablos y encerrar en ellos, utilizando su poder de sugestión, la verdad que se posee. Con ello, además, se tiene la ventaja de dar sentido aceptable a una palabra de atractivo excepcional, que, utilizada por las filosofías que la han acaparado, es del todo inaceptable.

El vitalismo, la evolución, como expresiones de una filosofía desconocedora de la objetividad de la verdad y de la existencia de lo permanente que da contenido a lo que evoluciona, llevan etiqueta rechazable. Hay, pues, que apoderarse de ellas, tanto más cuanto que en la doctrina tradicional hay contenido que puede con ellas manifestarse rectamente, y que hasta hoy se manifiesta con otros términos equivalentes, aunque menos expresivos. El P. Marín Sola utilizó el término *evolución* para título de su obra.

La doctrina tradicional posee el auténtico contenido de las categorías *evolución*, *progreso*, *historicidad*, etc. Desde el momento en que admite la *perfectibilidad* de las cosas y que todo cuanto en el mundo hay, salvo Dios, está compuesto de *potencia* y *acto*, entra de lleno en una concepción *evolutiva*, *progresiva*, *historicista* de los seres.

De hecho Santo Tomás escribió artículos magníficos sobre la perfectibilidad de los seres y sobre la perfectibilidad

¹⁷² Cf. la encíclica *Humani generis*, *passim*.

de la doctrina y del conocimiento que de los seres tenemos. Y refiriéndonos concretamente al orden sobrenatural, sobre el progreso de la gracia¹⁷³ y de la caridad¹⁷⁴ y sobre el progreso de los dogmas¹⁷⁵; o sea, sobre el progreso de la vida y de la doctrina divinas.

Y sobre la influencia que el tiempo ejerce en el desenvolvimiento de los conocimientos nos dejó escritas palabras muy significativas. "Humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis quod qui primo philosophati sunt quaedam imperfecta tradiderunt, quod postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte"¹⁷⁶. "Eorum quae bene se habent ad aliquid circumscribendum, videtur tempus esse quasi adinventor et bonus cooperatur. Non quidem quod tempus per se ad hoc aliquid operetur, sed secundum ea quae in tempore aguntur..."¹⁷⁷. Pudo ser, y puede ser que la escolástica desconozca la *historia* o que la utilice poco; de ello se quejaba con razón Melchor Cano cuando decía que los escolásticos apenas aducen argumentos *ex historia*¹⁷⁸. Pero una cosa es ignorar los hechos históricos y otra muy distinta ignorar la categoría de la *historicidad* o de la influencia que el tiempo ejerce en el desenvolvimiento de las doctrinas, que es de lo que, entre otras cosas, le acusan algunos teólogos modernos.

Lo que pasa es que la evolución y el progreso que caben dentro de la mentalidad escolástica no siempre son heterogéneos; es más, la evolución y el progreso en el conocimiento no debe hacerse nunca con cambios absolutos de conceptos, si previamente no ha habido cambios absolutos también de realidades. En este caso, o el concepto primero o el segundo dejarían de ser recta representación de la realidad. Y no habría progreso del conocimiento, sino destrucción. Y si el objeto es necesario, el progreso del conocimiento que del mismo tenemos debe ser homogéneo siempre, como más arriba queda expuesto.

La escolástica, pues, conocía el contenido de la categoría *evolución*; y pudo aplicarla y la aplicó de hecho a su conjunto doctrinal. Hasta el punto de poderse intitular una obra tan fundamental como la que hoy reeditamos *La evolución homogénea del dogma católico*.

También se acusa a la escolástica de desconocer la cate-

¹⁷³ *Summ. Theol.*, 1-2, q. 114, a. 8.

¹⁷⁴ *Summ. Theol.*, 2-2, q. 24, aa. 4-10.

¹⁷⁵ *Summ. Theol.*, 2-2, q. 1, a. 7.

¹⁷⁶ *Summ. Theol.*, 1-2, q. 97, a. 1.

¹⁷⁷ *In 1 Ethic.*, lect. 2, n. 133, ed. Pirota.

¹⁷⁸ *De Locis Theologicis*, l. 12, c. 3.

goría de *subjetividad*, de *inmanencia*, de *vitalidad* de la verdad. Y esto no es cierto. La conoce; lo que pasa es que la expresa con otros términos, y que no le da un sentido absolutamente subjetivo. En otras palabras: habla de un subjetivismo y de un vitalismo de la verdad, dependientes siempre de la *realidad objetiva a la que corresponden*.

Sería peligroso hacer una filosofía y una teología basadas primera y principalmente en la categoría *sujeto*, relegando la categoría *objeto* a segundo término. La filosofía y la teología tradicionales relacionan la verdad con la vida, conocen el vitalismo de la verdad; pero salvan siempre la primacía de la *verdad-objeto*, porque saben que la verdad consiste precisamente en la acomodación del concepto con la realidad. La escolástica parte del reconocimiento del valor objeto de nuestro conocer. Para ella el conocimiento consiste en captar lo real o el objeto, esté donde esté: dentro o fuera de nosotros. El conocimiento es tributario de las cosas. Salvado esto, ya no hay inconveniente en que la realidad objetiva entre en el sujeto y lo vivifique. Precisamente el orden sobrenatural consiste en la introducción del objeto, gracia, en el sujeto, hombre; y, al revés, el fómite de pecado consiste en la destrucción de la armonía que debe haber entre las diversas partes y potencias de que el sujeto, el hombre, consta, destrucción producida por el pecado. No es necesario apelar a la angustia kierkegaardiana para explicar el pecado original y el actual desequilibrio existente en el hombre. Basta leer las cuestiones que Santo Tomás dedicó en la *Suma* al asunto¹⁷⁹ para apreciar bien la tragedia en que la primera caída sumió a todos los hombres; la angustia y desequilibrio subjetivos, explicados por una causa *objetiva* y no por un criterio meramente existencialista o contingencial.

En la escolástica, pues, caben el subjetivismo y el vitalismo. Lo que pasa es que los escolásticos no admiten que la realidad dependa del sujeto; la verdad tiene cánones objetivos a los que obedece, y nosotros hemos de someternos a ellos. Una vez admitida la objetividad de la verdad, no hay inconveniente en admitir cuantas influencias de la misma en el sujeto sean posibles. Son varios los legítimos vitalismos de la verdad. Vamos a señalar algunos, que tienen marcado interés:

Primero, la verdad es causa de la vida intelectual. No es la vida la que causa la verdad, sino al revés; la verdad causa la vida. La vida es movimiento, y la vida intelectual es un movimiento intelectual. Pues bien: la verdad objetiva es la que da a la inteligencia el auténtico conocimiento de las

¹⁷⁹ 1-2, qq. 81-85.

cosas; le da, pues, la vida intelectual. Cuando la verdad objetiva se propone al entendimiento como su objeto, se hace su alimento; si es su alimento, lo vivifica.

Segundo, la verdad es causa *indirecta de la vida moral y de la vida afectiva*. La verdad es objeto y alimento del entendimiento, y a esta potencia es a la que inmediatamente vivifica; pero como quiera que el entendimiento influye en las otras potencias y en las otras vidas, como rector suyo que es, síguese que la verdad, a través de la potencia intelectual, deja sentir su influjo en la vida espiritual, en la moral y en la afectiva.

Tercero, la verdad puede ser causa *directa de la vida afectiva y moral*. Tal sucede cuando se conoce por la vía de la connaturalidad o de la experiencia. Los principios que la captan son, en el orden natural, los hábitos naturales; en el sobrenatural, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. En estos casos hay contacto inmediato entre los hábitos y el objeto conocido, sin mediación del entendimiento.

Es, pues; necesario hablar de una *teología viva*. De una teología que contenga la verdad divina, vida del entendimiento que la conoce; guía para las otras potencias; alimento de los hábitos infusos. El P. Marín Sola nos da en esta obra una explicación magnífica del vitalismo de la ciencia de Dios, dedicando a él dos secciones completas, la quinta y la sexta del capítulo 4. Pero no deja de manifestar que este vitalismo no ha de entenderse en el sentido de que es la vida la que hace la verdad, sino en el de que es la verdad la que hace la vida. En definitiva, la verdad teológica no la hacemos nosotros, la dicta Dios.

6. INDICE BIBLIOGRÁFICO SOBRE LA "NUEVA TEOLOGÍA"

Hemos procurado reflejar en las páginas que preceden las orientaciones de la que viene llamándose, sin que los interesados acepten el apelativo, *nueva teología*. En realidad, interesa poco el nombre; interesa más el contenido. Pueda o no llamársele *nueva*, lo cierto es que las orientaciones expuestas se encuentran en algunos escritos modernos y más todavía en manifestaciones no escritas.

No hemos citado ninguna obra ni ningún autor. Y hemos dejado de hacerlo deliberadamente. Porque si algo es desagradable, es inculpar a personas que pueden ser honorables y explicar perfectamente sus escritos. No nos hemos fijado, pues, ni en las personas ni en los escritos, sino *en lo escrito*. En lo escrito en la encíclica *Humani generis* y en las alocuciones de Pío XII, pronunciadas en 1946. Esta encíclica y estas alocuciones se refieren muy expresa y formalmente a determinadas orientaciones teológicas. A ellas nos hemos re-

ferido en las páginas anteriores, y solamente a ellas, sin referirnos para nada a los orientadores.

Estas tendencias no han nacido espontáneamente. Su génesis empieza muy arriba. Y es necesaria una bibliografía completa que pueda ponerla en claro. Esta bibliografía está hecha. La han publicado recientemente en España el doctor Ayelino Esteban¹⁸⁰ y el P. Bartolomé Xiberta, O. C.¹⁸¹.

Nosotros nos limitaremos a ofrecer aquí la que se refiere específicamente al problema que hemos tratado en la *Introducción*, producida en los últimos años, completando así con algunos nuevos datos la que ya se encuentra en los dos elencos aludidos¹⁸².

ACTA APOSTOLICAE SEDIS, *Allocutio ad Patres Societatis Iesu in XXIX Congregatione generali electores* (38, 1946), páginas 381-385.

— *Allocutio ad Patres delegatos ad Capitulum Generale Ordinis Praedicatorum* (38, 1946), pp. 385-389.

— *Litterae encyclicae "Humani generis"* (42, 1950), pp. 561-578.

AUBERT, *Discussions récentes autour de la Théologie de l'histoire*: Collec. Mechl., 33 (1948), pp. 177-188.

BALTHASAR, HANS VON, *Présence et pensée* (París 1942).

BLOND, *L'analogie de la vérité. Réflexion d'un philosophe sur une controverse théologique*: "Recherch. Scien. Relig.", 34 (1947), pp. 129-141.

BOYER, *Qu'est-ce que la Dogmatique. Réflexions sur une controverse*: "Gregorianum", 21 (1940), pp. 255-266.

— *Sur un article des "Recherches de Science Religieuse"*: "Gregorianum", 29 (1948), pp. 152-154.

— *Morale et Supernaturel*: "Gregorianum", 29 (1948), pp. 527-543.

BOUILLARD, *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin* (París 1944).

— *Notions conciliaires et analogie de la vérité*: "Recherch. Scienc., Relig.", 35 (1948), pp. 251-271.

CHARLIER, *Essai sur le problème théologique* (Thuillies 1938).

CHENU, *Position de la théologie*: "Rev. des Scien. Philosoph. et Théolog.", 24 (1935), pp. 232-257.

— *Une école de théologie: La Soukhoière* (Juvisy 1937).

CORDOVANI, *Per la vitalità de la Theologia*: "Angelicum", 17 (1940), pp. 133-146.

¹⁸⁰ *Revista Española de Teología*, 9 (1946), 531-546.

¹⁸¹ *Introductio in Sacram Theologiam* (Madrid 1950), pp. 35-58.

¹⁸² Escribíamos esta nota bibliográfica en noviembre de 1950, tres meses después de la publicación de la *Humani generis*. Hoy ha aumentado la bibliografía considerablemente en los comentarios que la mayor parte de las revistas teológicas de España, Italia, Francia, Suiza, Bélgica, Alemania, Estados Unidos y Argentina han publicado a la mencionada encíclica.

- *Vérité et nouveauté en théologie*: "Doct. Cathol." (1948), col. 525-528.
- DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*: "Etudes", 249 (1946), pp. 5-21.
- ESTEBAN, *Nota bibliográfica sobre la llamada "teología nueva"*: "Revista Española de Teología", 9 (1949), pp. 531-546.
- GAGNEBET, *Le problème actuel de la Théologie et la science aristotélicienne d'après un ouvrage récent*: "Divus Thomas" (Piacenza), 56 (1943), pp. 237-270.
- *Un essai sur le problème théologique*: "Revue Thomiste", 45 (1939), pp. 108-145.
- GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle Théologie où va-t-elle*: "Angelicum", 23 (1946), pp. 126-145.
- *Vérité et immutabilité du dogme*: "Angelicum", 24 (1947), pp. 124-139.
- *Les notions consacrées par les Conciles*: "Angelicum", 24 (1947), pp. 217-230.
- *L'immutabilité des vérités divines et le surnaturel*: "Angelicum", 25 (1948), pp. 285-298.
- *Le relativisme et l'immutabilité du dogme*: "Angelicum", 27 (1950), pp. 219-246.
- GUÉRARD DES LAURIERS, *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin.—La Théologie et le développement de la théologie*: "L'Année Théologique", 6 (1945), pp. 276-325; 7 (1946), pp. 15-55.
- ITURRIOZ, *Nueva teología: Su actitud histórica, filosófica, teológica*: "Razón y Fe", 624 (1950), pp. 43-67.
- *Nueva teología: Actitud de la Iglesia*: "Razón y Fe", 635, pp. 485-504.
- LABOURDET, *La Théologie et ses sources*: "Revue Thomiste", 46 (1946), pp. 353-371.
- *De la critique en théologie*: "Dialogue théologique" (1947), pp. 101-138.
- *Fermes Propos*: "Revue Thomiste", 46 (1947), pp. 5-19.
- *L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique*: "Revue Thomiste", 47 (1947), pp. 417-466.
- *Autour du "Dialogue théologique"*: "Revue Thomiste", 47 (1947), pp. 577-585.
- LUBAC, *Surnaturel* (Paris 1946).
- *Corpus Mysticum, c. 10: "Du symbole à la dialectique"* (Paris 1944).
- *Le problème du développement du dogme*: "Rech. Scien. Relig.", 35 (1948), pp. 130-160.
- *Le mystère du surnaturel*: "Rech. Scien. Relig.", 36 (1949), pp. 20-21.
- MUGETA, *Teología clásica y teología nueva* (Madrid 1950).
- NICHOLA, *Le progrès de la théologie et la fidélité à Saint Thomas*: Dialogue théologique (1947).

- *Autour d'une controverse*: "Bulletin de littérature ecclésiastique", 48 (1948), pp. 12-17.
- *L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique*: "Revue Thomiste", 47 (1947), pp. 417-466.
- NICOLÁU, *La novedad en teología*: "Estudios Eclesiásticos", 24 (1950), pp. 5-41.
- PARENTE, *Annotationes ad decretum S. Officii 4 feb. 1942*: "Periodica de re morali canonica liturgica", 31 (1942), pp. 184-188.
- PEREGO, *La teología nueva*: "Ciencia y Fe", 5 (1949), pp. 7-30.
- RAHNER, *Wege zu einer "neuen" theologie: Orientierung*: "Apologetische Blätter", 11 (1947), pp. 213-217.
- RENÉ CHARNAY, *Une métaphysique néo-chrétienne*: "La pensée catholique" (1948), pp. 22-42.
- SAURAS, *Lo divino y lo natural en la teología según Juan de Santo Tomás*: "La Ciencia Tomista" (1945), pp. 22-47.
- *Inmanencia y pragmatismo de la teología*: "Revista Española de Teología" (1945), pp. 375-403.
- *La inmutabilidad de la teología y el actual problema teológico*: "La Ciencia Tomista" (1949), pp. 53-85.
- SOLAGES, *Pour l'honneur de la théologie*: "Bulletin de Littérature Ecclésiastique", 47 (1947), pp. 65-84.
- *Autour d'une controverse*: "Bulletin de Littérature Ecclésiastique", 48 (1947), pp. 1-12.
- *La pensée chrétienne face à l'évolution*: "Bulletin de Littérature Ecclésiastique", 48 (1947).
- SOLANO, *Actualidades cristológico-soteriológicas*: "Estudios Eclesiásticos", 24 (1950), pp. 43-70.
- *El conocimiento y el método eclesiástico*: "Estudios Eclesiásticos", 18 (1944), pp. 217-232.
- TAILHARD DE CHARDIN, *Comment je crois* (Pekín 1934). Folleto policopiado.
- XIBERTA, *Introductio in Sacram Theologiam* (Madrid 1949).
- ZAPELENA, *Problemata theologicum*: "Gregorianum", 24 (1943), pp. 23-47, 287-326; 25 (1944), pp. 38-73, 247-282.

CARACTERISTICAS DE ESTA EDICION

La edición que hoy presentamos al público es la tercera; en castellano, la segunda. Como es sabido, y recordábamos en otro lugar, el P. Marín-Sola escribió su obra en forma de artículos, que fueron apareciendo periódicamente en *La Ciencia Tomista* durante los años 1911-1922, con el título de *Homogeneidad de la doctrina católica*.

El año 1923 se celebraba el sexto centenario de la canonización de Santo Tomás, y los dominicos españoles quisieron aprovechar dicha coyuntura y honrar al Doctor Angélico fundando en Valencia la Biblioteca de Tomistas Españoles, de la que fué iniciador y director el M. R. P. Maestro fray Luis Urbano. Y deseando iniciar las publicaciones de dicha Biblioteca con una obra de extraordinario mérito, se pensó en la que el P. Marín acababa de publicar en la indicada revista. El P. Urbano le invitó a que refundiera los artículos; refundidos y ordenados, constituyeron la obra, a la que se puso el título de *La evolución homogénea del dogma católico*. Esta primera edición apareció en Valencia el año 1923, en un volumen en 4.º mayor, de 600 páginas.

Inmediatamente se tradujo al francés, y la edición francesa, que era la segunda de la obra, apareció en Friburgo (Suiza) en 1924. En esta ocasión se publicó la obra en dos volúmenes en 4.º, el primero de 535 páginas, y el segundo de 375. El autor la amplió considerablemente, pues añadió íntegra toda la *sección sexta* del capítulo 4. Se le había indicado la conveniencia de que ampliara sus explicaciones sobre el desarrollo doctrinal por vía afectiva, punto al que en la edición española dedicaba una sola sección. Y lo hizo, añadiendo otra nueva.

Añadió, además, nuevas consideraciones y nuevos datos en el texto y en las notas de casi todas las secciones. Algunas de estas adiciones son considerables. Señalamos, como más importantes, las que corresponden al texto o a las notas de los números 11, 44, 48, 80, 82, 106, 107, 165, 204, 209, 214, 220, 231, 247, 294, 312, 315, 317, 320, 331, 335, 336, 361, 365, 393, 417, 441, 443, 469, 506, 515 y 516. Los números 220¹ al

220⁸ son íntegramente nuevos, y corresponden a la sección sexta del capítulo 4, añadida en su totalidad.

Hay aparece la tercera edición, que es la segunda española. No es una simple reproducción de la que apareció en Valencia en 1923, puesto que publicamos todo cuanto el autor añadió en la francesa. La traducción de la nueva sección y de los fragmentos franceses es obra de mi hermano de hábito, R. P. Andrés Conchado.

En las dos ediciones anteriores van incluidas dentro del texto las notas o referencias de autores citados. Nosotros hemos conservado en el texto las palabras citadas y hemos colocado la referencia en las notas que van al pie de cada página.

Por último, el índice analítico aparece también reformado. Es más breve que el de las dos ediciones precedentes. En vez de limitarnos a copiar el título de cada número, hemos distribuido la materia de todos ellos en las secciones naturales y lógicas de que consta la obra, agrupando así varios números bajo un mismo epígrafe.

No debo terminar esta introducción sin testimoniar mi agradecimiento a los PP. Jesús Gayo y Gregorio Arnaiz, que me enviaron copia de muchas notas que se conservan en el Archivo Provincial de Manila, referentes al autor de la obra: al P. Andrés Conchado, que tradujo los fragmentos franceses de la segunda edición, y al P. Manuel G. Miralles, que me ayudó a confrontar no pocos datos.

FR. EMILIO SAURAS, O. P.

Valencia, Estudio General de la provincia dominicana de Aragón.

*LA EVOLUCION HOMOGENEA
DEL DOGMA CATOLICO*

CARTA DE SU EMINENCIA EL CARDENAL
MERRY DEL VAL

Roma, 21 diciembre 1923.

R. P. Fr. F. Marín-Sola, O. P.

Muy reverendo Padre:

He recibido el volumen de su importante trabajo sobre LA EVOLUCIÓN HOMOGÉNEA DEL DOGMA CATÓLICO que ha tenido V. la gran bondad de enviarme, y le doy las más expresivas gracias por esta atención.

Le felicito de todo corazón por haber logrado llevar a éxito tan feliz sus profundos estudios sobre la doctrina del insigne y santo Doctor.

Sea todo para gloria de Dios y el incremento de la verdadera cultura, en medio de los errores funestos de nuestros tiempos, cuyos desastrosos resultados se manifiestan más cada día.

Se encomienda a sus oraciones y le saluda su afmo. servidor,

R. CARD. MERRY DEL VAL.

CARTA DEL REVDMO. P. MAESTRO GENERAL DE LA ORDEN DE PREDICADORES

Roma, 29 de octubre 1923.

M. R. P. Maestro Fr. Francisco Marín-Sola, O. P.

. Amado Padre:

He recibido con satisfacción el ejemplar que me ha dedicado de su obra intitulada LA EVOLUCIÓN HOMOGÉNEA DEL DOGMA CATÓLICO.

He observado con gusto que es fruto de perseverante labor en acotar citas muy a propósito para la enunciada cuestión y en reflexionar atentamente con profunda indagación de los fundamentos aptos para la resolución de la misma.

En tal modo, se muestra V. émulo de nuestros grandes teólogos antiguos, quienes, no contentos de lo ya explorado, indagaron con notable sagacidad y fructuosamente otras verdades aun no expuestas suficientemente.

Usted igualmente ha empleado su elevado talento y su razonamiento contundente por la lógica con que es conducido en resolver una cuestión cuya trascendencia es por todos reconocida, y que hasta el presente quedaba controvertida.

Felicítóle, pues, por su noble y bien trabajada obra, la cual sea bendecida del Señor con raudales de luz en el campo de la Sagrada Teología.

Y en testimonio del singular aprecio que le profeso a V., muy reverendo Padre, le envío la bendición de nuestro Padre Santo Domingo.

FR. LUIS THEISSLING, O. P.

Maestro general.

I N T R O D U C C I O N

1. EL TÍTULO DE NUESTRA OBRA.—Es posible que a ciertos lectores, más piadosos que ilustrados, les suene mal el título mismo de EVOLUCIÓN HOMOGÉNEA DEL DOGMA CATÓLICO que damos a nuestra obra. Desde que Darwin empleó la frase de *Evolución de las especies* para significar el transformismo de unas especies en otras, y mucho más desde que el herético modernismo aplicó esa doctrina transformista al dogma católico, ciertos teólogos, excesivamente tímidos, miran con desconfianza el nombre mismo de evolución, como si toda evolución fuese necesariamente transformista y no hubiese evolución alguna homogénea; o como si toda evolución, aun la homogénea, fuese incompatible con el origen divino e inmutabilidad substancial del dogma católico.

Reconocemos que el nombre de evolución aplicado al dogma puede prestarse hoy día a mala inteligencia y abuso. Pero creemos a la vez, que eso no es razón suficiente para dejar de emplearlo, a no ser que pretendamos cerrar la puerta del léxico teológico a los más bellos y expresivos nombres modernos, dejando que los acaparen y abusen de ellos para el error nuestros adversarios. En cuestión de nombres, como en cuestión de ideas, siempre que encierran un fondo de verdad y sean aprovechables para la defensa y explicación del depósito revelado, creemos que la mejor conducta es la aconsejada y practicada por San Agustín, esto es, arrebatarnos de las manos del enemigo y, después de purificados de toda falsa inteligencia, hacerlos servir a la causa de la verdad integral de la religión católica¹; tanto más que ese nombre de evolución, aplicado al dogma, es ya usado sin escrúpulo alguno, siquiera sea de paso, por eminentes teólogos católicos, de ciencia y ortodoxia por todos reconocidas. Citemos brevemente, entre otros muchos que podrían aducirse, algunos

¹ "Philosophi autem qui vocantur, si quae forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tamquam ab iniustus possessoribus in usum nostrum vindicanda" (AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*. l. 2. c. 40; Migne, PL. 34. 63).

textos de teólogos contemporáneos pertenecientes a diversas escuelas:

Oigamos al eminentísimo cardenal Billot: “Et hanc legem *evolutionis*, quae omnibus viventibus organismis dominatur, videmus *etiam verificari in Ecclesia Christi*, quae sedula et cauta depositorum apud se *dogmatum*, nihil minuit... sed omni industria hoc unum studet, ut vetera fideliter sapienterque tractando, si quae sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat; si quae sunt iam expressa et enucleata, consolidet, firmet: si quae iam firmata et definita custodiat”².

Oigamos al benedictino Janssens: “Cave tamen ne omnem *evolutionem* doctrinae catholicae excludas, sed alia est *evolutio* ab intrinseco, per parabolam grani sinapis optime expressam; alia *evolutio* ab extrinseco vel ad extrinsecum, quae transformatio melius diceretur. Prior cum iusto moderamine *admittenda est*; altera prorsus reiicienda”³.

Oigamos al servita Lepicier: “Quod enim in *catholico dogmate* quidam progressus aut quaedam *evolutio* omnino respui non debeat, *nimis evidenter patet*”⁴.

Oigamos al franciscano Casanova: “Nam ad progressus rationem pertinet, ut sit aliquid immobile et aliquid quod proficiat, crescat et augeat. Hae duae condiciones mirabili modo inveniuntur in fide, cuius elementum obiectivum perseverat, et cuius explicatio seu *evolutio* multipliciter perficitur”⁵.

Oigamos a Van Noort: “Imprimis certum est incrementum quod explicavimus non importare mutationem in ipsa doctrina sed organicam explicationem sive *evolutionem* eiusdem praedicationis, eiusdem fidei. Quemadmodum igitur vir adultus non alius est ac parvulus, licet singula eius membra ambitu et viribus multum creverint, ita praedicatio Ecclesiae, quamvis successu temporis magis explicata et *evoluta* sit, revera semper eadem permanet”⁶.

Oigamos al dominico Berthier: “Hinc liquet explicationem doctrinae traditae apud nos nullatenus esse permutationem, sed *evolutionem* seu profectum eiusdem veritatis, non quoad substantiam, sed quoad explicationem”⁷.

Oigamos también a otro dominico, el P. De Groot: “*Evolutio* doctrinae christianae *admittenda est*. Etiam ipsa indoles Ecclesiae continuitatem et *evolutionem*, stabilitatem et

² De *Ecclesia Christi*, th. 17, § 2, ed. 3.^a (Romae 1909), p. 398.

³ *Tractatus de Deo Creatore*, prolog., p. 18, nota 2 (Friburgi Brisgoviae 1905).

⁴ De *stabilitate et progressu dogmatis*, introductio, p. 7 (Romae 1910).

⁵ P. GABRIEL A. CASANOVA, O. F. M., *Theologia Fundamentalis*, n. 446.

⁶ VAN NOORT, *De Fontibus revelationis*, n. 234.

⁷ De *Locis theologicis*, n. 80.

motum postulat. *Evolutionis* promovendae causae sive directae, sive indirectae assignantur: omnes tamen uni causae principali, subordinantur Christo, qui S. Spiritum suae promissit Ecclesiae... Porro terminari doctrinae alicuius *evolutionem* dicimus, quando ipsam definit Ecclesia... Haec est illa *evolutio et vita veritatis*, haec illa traditionis et progressus sacrata unio”⁸.

Oigamos a otro ilustre teólogo, el dominico belga P. Tuyaerts, maestro en Sagrada Teología y actual prior del Estudio General de Lovaina: “Depuis un siècle environ, l'évolution est probablement ce qui a le plus sollicité l'attention de tous les hommes de science... Les protestans se font gloire d'avoir été les premiers à inaugurer l'étude de l'histoire des dogmes. Quoi qu'il ne soit de cette pretention, il est certain que, bien des siècles avant la naissance du protestantisme, des écrivains et de docteurs catholiques ont signalé et étudié le fait de *l'évolution des dogmes*. Témoin Saint Vincent de Lérins, qui s'en occupe assez longuement dans son célèbre *Commonitorium*: témoin le Docteur Angélique Saint Thomas d'Aquin qui en expose le concept catholique et en établit bièvement le fondement et les lois. On reste donc entièrement dans la ligne de la théologie catholique en étudiant ce phénomène de *l'évolution des dogmes*”⁹.

Tan lejos está de ser censurado el nombre de *evolución* aplicado al dogma, que no faltan teólogos católicos que califican de *anticatólica* la opinión que niega toda evolución dogmática. “*Optime igitur* Mausbach notat, esse sententiam *acatholicam* quae tenet, in religione christiana, verum profectum seu *evolutionem* non esse admittendam”¹⁰.

Podríamos añadir otros muchísimos teólogos contemporáneos; pero creemos que nueve, de la altura de esos que acabamos de citar, bastarán para desvanecer todo escrúpulo, aun al más timorato lector, sobre el título de EVOLUCIÓN HOMOGÉNEA DEL DOGMA dado a nuestra obra.

2. UN SUBTÍTULO QUE PUEDE AÑADIRSE.—Al título de EVOLUCIÓN DEL DOGMA hubiéramos podido añadir el subtítulo de *Homogeneidad de toda la doctrina católica* para indicar que nuestro objetivo es doble. Primero, demostrar que respecto al dogma, propia y rigurosamente dicho, cabe verdadera evolución, aunque siempre evolución homogénea. Segundo, hacer ver que esa evolución es tan amplia que se extiende a todos los grados de la doctrina católica, hasta el punto de no haber verdad alguna que pertenezca rigurosamente a la

⁸ *Summa Apologetica*, q. 19, a. 3, nn. 3-4, ed. 3.^a (Ratisbonae 1906), p. 778.

⁹ *L'évolution du dogme*, introductio, p. 5 (Louvain 1919).

¹⁰ *Introductio in historiam dogmatum*, auctore P. REGINALDO-MARIA SCHULTES, O. P., p. 163, nota 7 (Parisiis 1922).

doctrina católica y no pueda llegar a ser verdadero dogma de fe, dentro de la más perfecta y substancial homogeneidad con el depósito divinamente revelado.

3. CUATRO GRADOS DE LA DOCTRINA CATÓLICA.—Todo el ámbito de la doctrina católica puede distribuirse en cuatro grados: a) *dato revelado*; b) *dogmas*; c) *verdades infalibles*; d) *conclusiones teológicas*.

El *primer grado* abarca todas y solas las verdades o proposiciones expresamente reveladas o inspiradas por Dios a los Apóstoles, y por los Apóstoles entregadas a la Iglesia, pero tal cual salieron de la pluma o boca de los Apóstoles o escritores sagrados; y antes, por lo tanto, que la Iglesia o la razón humana hicieran sobre ellas labor o especulación alguna. Abarca, por lo tanto, dos géneros de proposiciones: primero, todas las proposiciones de la Sagrada Escritura tal como salieron de la pluma de los autores inspirados; segundo, todas las proposiciones de la tradición divina, tal como éstas salieron de labios de los Apóstoles. Este primer grado suele llamarse *dato revelado* o *revelado explícito*, y es el punto de partida de los otros tres grados y de todo progreso, tanto dogmático como teológico.

El *segundo grado*, llamado *dogmas* de fe, comprende todas las proposiciones definidas por la Iglesia como reveladas o como de fe divina, o cuyas contradictorias hayan sido condenadas con la nota de heréticas.

El *tercer grado* incluye todas las proposiciones definidas por la Iglesia de una manera *infalible*, pero sin ser expresamente definidas como reveladas, y también todas aquellas cuyas contradictorias hayan sido infaliblemente condenadas con nota inferior a la de herejía.

Al *cuarto grado*, en fin, pertenecen todas las proposiciones que están necesariamente conexas con cualquiera de los tres grados anteriores, que es lo que comúnmente se entiende bajo el nombre de conclusiones teológicas, y a las cuales se reducen los llamados hechos dogmáticos.

4. IMPORTANCIA DEL CUARTO GRADO.—Estos cuatro grados abarcan completamente todo el ámbito de la doctrina católica, y aunque no sean los cuatro de igual valor, los cuatro deben ser tenidos en cuenta por cualquiera que trate de estudiar la homogeneidad de la doctrina católica o de la evolución dogmática.

Si alguno se extraña de que el cuarto grado, llamado conclusiones teológicas, sea computado por nosotros entre los verdaderos grados de la doctrina católica, no tiene más que reflexionar tres cosas. Primera, que gran parte de la doctrina que la Iglesia enseña al pueblo cristiano mediante el catecismo o la predicación ordinaria pertenece a ese cuarto gra-

do. Segunda, que todas las verdades de ese cuarto grado pueden pasar al tercero, pues no hay conclusión alguna verdaderamente teológica que no pueda ser infaliblemente definida por la Iglesia. Tercera y principal, que, en opinión de gravísimos teólogos, opinión que parece estar confirmada por hechos patentes de la historia de los dogmas, gran parte de las verdades del segundo grado han salido de ese grado cuarto, esto es, de las conclusiones teológicas.

Sin el estudio, pues, de la naturaleza de las conclusiones teológicas es imposible estudiar bien la naturaleza de las verdades infalibles, y difícil, si no imposible, estudiar y comprender la naturaleza y evolución de las verdades dogmáticas.

5. DOS HECHOS HISTÓRICOS.—Ante la vista de cualquiera que estudie sin prejuicios la historia de la Iglesia católica y de su doctrina, se destacan con evidencia dos hechos.

El primer hecho es que la doctrina católica, aun en su parte estrictamente dogmática, ha crecido o se ha desarrollado, y en una escala grandísima, desde el tiempo de los Apóstoles hasta nuestros días. Para verlo no hay sino comparar sobre cualquier punto doctrinal los sencillos enunciados bíblicos con las complicadas definiciones de los últimos concilios ecuménicos: comparar el símbolo apostólico o primitivo con el símbolo llamado de San Atanasio o con la profesión de fe de Pío IV; comparar cualquier documento de los papas primitivos con el *Syllabus*, de Pío IX, o con la encíclica *Pascendi*, de Pío X; comparar cualquier catequesis o número de catequesis de los Santos Padres con uno de los catecismos de nuestros días. La evidencia de tal hecho o crecimiento salta a la vista.

El segundo hecho patente es que en ese crecimiento han tenido gran intervención o influencia las diversas filosofías o civilizaciones humanas, en especial la filosofía griega en la Edad Patrística y la filosofía escolástica en la Edad Media y Moderna. Esa influencia se advierte en los escritos de los Santos Padres, que desarrollaron la doctrina primitiva; en las disputas y disquisiciones conciliares que precedieron a la definición de cada dogma, y aun en las mismas fórmulas dogmáticas, las cuales llevan la marca clara de las diversas épocas en que fueron definidas ¹¹.

6. UN PROBLEMA.—Esos dos hechos, que pueden explicarse de muy diferente manera, pero que no pueden negarse, han

¹¹ "Ita definitionis primorum Conciliorum spiritum graecum redolent—tum quoad rem definitam, tum quoad modum formulationis—doctrina Sti. Augustini non minus mentalitatem latinam prodit, canones Concilii Tridentini pleni sunt formulis scholasticis, similiter Concilium Vaticanum mentalitatem theologiae recentioris manifestat" (I. SCHULTES, o. c., p. 278).

dado lugar al gravísimo problema siguiente: ese progreso o crecimiento de la doctrina católica, ¿es un progreso homogéneo o heterogéneo? ¿Constituye una simple evolución homogénea de lo que ya estaba implícitamente contenido en el dato primitivo o es una adición extrínseca o heterogénea, una verdadera evolución transformista? Esos tres últimos grados, que llamamos dogmas, verdades infalibles y conclusiones teológicas, o al menos ese segundo grado, que llamamos dogmas de fe, ¿son verdades reveladas y divinas como las del primer grado, o son doctrinas humanas añadidas al depósito divino?

7. LA SOLUCIÓN MODERNISTA.—El modernismo resuelve ese problema afirmando que la doctrina actual de la Iglesia católica no es una evolución homogénea de la llamada doctrina apostólica o dato primitivo, sino un verdadero transformismo. Al contacto, dice, y bajo la influencia de diversas filosofías y civilizaciones sucesivas, la doctrina primitiva se ha mezclado y transformado substancialmente con infinidad de elementos humanos y caducos, dando lugar a una amalgama y corrupción del dato primitivo. Lo que llamamos, pues, dogmas, verdades infalibles y conclusiones teológicas no es, según el modernismo, una simple evolución de la doctrina apostólica, sino una verdadera transformación o, mejor aún, una corrupción ¹².

8. LA SOLUCIÓN DE CIERTOS TEÓLOGOS CATÓLICOS.—Ciertos teólogos católicos del siglo xvii y muchísimos de entre los teólogos modernos, no hallan más solución a este problema que el trazar una línea divisoria en el paso del segundo grado de la doctrina católica al tercero y cuarto. Según estos teólogos, el segundo grado, o sea los dogmas, es una continuación homogénea de la doctrina revelada o apostólica; pero el tercero y cuarto grado no son una evolución homogénea, sino un verdadero transformismo, una verdadera mezcla del dato revelado con la ciencia humana. Por eso, para estos teólogos, el dato primitivo y los dogmas son verdades reveladas y verdaderamente divinas, a las cuales se debe asentimiento de fe divina; pero las llamadas verdades infalibles y conclusiones teológicas son verdades humanas, a las que no se debe ni se puede dar sino asentimiento de fe humana, o a lo más, de fe eclesiástica, aunque la Iglesia las defina.

9. UNA DIFICULTAD GRAVÍSIMA.—En esta teoría no solamente se niega la homogeneidad substancial de la doctrina católica

¹² Sabido es que los errores modernistas respecto a la doctrina católica pueden dividirse en dos grupos: a) errores referentes a cómo se formó el primer grado de la doctrina católica, llamado *dato revelado*; b) errores referentes a cómo han salido de ese primer grado los otros tres grados. En esta obra damos siempre por supuesta la doctrina católica sobre el origen y formación del dato revelado; y, por lo tanto, para nada nos ocuparemos del primer grupo de errores modernistas.

en su tercero y cuarto grado, sino que se presentó también una gravísima dificultad para defender la homogeneidad del segundo grado, o sea de los dogmas mismos de fe.

En efecto, la razón por que estos teólogos niegan la homogeneidad del tercero y cuarto grado, es porque en el desarrollo de estos grados ha entrado un raciocinio humano propiamente dicho, esto es, a causa del segundo hecho histórico de que hablábamos hace poco, que es la influencia de la razón humana en el desarrollo del dato primitivo.

Ahora bien: la historia parece atestiguar claramente que esa influencia de la razón humana en el desarrollo del dato revelado no se ha ejercido solamente en el tercero y cuarto grado, sino también en el segundo. Por poco que se estudie la historia de los dogmas, parece claro que ciertos dogmas han salido del dato primitivo mediante un raciocinio propio de mayor revelada y menor de razón, esto es, de la misma manera exactamente que han salido las verdades del tercero y cuarto grado.

Si el uso, pues, de la razón y de la ciencia humanas en el tercero y cuarto grado destruye la homogeneidad e induce el transformismo, como creen estos teólogos, parece tener razón el modernismo al negar también la homogeneidad del segundo grado y al admitir el transformismo en toda la doctrina católica.

10. EL P. GARDEIL.—La teología católica debe a este sabio y renombrado dominico dos de las mejores monografías que se han escrito sobre metodología teológica.

En la primera, titulada *La credibilidad y la apologética*¹³, logró hacer luz en el caos que reinaba sobre la concepción de la apologética, marcando bien el objeto propio de esa ciencia auxiliar de la teología. Este trabajo, en sus líneas fundamentales, puede considerarse como definitivo, y ha sido el punto de partida de cuanto bueno se ha escrito después sobre la naturaleza de la apologética.

En la segunda obra, que lleva por título *El dato revelado y la teología*¹⁴, el autor se propuso otro fin no menos importante y fecundo, pero más complicado y difícil: el mostrar la homogeneidad de toda la doctrina católica, haciendo ver cómo el dato revelado se ha desarrollado sin transformismo y en perfecta continuidad objetiva a través de todos los otros grados¹⁵.

¹³ *La crédibilité et l'Apologétique* (Paris 1908).

¹⁴ *Le donné révélé et la théologie* (Paris 1910).

¹⁵ He aquí cómo expone el P. Gardeil su *Plan d'ensemble*: "Pour mener à bonne fin le programme que je viens d'exquisser, deux points capitaux sont à élucider. La théologie, c'est un fait moteur, a pour point de départ immédiat

Con su espíritu claro vió en seguida el P. Gardeil que todo este problema dependía de dos cosas: de un hecho histórico y de un principio filosófico-teológico.

El hecho histórico lo admitió el P. Gardeil sin atenuaciones ni distinguos; ese hecho es la influencia real y profunda que el raciocinio humano ha ejercido en el desarrollo no solamente del tercero y cuarto grado de la doctrina católica, sino también del segundo. Para el P. Gardeil, y creemos que para cualquiera que lea la historia sin teorías preconcebidas, es un hecho patente que muchos dogmas no han sido ni hubieran podido ser conocidos por la razón humana sino por vía de rigurosa y propia conclusión teológica, deducida de una mayor de fe y una menor de razón.

Una vez admitido este hecho, la cuestión de la homogeneidad o transformismo del dogma católico dependía por entero del principio siguiente: de si la concurrencia de menores de razón con mayores de fe en un raciocinio destruye o no la homogeneidad dogmática. Si toda intervención del raciocinio humano, propiamente dicho, en el desarrollo del dato revelado, da por resultado el transformismo, entonces es cuestión desesperada el tratar de defender la homogeneidad objetiva de la doctrina católica. Esa homogeneidad queda evidentemente destruída en el tercero y cuarto grado, y aun también en el segundo, a no ser negando un hecho histórico, al parecer, evidente.

Como en toda cuestión tan grave como esta de la evolución del dogma es sumamente peligrosa toda innovación, y es siempre lo más prudente atenerse a la opinión tradicional de los teólogos católicos, el P. Gardeil quiso conocer bien la opinión tradicional. Para ello leyó, como él mismo nos dice, cuanto de mejor han escrito sobre esta materia los teólogos, y de esta lectura sacó la convicción siguiente: "Parece claro que la generalidad de los teólogos modernos niegan que quepa homogeneidad entre un principio revelado y una con-

la vérité de foi, c'est-à-dire le dogme catholique. C'est par le dogme donc qu'elle est en communication avec le Dépôt de la Révélation, ou donné révélé proprement dit: et c'est, en consequence, sur la forme du dogme, que le donné révélé influence spécifiquement les conclusions de la Théologie. Or, dans ce double trajet qui va du donné immédiatement révélé au Dogme, et du Dogme aux conclusions théologiques, sommes-nous surs et certains que la valeur propre du point de départ premier, c'est-à-dire l'autorité de la révélation divine, conserve toute sa vigueur, toute sa pureté, que ce double développement s'accomplit dans une continuité et homogénéité parfaites? La chose est contestée de nos jours, pour l'un et pour l'autre parcours. Résumant toutes les objections anciennes et les systématisant, comme l'a implacablement dévoilé l'encyclique *Pascendi*, le modernisme c'est attaque à toutes et chacune des étapes qui jalonnent cette marche de la vérité révélée, depuis le moment où elle a jailli dans l'esprit humain sous l'action du charisme révélateur jusqu'aux conclusions théologiques... C'est en regard de ces difficultés, et leur faisant face, que j'ai ordonné le plan de ce livre" (*Introduction*, p. 13).

clusión de él deducida, cuando esa deducción ha sido hecha mediante un raciocinio propiamente dicho"¹⁰.

Sin dejar de traslucir con bastante transparencia su desagrado por esa opinión moderna, el P. Gardeil no se atrevió a combatirla de frente, sino que para continuar defendiendo la homogeneidad echó mano de un recurso ingenioso, introduciendo en el problema un nuevo factor extrínseco, que él llamó *el carisma social del sentido cristiano*. Mediante la aprobación de las conclusiones por ese sentido común de la Iglesia, podían tales conclusiones adquirir un valor de homogeneidad y de continuidad con el dato revelado que por sí solas no tenían.

Como el P. Gardeil mismo ha reconocido después, tal factor, aunque útil en algunos casos, no resuelve el problema de la homogeneidad. Un *sentido*, por grande y eficaz que se le suponga, podrá servir para discernir la homogeneidad, si esa homogeneidad ya existe de antemano, pero jamás podrá crearla ni suplirla.

11. NUESTROS ARTÍCULOS EN "LA CIENCIA TOMISTA".—La lectura de este libro del P. Gardeil fué la que nos movió, en el 1911, a comenzar en *La Ciencia Tomista* una serie de artículos sobre *La homogeneidad de la doctrina católica*¹¹. En los

¹⁰ J'ai lu tout ce que les théologiens ont dit de meilleur sur ce sujet. Leur principal préoccupation semble être de garder à une partie des conclusions théologiques une valeur de facteur dogmatique, et d'abandonner le reste au pur discours théologique qui ne donnant que de l'inféré du conclu, n'aboutit jamais de soi à un objet de foi, capable d'être incorporé au dogme. Mais il se trouve que ce "Reste" est en partie constitué par des vérités virtuellement révélées, qui ont été définies de fait par l'Eglise. Qu'on lise les canons si détaillés, si explicites du Concile de Trente et l'on en aura, à mon avis, la preuve évidente. Que sauve-t-on, en effet? (Describe las conclusiones de *tamquam pars in toto*, etc., y continúa): Et c'est à peu près tout. sans doute ces acquisitions sont précieuses, mais l'on est éffrayé de toutes les conclusiones théologiques, dont la doctrine est cependant définie, qui demeurent en dehors de ces cadres... *Voilà ma difficulté* (o. c., p. 171).

¹¹ "El P. Marín Sola está publicando en *La Ciencia Tomista* una serie de artículos sobre la homogeneidad de la doctrina católica... Un pasaje de mi obra: *El dato revelado y la teología*, ha sido el motivo de esta publicación. En ella hablaba de lo poco que me satisfacían las soluciones actualmente dadas para explicar la homogeneidad de la revelación con ciertas verdades definidas por la Iglesia, y que parecen encajar en la categoría de conclusiones teológicas propiamente dichas. El P. Marín está de acuerdo en ello, pero él intenta explicar el hecho evidente de la definición de las conclusiones teológicas por una vía distinta a la que yo me había empeñado. Si hemos de creerle, toda la teología moderna sobre este punto, es víctima de una equivocación de Suárez, compartida por Lugo. Los últimos grandes tomistas, los Salmanticenses y Juan de Santo Tomás no están del todo exentos de ella. Es, pues, preciso volver al pensamiento de Santo Tomás, según el cual el dato revelado y la verdadera conclusión teológica son homogéneos, porque reconocen una sola e idéntica realidad, bajo sus dos aspectos: el *revelatum* y el *revelabile*...

Al leer esta tesis del P. Marín-Sola, en seguida comprendí que se encontraba dentro de la verdadera línea tomista. Es difícil, después de haber estado estudiando durante treinta años a Santo Tomás y su comentador Cayetano, no

doce años que han pasado desde esa fecha, hemos continuado la serie, estudiando la cuestión bajo una gran variedad de aspectos, y haciendo ver sus relaciones y su armonía con las principales cuestiones de la Sagrada Teología. En ese estudio creemos haber puesto en claro, entre otras cosas, los cuatro puntos siguientes:

1.º Es un hecho histórico, fuera de toda duda, que muchos dogmas se han desarrollado o han evolucionado por la vía de conclusión teológica propiamente dicha, y que ese hecho debe ser reconocido por todo teólogo moderno, como fué reconocido por toda la teología tradicional hasta el siglo xvii.

2.º Es un principio filosófica y teológicamente cierto que el raciocinio propio y riguroso puede intervenir en el desarrollo o evolución del dato revelado sin destruir su perfecta homogeneidad.

3.º Ese hecho histórico, como ese principio filosófico-teológico, fueron admitidos por *todos* los teólogos anteriores al siglo xvii, y que la persuasión contraria que hoy día existe en algunos proviene de una confusión introducida por Suárez sobre la naturaleza de la verdadera virtualidad del depósito revelado, confusión continuada por Lugo y no advertida por los Salmanticenses y Billuart.

4.º Una vez restablecida la verdadera inteligencia del virtual revelado, es fácil entender cómo puede existir y existe de hecho en el dogma católico verdadera y propia evolución, pero evolución homogénea, con lo cual desaparece esa antinomia que parecía existir entre la enseñanza de la teología católica y los hechos de la historia, y se desvanece por completo la objeción modernista sobre el transformismo del dogma.

Estos cuatro puntos, con otros varios, tales como la función de la Iglesia en la evolución dogmática, las diferentes vías de evolución del dogma, la naturaleza de la fe eclesiástica, etc., etc., constituyeron el fondo de veintiocho artículos publicados en estos doce años, durante los cuales no hemos cesado de estudiar más y más esta cuestión de la evolución del dogma, cuestión infinitamente compleja, como la llama el P. Grandmaison, pero cuestión también importantísima y

adquirir un cierto *habitus* de estas cosas. El verdadero *fundamento* intrínseco y *a priori* de la homogeneidad de las conclusiones verdaderamente *teológicas*, según Santo Tomás, está allí y no en otra parte. *Lo que he llamado el sentido social de la Iglesia dirigido por el Espíritu Santo, puede ser muy bien, en ciertos casos, el criterio y, por consiguiente, la prueba extrínseca. Pues no se ha dado a sentido alguno el poder discernir la homogeneidad donde no la hay.* Es preciso, pues, un fundamento intrínseco a la homogeneidad de las conclusiones teológicas. Y es el poder ser deducidas por un razonamiento formal, por vía de inclusión e identidad, que es el fundamento según Santo Tomás" (GARDEIL, en la *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, oct. 1912, pp. 825-27).

de candente actualidad, como la califica el P. Gardeil¹⁸. De esos artículos, refundidos y ordenados en un plan más armónico y más conciso, ha salido la presente obra sobre la evolución del dogma, que hoy ofrecemos al público¹⁹.

12. DIVISIÓN DE LA PRESENTE OBRA.—Con el fin de abarcar bajo pocos capítulos las muchas cuestiones relacionadas con la evolución del dogma, hemos creído conveniente dividir la obra en solos siete capítulos, en la forma siguiente:

- 1.º La naturaleza de la evolución en general y las diversas especies y grados de evolución doctrinal.
- 2.º La evolución del dogma y la virtualidad del dato revelado.
- 3.º La evolución del dogma y la autoridad de la Iglesia.
- 4.º Las diferentes vías de la evolución del dogma.
- 5.º La extensión de la evolución del dogma a todo el objeto de la llamada fe eclesiástica.
- 6.º Solución de las objeciones contra la evolución del dogma.
- 7.º La evolución del dogma y la opinión tradicional.

Con estos siete capítulos, divididos en tantas secciones cuantas exija cada asunto, esperamos que la cuestión de la evolución del dogma quedará tratada, si no con la extensión que ella se merece, con la suficiente claridad para hacer ver dónde están las verdaderas bases para salvar el hecho de la evolución que nos enseña la historia, y la homogeneidad de esa evolución que nos obliga a creer nuestra fe y que la historia también testifica.

13. Dos MÉTODOS.—La demostración de la evolución homogénea del dogma católico puede tratarse por dos métodos o vías diferentes: primero, por la vía *teológico-especulativa*, haciendo ver que es posible y cómo puede verificarse tal evolución del dogma sin perjuicio de su origen divino y de su inmutabilidad substancial; segundo, por la vía *histórica*,

¹⁸ "C'était poser le problème du développement dogmatique... cette question *infiniment complexe*" (GRANDMAISON, en la *Revue Pratique d'Apologétique*, año 1908, p. 521).—"Ces questions *si importantes et combien brûlantes*" (GARDEIL en la *Revue des Sc. Phil. et Théolog.*, año 1913, p. 794).

¹⁹ Al refundir para esta obra los artículos ya publicados en *La Ciencia Tomista*, hemos procurado suprimir las numerosas repeticiones inherentes a ese modo de publicación periódica. Sin embargo, no nos lisonjamos de haber logrado suprimirlas todas, y esperamos en ello la indulgencia del lector. Por otra parte, cuando se trata de desarraigar teorías muy extendidas, por creerlas equivocadas, no es posible dejar de repetir muchas veces ciertos conceptos fundamentales, de cuyo olvido o confusión ha venido, a juicio nuestro, el error. A la vez, es muy posible que al transcribir tantas citas y textos de autores, se haya deslizado alguna equivocación en cuanto al número del capítulo, cuestión o página de la obra en que tal texto se encuentra. Pero puede todo lector estar completamente seguro de que el texto citado es auténtico y exacto, pues no aducimos en esta obra un solo texto que no lo hayamos personalmente compulsado en las fuentes.

demostrando que esa evolución ha existido de hecho, y en qué dogmas y bajo qué circunstancias se ha verificado.

Un estudio que se limitase exclusivamente a una sola de esas dos vías sería, por necesidad, muy incompleto. En cambio, un estudio que abarcase ambas vías, y que las abarcase por igual, sería perfecto. Pero la vía histórica aplicada a cada dogma en particular exigiría una extensión desmesurada y también una suma tal de conocimientos históricos, críticos y psicológicos, que difícilmente puede ser llevada a cabo por los esfuerzos aislados de un solo teólogo.

Por eso hemos elegido una vía media. Hemos dedicado la principal parte a la vía teológico-especulativa, pues nos dirigimos ante todo a los teólogos. Pero hemos a la vez entremezclado dos estudios históricos, el uno dando diez ejemplos concretos de evolución dogmática por vía de raciocinio, y el otro estudiando la opinión tradicional sobre esta materia a través de los siglos. Creemos que, con esto, nuestra demostración de la evolución homogénea del dogma *sale de la teoría y se convierte en sensible y tangible; encarnándose en los hechos, aparece concreta y práctica*²⁰.

14. NUESTRO GUÍA EN ESTA OBRA.—Es creencia bastante generalizada hoy día que los grandes maestros de la Escolástica no se dieron cuenta ni trataron de ese gran hecho de la evolución del dogma que tanto preocupa a los teólogos modernos. A lo más, se concede que se ocuparon algo de la evolución dogmática del Antiguo Testamento, pero no de la del Nuevo Testamento después de los Apóstoles.

Esto es una gran equivocación. En el curso de esta obra quedará patente que todos los principales teólogos escolásticos se ocuparon de ese hecho y trataron de explicarlo. En especial se verá cómo Santo Tomás no solamente reconoció el hecho de la evolución del dogma en el Nuevo Testamento y la distinguió perfectamente de la del Antiguo, sino que también trazó con criterio seguro el cauce y las leyes de esa

²⁰ Al primero de esos dos estudios históricos, publicado en *La Ciencia Tomista*, se refieren las siguientes palabras del P. Gardeil: "Les articles sur le *Raisonnement et le progrès dogmatique* sont particulièrement précieux pour l'intelligence de la doctrine exposée par l'auteur en ce qu'ils la justifient par non moins de dix exemples historiques de définitions de conclusions théologiques par l'Eglise... Ainsi l'idée mère de ce travail sort de la théorie et devient sensible et tangible: en s'incarnant dans les faits, elle apparaît concrète et pratique" (*Revue des Sc. Phil. et Théolog.*, oct. 1920. p. 662). El segundo estudio histórico que publicamos ahora por primera vez, y que ocupa casi todo el capítulo séptimo de esta obra, esperamos que ha de ser de especial agrado de los teólogos, por mostrarse en él, con textos abundantísimos, cómo la doctrina de la evolución del dogma, que muchos creen moderna, es la doctrina común y corriente de la teología tradicional. Esperamos, asimismo, que otro estudio histórico, el de la sección primera, c. 5, pp. 226-237, sobre el origen de la moderna fe eclesiástica, será leído con más interés por los historiadores del dogma que por los teólogos.

evolución, salvando a la vez el hecho de la evolución y el principio de su homogeneidad a través de todos los grados de la doctrina católica.

Los Sumos Pontífices vienen repitiendo sin cesar que, en los principios del Doctor Angélico, hay virtualidad suficiente para resolver todas las grandes cuestiones relacionadas con el dogma que han surgido después. Confiamos hacer ver que, para resolver esta moderna cuestión de la evolución del dogma, no hay sino aplicar fielmente los grandes y fecundos principios que sobre la fe, la Teología, la razón humana y la Iglesia dejó consignados el Angel de las Escuelas. Nuestra obra entera no será sino una perpetua y fiel exposición de la doctrina del Santo Doctor, tal cual siempre fué entendida por todos sus clásicos comentaristas anteriores al siglo xvii, esto es, antes que se introdujera en las escuelas la confusión de nomenclatura sobre esta cuestión, y con ella la confusión sobre la verdadera naturaleza y extensión de la *virtualidad implícita* del dato revelado.

15. PROTESTA.—En toda cuestión, pero mucho más en cuestión tan grave y tan delicada como ésta de la evolución del dogma, nos sujetamos incondicionalmente al juicio de la Iglesia católica, juez infalible en todo lo relacionado con el depósito revelado.

Universidad de Friburgo (Suiza), 1923.

CAPITULO I

La evolución en general y de las diversas especies y grados de evolución doctrinal

16. **DIVISIÓN.**—Para comprender bien la evolución homogénea del depósito revelado, que es un depósito doctrinal, es preciso estudiar antes en qué consiste la evolución en general y cuáles son las diferentes especies y grados de evolución doctrinal.

Para ello dividiremos este capítulo en cinco secciones:

- 1.^a La evolución en general.
- 2.^a Los tres grados de evolución doctrinal.
- 3.^a La evolución en los diversos géneros de ciencias.
- 4.^a La evolución mediante el raciocinio de la esencia a las propiedades.
- 5.^a La evolución mediante el raciocinio de la causa a los efectos.

SECCION I

LA EVOLUCIÓN HOMOGÉNEA Y TRANSFORMISTA EN GENERAL

17. **EVOLUCIÓN EN GENERAL.**—El nombre de *evolución*, lo mismo que los nombres sinónimos de *desarrollo*, *desenvolvimiento* y *progreso*, no significan otra cosa, tomados en general, que *crecimiento* o *aumento* de un ser cualquiera. Por eso el problema que hoy discutimos con los nombres modernos de progreso o desarrollo o evolución del dogma o de la fe, los antiguos escolásticos lo discutían bajo el título de crecimiento o aumento de la fe: *Utrum articuli fidei secundum successionem temporum "creverint"*; "*Utrum per successionem temporum fides "profecerit"*"¹.

18. **EVOLUCIÓN HOMOGÉNEA Y EVOLUCIÓN TRANSFORMISTA EN LOS SERES MATERIALES.**—En todo ser material hay dos cosas: su materia y su naturaleza específica.

¹ D. THOMAS, *Summa theologica*, 2-2, q. 1, a. 7, y 3 *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 2.

Por eso, el crecimiento o evolución del ser material puede ser de dos maneras: 1.^a, crecimiento en materia, sin cambiar de naturaleza específica; 2.^a, crecimiento en materia, cambiando a la vez de naturaleza específica.

El primer crecimiento se llama evolución homogénea; el segundo, evolución transformista. La causa de llamarse transformista es porque el cambio de naturaleza lleva consigo el cambio de forma substancial y no solamente de materia.

Ejemplos claros de evolución material homogénea los tenemos en el pequeño arbusto, que crece y se convierte en frondoso árbol, o en el niño, que se desarrolla y se hace adulto. Hay aumento o evolución de materia, permaneciendo la misma naturaleza específica.

Ejemplos no menos claros de evolución transformista los tenemos en el simio que, según la teoría de Darwin, se convirtiese en hombre; en el barro que Dios transformó en el cuerpo de nuestro primer padre Adán; en el árbol al que el jardinero injerta una rama de diferente especie; en el ser vivo que muere. En todos estos ejemplos, el cambio no se limita a la materia, sino que se extiende también a la naturaleza específica o forma substancial.

El conservar, pues, o no conservar la misma naturaleza específica, es el distintivo entre la evolución homogénea y la evolución transformista en los seres materiales.

19. APLICACIÓN A LAS DOCTRINAS.—Así como en los seres materiales hay dos elementos, a saber: materia y naturaleza específica, así también hay en toda doctrina dos cosas: primera, las palabras o fórmulas; segunda, su sentido o significación. Lo que es la materia en los seres materiales, son las palabras o fórmulas en las doctrinas. Lo que es la naturaleza específica o forma substancial en los seres materiales, lo es en las doctrinas el sentido. De ahí el dicho corriente de que en las doctrinas las palabras son lo material y el sentido es lo formal.

Por lo tanto, el crecimiento o evolución en las doctrinas podrá ser también de dos maneras: 1.^a, crecimiento o evolución de fórmulas, pero permaneciendo el mismo sentido; 2.^a, no permaneciendo el mismo sentido.

En el primer caso, la evolución es homogénea. En el segundo, la evolución es transformista.

El conservar, pues, o no conservar el mismo sentido es el distintivo entre la evolución homogénea y la evolución transformista en las doctrinas.

De ahí viene la fórmula tradicional de la evolución homogénea del dogma católico dada por el Lirinense y consagrada por el Concilio Vaticano: "*Crescat igitur... sed "in eodem sensu"*". Desarrollo, sí, pero en el mismo sentido.

20. CUÁNDO PERMANECE EL MISMO SENTIDO.—El sentido de una doctrina a través de las diversas fórmulas permanece el mismo cuando el sentido de las fórmulas posteriores no viene de fuera, sino que estaba ya *implícitamente contenido* en las fórmulas anteriores. El sentido no permanece el mismo en el caso contrario, esto es, cuando el sentido de las fórmulas posteriores no estaba implícitamente contenido en las fórmulas anteriores, sino que es un sentido *contrario* o, al menos, *diverso* del que las fórmulas anteriores contenían.

Para entender claramente cuándo el sentido de una fórmula está o no implícitamente contenido en el sentido de otra, conviene distinguir bien, con Santo Tomás y San Buenaventura, tres clases de sentidos o de conceptos: a) conceptos explicativos; b) conceptos diversos; c) conceptos contrarios.

Se llaman conceptos *explicativos* aquellos que salen por completo los unos de los otros con sólo que nuestra inteligencia penetre bien *todo* su contenido.

Se llaman conceptos *diversos* aquellos que no salen ni pueden salir los unos de los otros, por mucho que se penetren, aunque tampoco se oponen o destruyen los unos a los otros.

Se llaman conceptos *contrarios* aquellos que no solamente no salen los unos de los otros, sino que se destruyen mutuamente, por ser incompatibles entre sí.

Ejemplos de conceptos *explicativos*, que los antiguos llamaban también con el nombre latino de conceptos *conformes* (*consonum*), los tenemos en los conceptos de inmutabilidad absoluta y eternidad o de espiritualidad e inmortalidad. Con sólo penetrar bien el concepto de inmutabilidad absoluta, sale el concepto de eternidad. Con sólo penetrar bien el concepto de espiritualidad, sale el de inmortalidad. No son sino aspectos parciales de un concepto total².

Ejemplos de conceptos *diversos* los tenemos en los conceptos de ciencia y de virtud, o cantidad y cualidad, o de color y sabor. Por mucho que se penetre el concepto de ciencia, jamás saldrá de él el concepto de virtud; ni del concepto

² Por la misma razón, aunque para algunos lectores no hubiesen sido tan claros. hubiéramos podido aducir, como ejemplos de conceptos *explicativos*, los conceptos de "hombre perfecto" y "hombre dotado de entendimiento y voluntad humanas"; o los conceptos de "Verdadero Hijo de Dios" y "consustancial con el Padre"; o de "Trinidad de personas divinas" y "Trinidad de relaciones opuestas y subsistentes"; o de "Espíritu Santo procedente del Padre" y "Espíritu Santo, procedente del Hijo"; o de "fundamento indefectible de la Iglesia" y "regla infalible de fe y costumbres"; o de "digna Madre de Dios" e "inmune de toda mancha de pecado", etc., etc. En todos estos ejemplos, como esperamos hacer ver en el transcurso de esta obra, los conceptos son mutuamente implícitos o explicativos, pues con sólo analizar o penetrar bien *todo* el contenido de uno de los conceptos se halla el otro.

de cantidad saldrá el de cualidad; ni del concepto de color saldrá el de sabor. Sin embargo, aunque esos conceptos no salgan unos de otros, y por eso no son explicativos, tampoco se oponen entre sí, y por eso no son aún contrarios, sino simplemente diversos.

Ejemplos de conceptos *contrarios* los tenemos en los conceptos de espiritual y material, o de necesario y contingente, o de blanco y negro. Estos conceptos no solamente no salen los unos de los otros, como tampoco salen los diversos, sino que se excluyen los unos a los otros en un mismo sujeto o en la misma fórmula doctrinal.

Todo esto, que por su importancia o por nuestra falta de concisión nos ha llevado bastantes párrafos en exponerlo, lo habían condensado Santo Tomás y San Buenaventura en muy pocas palabras. La cuestión que hoy día discutimos sobre si caben dogmas nuevos, los escolásticos la discutían bajo la rúbrica de si cabe *añadir* (*apponere*) algo al depósito revelado. He aquí la objeción y la respuesta:

“Contra: dicitur Apocalypsis, capite ultimo, 18: si quis apposuerit ad haec, apponet Deus super illum plagas.

Respondeo: est apponere duplex: vel aliquid quod est *contrarium* vel *diversum*, et hoc est erroneum: vel quod *continentur implicite, exponendo*, et hoc est laudabile³.

Est *additio* in qua additum est *contrarium*: et est in qua additum est *diversum*: et est in qua est *consonum*. Prima additio est erroris: secunda, praesumptionis: tertia, fidelis instructionis, quia quod *implicitum* est, *explicat*”⁴.

21. EVOLUCIÓN EXPLICATIVA Y EVOLUCIÓN SUBSTANCIAL.—Siempre, pues, que los conceptos de las fórmulas sucesivas no sean contrarios ni siquiera diversas, sino mutuamente implícitos (consona), la evolución es en el mismo sentido y, por tanto, homogénea. En el caso contrario, la evolución es transformista.

Cuando la evolución doctrinal es homogénea por estar las fórmulas implícitamente contenidas las unas en las otras, la llamaban los antiguos teólogos evolución *explicativa* (*quoad explicationem*); cuando es heterogénea o transformista por no estar implícitamente contenidas, la llamaban evolución *substancial* (*quoad substantiam*).

Por tanto, lo que distingue a la evolución homogénea o explicativa de la evolución transformista o substancial, cuando se trata de doctrinas, es la continencia o no continencia implícita del sentido de las fórmulas posteriores en el de las fórmulas primitivas o punto de partida.

³ D. THOMAS, 1 *Scnt.*, divisio textus Prologi cum eius expositione.

⁴ S. BONAVENTURA, 1 *Scnt.*, expositio in prologum.

SECCION II

TRES GRADOS DE EVOLUCIÓN DOCTRINAL

22. EVOLUCIÓN Y DISTINCIÓN.—Como ya hemos visto, evolución o progreso, en general, es lo mismo que incremento de algo que ya existía. No cabe incremento sin adquisición de algo nuevo. Ahora bien, como nada es nuevo sino en la medida que es *distinto* de lo que ya existía, síguese que, según los grados de distinción entre lo nuevo adquirido y lo antiguo que ya se poseía, serán los grados de evolución o progreso.

23. TRES GRADOS O CLASES DE DISTINCIÓN.—Toda distinción, o existe en el *objeto* mismo anteriormente a toda operación del sujeto, o es hecha por el *sujeto* sin que exista en el objeto. La primera se llama distinción objetiva o real; la segunda, distinción subjetiva o de razón.

A su vez, el sujeto puede hacer la distinción con fundamento en el objeto o sin fundamento en él. La primera se llama distinción de razón racionada, y la segunda, distinción de razón racionante.

De ahí los *tres* grados o especies de distinción que todo el mundo conoce: a) distinción *real* u *objetiva*; b) distinción *de razón racionada*, que también se llama distinción *virtual* o *conceptual*; c) distinción *de razón racionante*, que recibe también el nombre de distinción *lógica* o *nominal*.

La primera es distinción de *objetividad* real; la segunda es solamente distinción de *aspectos* o de *conceptos parciales* dentro de la misma y única objetividad; la tercera es pura distinción de *nombres* o de *fórmulas* no solamente dentro de la misma y única objetividad, sino también dentro del mismo y único concepto o aspecto de esa objetividad.

La primera es puramente *objetiva*, y completamente independiente del sujeto. La segunda es *subjetiva*, aunque con fundamento en el objeto. La tercera es también *subjetiva*, pero tan puramente *subjetiva*, que no tiene fundamento alguno en el objeto y es un puro producto del sujeto.⁵

⁵ "Distinctio igitur nihil est aliud quam carentia identitatis; ea enim dicuntur distincta, quae non sunt idem.

Dividitur in distinctionem *realem* et distinctionem *rationalis*. Distinctio realis est identitatis carentia quae datur a parte rei independenter ab intellectu. Distinctio rationalis est identitatis carentia sub conceptu tantum inter ea quae a parte rei non sunt distincta, sed unum et idem.

Distinctio *rationalis* est etiam duplex. Una *rationalis ratiocinantis*; altera *rationalis ratiocinatae*. Prima est quae fit sine fundamento in re, ut si distinguas inter Tullium et Ciceronem... Secunda est quae fit cum fundamento in re, ut si distinguas v. gr., inter iustitiam et misericordiam in Deo...

Huius ergo distinctionis (scilicet, *rationalis ratiocinatae*) duplex potest assignari fundamentum. Primum est *eminentia rei*... Secundum est *imperfectio intellectus*

La tercera distinción es una distinción *impropiamente dicha*, pues es puramente nominal, y nada nuevo nos enseña sobre el objeto. La segunda y la primera son distinciones *propias*, pues ambas nos suministran algún conocimiento nuevo. La segunda nos suministra nuevos aspectos o conceptos parciales del mismo objeto, y la primera una objetividad o realidad nueva.

Como ejemplo de distinción nominal señalaremos la que existe entre los conceptos de *hombre* y de *animal racional*. Como ejemplo de distinción virtual, los conceptos de *inmaterialidad* y de *intelectualidad*. Como ejemplo de distinción objetivo-real, los conceptos de *alma* y de *cuerpo*, o de *accidente* y de *inherencia actual en el sujeto*.

En la distinción *nominal*, los conceptos o los enunciados son, no sólo realmente, sino también lógicamente o formalmente *idénticos*. En la distinción *real*, los conceptos o los enunciados son, no sólo lógicamente o formalmente, sino también realmente *distintos*; en la distinción *virtual*, los conceptos o enunciados son lógicamente o formalmente *distintos*, pero real u objetivamente *idénticos*.

Dispense el lector que le hayamos entretenido en cosas tan elementales, pues de su recta inteligencia depende en gran parte la cuestión de la naturaleza, homogénea o transformista, de toda evolución.

24. TRES CLASES DE CONCLUSIONES Y DE RACIOCINIOS.—Habiendo, pues, tres clases de distinción, habrá también correlativamente tres clases de conclusiones, a saber: a) conclusiones nominales; b) conclusiones conceptuales; c) conclusiones objetivo-reales, según que entre la conclusión y

nostrí, qui cum has omnes perfectiones una simul attingere non possit, illas distinctis actibus, ac si forent distinctae, concipit: unde resultat distinctio in intellectu. Hæc distinctio quæ, dum spectatur in intellectu dicitur rationis ratiocinatae cum fundamento in re: dum spectatur in re, dicitur virtualis" (BILLUART, *De Deo*, t. 2, a. 3).

"Alia distinctio ex rebus exurgit, alia intentione fit mentis. Si quis ea distinguat quæ in se multa sunt, de distinctione reali agitur: si distinguat contemplando quæ in se distincta non sunt distinctio rationis dicitur... Duplex est distinctio rationis. Una est distinctio rationis cum fundamento in re... Altera est distinctio pure mentalis. Atque ex his intelligitur distinctionem rationis ratiocinatae, seu cum fundamento in re, conceptibus eiusdem rei inadequatis perfici: distinctionem vero rationis ratiocinantis, seu pure mentalem, fieri solum per quamdam repetitionem ad eundem conceptum adaequatum eiusdem rei... Distinctionem rationis ratiocinatae etiam metaphysicam vocant... Haud raro etiam virtuales, vocant, quatenus videlicet a parte rei actualis non est..." (PESCH, *Philosophia Lacensis*, "Lógica", l. 1, n. 98).

No hay, pues, tres distinciones fundamentales, sino dos; una del objeto, que es la real u objetiva; y otra del sujeto, que es la de razón o subjetiva. La distinción virtual, conceptual o de razón ratiocinada, no es un tercer miembro dividido *ex æquo* con los otros dos, sino un miembro o subdivisión de la distinción de razón o subjetiva. La distinción virtual es, pues, *formalmente subjetiva*, aunque con fundamento en el objeto

el principio de donde se deduce haya distinción nominal, distinción conceptual o distinción real.

Habrà, por lo tanto, también tres clases de raiocinios, a saber: a) raiocinios nominales; b) raiocinios conceptuales; c) raiocinios reales, según que sus conclusiones sean nominales, conceptuales o reales.

25. TRES CLASES DE VIRTUAL O MEDIATO. — Como lo mismo da virtual o mediato que conclusión, habrá también tres clases de virtual o mediato, correspondientes exactamente a las tres clases de conclusiones, a saber: a) virtual o mediato nominal; b) virtual o mediato conceptual; c) virtual o mediato objetivo-real.

26. TRES CLASES DE PROGRESO O DE EVOLUCIÓN.—Según esas tres clases de distinción, de raiocinio, de conclusión o de virtualidad, hay correlativamente tres clases de progreso o evolución, a saber:

1.^a Progreso o evolución *nominal*, cual es el paso de una proposición a otra nominalmente distinta, v. gr., el paso de "N. es hombre" a "N. es animal racional". Es progreso de *puras fórmulas*, sin progreso de concepto o aspecto alguno nuevo.

2.^a Progreso o evolución *conceptual*, cual es el paso de una proposición al de otra conceptualmente distinta, v. gr., el paso de "N. es espiritual" a "N. es inmortal". Es progreso, no solamente de fórmulas, sino también de conceptos o aspectos virtualmente distintos unos de otros, pero real y objetivamente idénticos entre sí.

3.^a Progreso o evolución *objetivo-real*, cual es el paso de una proposición a otra realmente distinta, v. gr., "N. es un accidente" a "N. tiene inherencia actual en su sujeto". Es progreso, no solamente de fórmulas, ni solamente de conceptos o aspectos, sino también de realidad objetiva, progreso de substancia u objetividad real.

El primer progreso es progreso *puramente subjetivo*, como es puramente subjetiva la distinción nominal en que se funda. El segundo es también *subjetivo*, pero fundado en el objeto, como lo es la distinción conceptual. El tercero es *puramente objetivo*, cual lo es la distinción real (23).

27. DISCURSO PROPIO E IMPROPIO.—De las tres clases de raiocinio de que hemos hablado (24), el primer raiocinio, en que entre la conclusión y el principio solamente hay distinción nominal, se llama y es raiocinio *impropio*. En cambio, el segundo, en que hay distinción conceptual, y el tercero, en que hay distinción real, se llaman y son discursos propios.

El discurso de distinción nominal se llama discurso im-

propio porque, aunque entre el principio y la conclusión haya diversidad de *nombres* o fórmulas, no hay sino *un concepto* o idea. Hay en él, por consiguiente, muchos actos *orales*, pero un solo acto *intelectual*. Por eso no hay verdadero discurso, pues el discurso requiere diversos actos intelectuales.

En cambio, tanto el discurso de distinción conceptual como el de distinción real son discursos propios, porque en ellos hay multiplicidad de realidades o al menos de conceptos; y nuestra inteligencia, al contrario de la de los ángeles, no puede con un solo acto abarcar diversas realidades ni aun siquiera diversos conceptos. En habiendo, pues, distinción, sea conceptual o sea real, entre la conclusión y el principio, el discurso es propio⁶.

28. OBSERVACIÓN.—Conviene, pues, distinguir bien no solamente entre discurso propio e impropio, sino también, y aun mucho más, entre los dos géneros de discurso propio. El que confunda el discurso propio conceptual con el discurso propio real, confunde el sujeto con el objeto y la evolución subjetiva con la objetiva; pues, como hemos visto, la distinción conceptual, aunque fundada en el objeto, es formalmente subjetiva, mientras que la distinción real es completamente objetiva. En cambio, tanto la distinción conceptual como la nominal o lógica son subjetivas, sin más diferencia que la de tener o no fundamento en el objeto.

Para la cuestión, pues, de saber si esta o la otra evolución de una doctrina es objetiva o subjetiva, es mucho más grave el confundir los dos géneros de discurso propio, en que uno es objetivo y el otro subjetivo, que el confundir el discurso propio conceptual con el impropio, que son ambos subjetivos. Y, sin embargo, mientras todos los autores modernos hablan de la distinción entre discurso propio e impro-

⁶ El *discurso*, como todo movimiento, supone siempre un *punto de partida*, que son los enunciados del dato primitivo. Ese discurso puede emplearse para cuatro fines: a) para averiguar el significado formal de los términos o palabras de que consta el dato primitivo: ésa es la hermenéutica y exégesis; b) para explicar o hacer más comprensible con analogías o comparaciones el significado de los enunciados primitivos, por tratarse de enunciados sobrenaturales o suprasensibles: ésa es la función *sapiencial* que tienen las ciencias supremas respecto a sus propios principios; c) para defenderlo contra los que lo niegan: ésa es la *apologética*, función también sapiencial; d) para *deducir nuevos enunciados*, distintos de los del punto de partida: esto, y sólo esto, es lo que constituye la *ciencia*, en cuanto ciencia. De este cuarto caso es del que se habla al tratar de evolución o progreso doctrinal: esos nuevos enunciados pueden ser: a) nominalmente distintos de los del punto de partida; b) conceptual o virtualmente distintos; c) real u objetivamente distintos. En el primer caso, el discurso es impropio; en los otros dos el discurso es propio. Cuando se trata, pues, en esta cuestión de discurso propio o impropio, no se trata del discurso puramente exegético, ni apologético, ni sapiencial, sino del discurso *científico* o *deductivo de nuevos enunciados*.

pio, apenas hay uno que hable de la distinción de esos dos discursos propios.

29. VIRTUALIDAD PROPIA E IMPROPIA.—Habiendo un raciocinio impropio y dos propios, hay correlativamente una virtualidad impropia, que es la virtualidad nominal y dos virtualidades propias, que son la virtualidad conceptual y la virtualidad real.

Lo mismo que hemos advertido sobre distinguir bien los dos raciocinios propios, el conceptual y el real, advertimos respecto a distinguir bien entre las dos virtualidades propias. Las razones son exactamente las mismas.

30. LA ESCALA DEL PROGRESO DOCTRINAL.—Con lo dicho es fácil formar una verdadera escala con que medir y clasificar los diferentes grados posibles de progreso o evolución en el orden intelectual o doctrinal. Esta escala consta de un punto de partida y de tres grados ascendentes y perfectamente delineados.

31. EL PUNTO DE PARTIDA lo constituyen aquellas verdades que nuestra inteligencia posee antes de comenzar a moverse (*discurrere*) o raciocinar. Las posee, pues, sin raciocinio alguno, propio ni impropio; esto es, por simple intuición en el orden natural o por simple revelación en el orden sobrenatural. Ese punto de partida en el orden natural son los primeros principios *per se notos* o intuitivos; en el orden sobrenatural, son los enunciados revelados tal cual salieron de la boca o pluma de los Apóstoles y escritores inspirados.

El punto de partida de todo progreso recibe los nombres de *inmediato-explicito*, o de *formal-explicito*, o de *explicito* a secas. Recibe esos nombres porque todavía no ha habido sobre él raciocinio alguno ni explicación alguna de la razón humana, sino simple inteligencia o simple revelación.

32. EL PRIMER GRADO de la escala lo constituyen todas las fórmulas nuevas que han salido de ese punto de partida, pero que solamente se distinguen de las primitivas con *distinción nominal*. Recibe los nombres de: a) *inmediato-implícito* o *formal-implícito*; b) *virtual-impropio* o *mediato-impropio*.

Se llama y es virtual o mediato impropio y, por lo tanto, propiamente inmediato o formal, porque todavía no hay distinción virtual, sino nominal; se llama implícito, y no explícito, porque ya ha intervenido alguna explicación de las fórmulas del punto de partida ⁷.

⁷ Si en el punto de partida hubiese alguna cosa verdaderamente implícita, pero con implícitud tan profunda que no bastasen las fuerzas de nuestra razón

A este primer grado pertenece todo lo contenido en el punto de partida de una de estas cuatro maneras: *a)* como definición en lo definido; *b)* como parte esencial en el todo; *c)* como particular en el universal incondicionado; *d)* como un correlativo en otro. Es evidente que para pasar de uno de los extremos al otro en cualquiera de esos cuatro casos basta simple explicación de términos o raciocinio impropio, pues cada uno de los extremos entra en la *definición* del otro.

33. EL SEGUNDO GRADO de la escala lo constituyen todas las fórmulas nuevas que hayan salido de las fórmulas primitivas del punto de partida, pero que ya se distinguen de ellas, no solamente con distinción nominal, sino *conceptual*. Recibe los nombres de: *a)* *virtual implícito* o *mediato implícito*; *b)* *virtual idéntico-real*.

Se llama virtual o mediato propiamente dicho, porque ya existe distinción conceptual o propia, y no solamente distinción nominal, que es distinción impropriamente dicha. Se llama implícito o inclusivo porque, aunque haya paso de concepto a concepto, se mantiene *dentro* de la misma y única objetividad del punto de partida. Se llama *idéntico-real* porque entre este grado y el punto de partida no hay todavía distinción real, sino conceptual o de aspectos dentro de la misma objetividad del punto de partida.

34. EL TERCER GRADO de la escala lo constituyen todas las fórmulas que hayan salido de las primitivas, pero que se distinguen de ellas no sólo con distinción nominal o con distinción conceptual, sino también con *distinción real*. Recibe los nombres de: *a)* *virtual no implícito* o *mediato no implícito*; *b)* *puramente virtual*, o *puramente mediato*, o *puramente conexivo* (*virtuale "tantum"*, *mediate "tantum"*, *conneixive "tantum"*).

Se llama virtual o mediato porque ya hay distinción propiamente dicha. Se llama no-implícito o no-inclusivo porque, distinguiéndose real u objetivamente del punto de partida, está fuera y no dentro de él, con lo cual la conclusión es una adición de objetividad sobre el punto de partida. Se llama, en fin, puramente virtual, o puramente mediato, o puramente conexivo, porque entre él y el punto de partida hay pura conexión, sin inclusión o implicitud.

35. OBSERVACIÓN.—Como ve el lector, los tres grados de esta escala están perfectamente caracterizados por los tres

para explicarla o desarrollarla, sería implícita *quoad se*, pero no implícita *quoad nos*. Tal es, por ejemplo, la implicitud con que la Trinidad de personas está contenida en la unidad divina. Tal implicitud, para ser explicada, exige revelación divina.

grados de distinción nominal, conceptual y real; y estos grados de distinción tienen la ventaja de no prestarse a confusión, pues todo el mundo los conoce y admite, dándoles el mismo sentido.

Es libre, pues, todo filósofo o teólogo en dar a esos *tres grados* de progreso los *nombres* que guste, con tal que no confunda el contenido o *significado* de un grado con el otro. El que confunda el primer grado con el segundo confundirá necesariamente la simple inteligencia con la razón en el orden natural, y, consecuentemente, la fe con la teología en el orden sobrenatural o revelado. El que confunda el segundo grado con el tercero confundirá el progreso subjetivo con el objetivo, pues la distinción conceptual es subjetiva y la real es objetiva, y, por lo tanto, confundirá la evolución homogénea o explicativa con la evolución transformista.

SECCION III

LA EVOLUCIÓN DOCTRINAL EN LAS CIENCIAS METAFÍSICAS Y MATEMÁTICAS Y EN LAS CIENCIAS FÍSICAS Y MORALES

36. DOS GRANDES GÉNEROS DE CIENCIAS.—Con esa escala de grados, tan claros y tan perfectamente deslindados, es ya fácil determinar a qué grado pertenece el progreso o evolución de cada una de las ciencias.

De las tres clases de raciocinio que constituyen los tres grados de la escala, el primero no da lugar a ciencia alguna propiamente dicha. Siendo raciocinio impropio o nominal, pertenece todavía a la simple inteligencia o intuición y no a la razón o ciencia.

En cambio, los otros dos grados, por ser raciocinio propio y virtualidad propia y conclusión propia y rigurosa, dan lugar a dos géneros de ciencias, que son: *a*) las ciencias metafísicas y matemáticas; *b*) las ciencias físicas y morales.

Estos dos géneros de ciencia son esencialmente diversos en tres cosas: *a*) en certeza; *b*) en procedimiento; *c*) en homogeneidad.

37. DIFERENCIA EN CERTEZA.—La certeza de las ciencias metafísicas o matemáticas es una certeza absoluta, incondicional, objetivamente infalible, que ni Dios mismo puede hacerla fallar. Si fallara en un solo caso una verdadera conclusión metafísica, fallaban por su base todos los fundamentos de la razón humana, porque fallaba la *esencia* misma de las cosas, objeto formal de nuestra razón y de toda inteligencia. Es más: fallaría el mismo Dios, pues las esencias de las cosas no se fundan en la libre voluntad divina, sino en la esencia misma de Dios.

Por eso, si alguna vez parece fallar una conclusión metafísica o matemática, es simplemente porque no es verdadera conclusión metafísica ni matemática o porque el raciocinio no estaba bien hecho. Conclusión verdaderamente metafísica o matemática y bien deducida, y sin embargo falsa, son cosas contradictorias.

Muy distinta, esencialmente distinta, es la certeza de las ciencias o conclusiones físicas. En las conclusiones físicas, la certeza no es absoluta, sino condicional o relativa: no se funda en la esencia de las cosas, sino en la regularidad de las leyes que rigen el universo: no depende de la esencia de Dios, sino de su libre voluntad. Por eso, toda conclusión física lleva implícita o sobreentendida la condición de *con tal que no fallen las leyes de la naturaleza*; y como esas leyes pueden fallar y fallan cuantas veces a Dios le plazca, llevan implícita la condición de *con tal que Dios no haya milagrosamente intervenido*.

Así, mientras las conclusiones metafísicas son absolutamente necesarias en todos los órdenes, lugares y tiempos, lo mismo en el orden sobrenatural que en el natural, las conclusiones físicas no son necesarias sino en el orden natural, pero pueden fallar, y fallan con frecuencia, en el orden sobrenatural.

Las conclusiones metafísicas de que todo ser contingente es ser creado, o de que todo ser espiritual es inmortal, o de que todo lo absolutamente inmutable es eterno, son tan necesarias en el orden revelado como en el orden natural, sin que haya caso alguno imaginable en que puedan fallar. En cambio, la conclusión física de que todo hombre tiene personalidad humana falla en Jesucristo. La conclusión física de que la mujer que es madre no es virgen falla en María Santísima. La conclusión física de que todo accidente tiene inherencia actual en su sujeto falla en la Eucaristía. La conclusión física de que todo fuego quema de hecho falló en el horno de Babilonia. Y esto que sucede a toda conclusión física siempre que a Dios le place, puede suceder en toda conclusión de las llamadas ciencias morales siempre que le plazca al libre albedrío humano.

38. DIFERENCIA EN CUANTO AL PROCEDIMIENTO.—Esta diferencia en cuanto a la certeza nace precisamente de la diferencia en cuanto al procedimiento, esto es, de la diferencia de *menores* que utilizan tales ciencias en sus raciocinios.

En las ciencias metafísicas y matemáticas, las menores son siempre menores esenciales o conceptuales, cuyo predicado está implícito en la esencia o análisis del sujeto. Las menores metafísicas son siempre o de la esencia del ser en cuanto ser (metafísica general), o de la esencia de tal

ser (metafísica particular), pero siempre de la esencia. De la misma manera, las menores matemáticas son siempre* de la esencia de la cantidad en general (matemáticas puras), o de la esencia de tal especie de cantidad (matemáticas aplicadas), pero siempre de la esencia. Así, el constar de acto y potencia o el exigir una causa es de la esencia del ser contingente; el ser inmortal es de la esencia del ser espiritual; el ser sus radios iguales es de esencia de la circunferencia.

En cambio, en las ciencias físicas o morales las menores no son esenciales, sino accidentales: su predicado no está nunca esencialmente implícito en el sujeto, sino que es siempre algo de fuera de la esencia del sujeto. El tener personalidad humana no es de la esencia del hombre; el no ser virgen no es de la esencia de la maternidad; el tener inherencia actual no es de la esencia del accidente; el quemar de hecho no es de la esencia del fuego; el amar o no amar a los hijos no es de la esencia de la madre.

39. DIFERENCIA EN CUANTO A LA HOMOGENEIDAD.—De la diferencia en cuanto al proceso nace la otra diferencia en cuanto a la homogeneidad de sus conclusiones o de su progreso. En las ciencias metafísicas o matemáticas, el progreso es homogéneo o de evolución analítica. En las ciencias físicas o morales, el progreso es heterogéneo o de adición extrínseca.

En efecto, siendo las menores metafísicas o matemáticas de la esencia o *de intellectu* de las mayores, las conclusiones no salen fuera de la objetividad del punto de partida, sino que son puramente diferentes aspectos que ya estaban incluidos o implícitos en él. La metafísica entera, en todas sus conclusiones, con tal que sean verdaderas y rigurosas conclusiones, no es sino un desarrollo analítico y homogéneo del punto de partida de la metafísica, que es la aprehensión intuitiva de la idea del ser en cuanto ser. Con esa sola aprehensión, y empleando siempre menores ya implícitas en ese punto de partida, el metafísico desarrolla toda su ciencia; y si tuviese desde el principio suficiente fuerza intelectual para penetrar bien todo lo que está implícito en el punto de partida, no necesitaría para nada de esas menores. En el punto mismo de partida vería intuitivamente, como lo ven los ángeles, todas esas conclusiones que, por debilidad de nuestra razón, no las vemos ahora sino mediante muchas menores, sucesivamente, por raciocinio. Esas menores, pues, no tienen por objeto *adicionar* algo que no estuviese ya implícito en el punto de partida, sino meramente el ayudar a nuestra débil razón a ir viendo por partes o por aspectos sucesivos lo mismo que ya estaba allí implícito desde el principio. El estrecho aparato foto-

gráfico de nuestra razón necesita tomar múltiples fotografías del objeto desde diferentes puntos de vista, por no poder abarcar en una sola fotografía o en un solo acto de visión toda la riqueza y fecundidad de caras o aspectos del punto de partida.

Lo contrario sucede en las pobres ciencias físicas o morales, ciencias de contextura no esencial, sino accidental; no analítica, sino sintética. Las menores físicas no están realmente implícitas en la objetividad o esencia de las mayores; están fuera, y no dentro, del punto de partida. En la esencia del hombre no está verdaderamente implícita la personalidad humana; en la esencia del accidente no está implícita su inherencia actual en el sujeto; en la esencia del fuego no está el que queme de hecho; en la esencia de la piedra no está el que caiga o deje de caer de hecho. Y como no se puede ver en una cosa lo que no está verdaderamente implícito en ella, Dios mismo no puede ver con certeza absoluta en la esencia sola de una cosa ninguna conclusión física o moral, ninguna propiedad actual o efecto contingente.

Por eso, y dicho sea entre paréntesis, Santo Tomás y su escuela exigen en Dios un acto de voluntad, un decreto libre añadido a su inteligencia para poder ver los futuros contingentes, esto es, todo lo que no es de la esencia de las cosas. Por ciencia de simple inteligencia, y sin necesidad de decreto alguno de su voluntad, ve Dios con certeza absoluta todo lo que es esencial: todas las conclusiones metafísicas o matemáticas. Si no tuviera más ciencia que la de simple inteligencia, jamás podría conocer con certeza absoluta una sola conclusión física o moral.

40. APLICACIÓN DE LA ESCALA.—Por lo tanto, el progreso o evolución hechos mediante menores metafísicas o matemáticas pertenece al segundo grado de la escala, esto es, al *virtual implícito*.

No pertenece al primer grado, llamado formal implícito o inmediato implícito, porque en ese primer grado no entra sino el raciocinio nominal o impropio, mientras que las ciencias metafísicas y matemáticas, cuando sus conclusiones son conceptualmente distintas de los principios, exigen para nuestra inteligencia raciocinio conceptual riguroso, y por eso no solamente son para nosotros verdaderas y propias ciencias, sino las más propias y rigurosas de las ciencias. No pertenece tampoco al tercer grado, llamado virtual no implícito o puramente conexivo, porque, aunque intervenga raciocinio propio y riguroso, es raciocinio analítico o de inclusión, no sintético o de sola conexión.

En cambio, el progreso o evolución hecho mediante me-

nores físicas pertenece al tercer grado de la escala, llamado virtual no implícito. No al primero, porque su raciocinio no es meramente nominal. Tampoco al segundo, porque su raciocinio no es de análisis o inclusión dentro de los conceptos o aspectos de una misma cosa, sino pura conexión o tránsito de una cosa a otra realmente distinta.

Todo esto lo había condensado Santo Tomás en muy pocas palabras. Objetándose a sí mismo que en toda verdadera ciencia debe de haber raciocinio propio o tránsito *de uno in aliud*, contesta: "*In omnibus "scientiis" servatur quantum ad hoc modus "rationis" quod procedatur "de uno in aliud secundum rationem", non autem quod procedatur "de una re in aliam": sed hoc est proprium naturalis scientiae.*"⁸

41. COROLARIO.—La frase, pues, de *menores de razón*, tan empleada en la cuestión del progreso dogmático, es ambigua, porque la palabra *razón* puede significar dos cosas: a) la *potencia*, que llamamos razón, y cuyo acto propio es el raciocinio; b) las *razones* o menores que esa potencia emplea al raciocinar en las diversas ciencias.

Aunque la potencia *razón* sea única, y por lo tanto la misma en toda clase de ciencias, sus *razones* o menores pueden ser múltiples y esencialmente diversas. Pueden ser menores de *razón metafísica* y pueden ser menores de *razón física*. Las primeras son menores ya implícitas en las mayores o puntos de partida del raciocinio, y no son sino instrumentos de que necesita nuestra razón para explicar o desarrollar, no para adicionar o modificar, la objetividad de la mayor. Las segundas no están implícitas en las mayores, y por eso adicionan, y no solamente explican, la objetividad del punto de partida.

SECCION IV

LA EVOLUCIÓN MEDIANTE EL RACIOCINIO O PASO DE LA ESENCIA A SUS PROPIEDADES

42. DEFINICIÓN TRADICIONAL DE LA CONCLUSIÓN.—La fórmula clásica con que la filosofía aristotélico-tomista define la conclusión científica propiamente dicha, y por lo tanto la propia y rigurosa conclusión teológica, es la siguiente: *Deductio proprietatis ex essentia seu effectus ex causa*.

De la verdadera o falsa inteligencia de esa definición depende, pues, la verdadera o falsa idea sobre la naturaleza de la evolución hecha por vía de conclusión científica o teológica.

⁸ *In Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 1, ad primam quaestionem, ad 3.

En esta sección estudiaremos la naturaleza del paso de la esencia a sus propiedades, y en el siguiente la naturaleza del paso de la causa a sus efectos.

43. TRES SENTIDOS DE LA PALABRA "ESENCIA".—La esencia de una cosa cualquiera puede tomarse en tres sentidos muy diferentes, a saber: a) esencia pura o en abstracto; b) esencia *íntegra* o en estado *connatural*; c) esencia completamente *perfecta*.

La esencia pura o en abstracto no implica sino los predicados *esenciales*. La esencia *íntegra* o *connatural* abarca, además, todos los predicados *connaturales* o partes *integrales* que la esencia exige tener según las leyes de la naturaleza. En fin, la esencia completamente perfecta comprende también todas las perfecciones accidentales de que tal esencia sea capaz.

Así, el que tenga los predicados esenciales de "animal" y "racional", o de "alma racional" y "cuerpo", ya tiene la esencia pura o verdadera de hombre, aunque le falte este o el otro miembro o potencia; por ejemplo, aunque sea cojo o manco, sordo o ciego. El que tenga no solamente los predicados esenciales, sino también todas las partes integrales, ya tiene la esencia *íntegra* o *connatural*, aunque le falten las perfecciones accidentales o adquisibles, por ejemplo, aunque le falte la ciencia o la virtud. El que tenga todas las perfecciones sin excepción, esto es, tanto las esenciales, como las *connaturales*, como las adquisibles, tiene la esencia completamente perfecta.

Suplicamos al lector que no olvide jamás esos tres estados de la esencia si no quiere embrollarse en la cuestión de la evolución del dogma. Esos tres sentidos de la esencia no solamente son distintos, sino que están perfectamente escalonados o graduados entre sí. El tercero *incluye* al segundo, y el segundo al primero. Por eso el primero está *implícito* en el segundo, y el segundo en el tercero, pero el tercero no está implícito en el segundo, ni el segundo en el primero.

Al revelarnos, pues, Dios que "N. es *hombre*", ha podido hacerlo en tres sentidos distintos, esto es, en el sentido de: a) hombre *esencial* o *verdadero*; b) hombre *íntegro* o *connatural*; c) hombre completamente *perfecto*. Como la revelación divina explícita es el punto de partida de toda conclusión o progreso según cada uno de esos tres sentidos, serán muy diferentes las conclusiones que puedan deducirse por vía implícita o en el mismo sentido; y muy diferente, por lo tanto, su homogeneidad o heterogeneidad con el punto de partida o dato revelado.

Lo mismo que hemos dicho de la palabra "hombre", hay

que decir de cualquier otro predicado contenido en la divina revelación.

44. DOS SENTIDOS DE LA PALABRA "PROPIEDAD".—Hay dos géneros de propiedades completamente distintos: a) propiedades *esenciales*, que también suelen llamarse *metafísicas*, "*aptitudinales*" o *radicales*; b) propiedades *accidentales*, que también reciben los nombres de *físicas*, *actuales* o *formales*.

Las primeras son realmente idénticas con la esencia, y ni por virtud divina puede la esencia existir sin ellas. Las segundas son realmente distintas de la esencia, y sin ellas puede salvarse en absoluto la esencia de una cosa.

Estos dos géneros de propiedades son fáciles de distinguir. Una cosa es, por ejemplo, la inherencia aptitudinal del accidente en su sujeto, la cual existe aun en los accidentes eucarísticos, y otra la inherencia actual. Una cosa es la capacidad radical de ver, que existe aun en el ciego y no en la piedra, y otra la capacidad actual, de que carece tanto el ciego como la piedra. Una cosa es la risibilidad radical, que se conserva aun en el que tiene paralizados todos los músculos faciales, y otra la risibilidad actual. Una cosa es la pecabilidad radical, que la posee toda pura criatura, y otra la pecabilidad actual, que no la poseyó la Santísima Virgen. Una cosa es la capacidad radical de morir, que existía aun en el estado de la inocencia, y existe en Elías y Enoch, y otra la muerte de hecho. Una cosa es la exigencia de quemar, que existía en el fuego mismo del horno de Babilonia, y otra el quemar de hecho.

Y así podrían ponerse infinitos ejemplos. En la distinción precisamente entre las propiedades radicales o metafísicas y las actuales o físicas se funda la posibilidad del milagro o del orden sobrenatural *quoqd efficientiam*. Dios no puede suspender las propiedades metafísicas, pues son esenciales; pero puede suspender las propiedades físicas, por ser accidentales⁹.

⁹ "Observandum est autem, *duplicem* distingui proprietatem: aliam *physicam* et realem, aliam *logicam* et *attributivam*. Proprietas *physica* et *realis* est *accidens reale consequens* essentiam; ut calor summus consequitur ignem... Proprietas *logica* seu *attributalis* est quaedam *notio, per rationem solum distincta ab essentia*, et ipsam ex solo modo intelligendi consequens: sic infinitudo dicitur proprietatis *essentiae* divinae, mortalitas dicitur proprietatis *viventis corporei*, non habere contraria dicitur proprietatis *substantiae*, etc.; non quod ista sint aliquid distinctum a rebus quarum dicuntur proprietates, sed quia sunt quaedam *notiones secundariae*, quas intellectus noster distinguit ab *essentia*, et ipsi attribuit veluti *appendices eius*" (GORDON, *Logica Maior*, l. p., d. 1, q. 2, a. 7). "Homini *essentialiter* convenit risibilitas *radicalis*: *formalis* vero (seu *physica*) *accidentaliter*" (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus, de virtutibus*, d. 17, a. 3, n. 14).

"Non apparet implicatio manifesta quod *propriae* passiones, quae sunt *realiter* distinctae a *subiecto*, *divinitus* separentur ab illo, sicut *quantitas* quae est *propria* *passio* *corporis* separatur a *subiecto*... Et sic *propositiones* in quibus *affirman-*

45. SEIS TIPOS DE RACIOCINIO O PASO DE LA ESENCIA A LA PROPIEDAD.—Teniendo, pues, la palabra *esencia* tres sentidos diferentes y la palabra propiedad dos, caben seis ($3 \times 2 = 6$) combinaciones: tres de combinar los tres sentidos de la esencia con el primer sentido de la propiedad y otros tres de combinar esos mismos tres sentidos de la esencia con el segundo sentido de la propiedad.

Así, si tomamos como tipo de esencia la esencia del hombre (hombre esencial o verdadero—hombre connatural o íntegro—hombre perfecto) y por tipo de propiedad la risibilidad (risibilidad radical—risibilidad actual), resultan los seis tipos siguientes de raciocinio entre la esencia y la propiedad:

Tipo primero: raciocinio de la esencia pura a la propiedad radical; v. gr.: N. es hombre (hombre *verdadero*): luego es radicalmente risible.

Tipo segundo: raciocinio de la esencia connatural o íntegra a la propiedad radical; v. gr.: N. es hombre (hombre *íntegro*): luego es radicalmente risible.

Tipo tercero: raciocinio de la esencia completamente perfecta a la propiedad radical; v. gr.: N. es hombre (hombre *perfecto*): luego es radicalmente risible.

Tipo cuarto: raciocinio de la esencia pura a la propiedad actual; v. gr.: N. es hombre (hombre *verdadero*): luego es actualmente risible.

Tipo quinto: raciocinio de la esencia íntegra a la propiedad actual; v. gr.: N. es hombre (hombre *íntegro*): luego tiene risibilidad actual.

Tipo sexto: raciocinio de la esencia perfecta a la propiedad actual; v. gr.: N. es hombre (hombre *perfecto*): luego tiene risibilidad actual.

Es evidente que no caben más tipos de raciocinio de la esencia de la propiedad que esos seis, y que cualquier otro tipo se reduce a uno de ellos.

46. APLICACIÓN DE LA ESCALA.—De esos raciocinios, los seis son verdadero paso de la esencia a la propiedad, y, por lo tanto, los seis son raciocinios propios. Ninguno, pues, de ellos pertenece al primer grado de la escala.

Todos ellos, excepto el cuarto, son raciocinios de inclusión o implicitud. Pertencen, por lo tanto, al segundo grado de la escala, o sea al virtual implícito. De los tres pri-

non propriae passionem possunt falsificari quoad actualem convenientiam, licet non quoad radicalem et quoad debitum" (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus*, p. 3, q. 2, a. 2).

"Licet inherencia aptitudinalis sit de essentia accidentis, inherencia tamen actualis est eius propria passio utpote ipsum naturaliter et necessario concomitans, si suae naturae relinquatur, et tamen per divinam potentiam fit accidens sine subiecto in Sacramento altaris" (FERRARIENSIS, *In 4 Contra Gentes*, c. 65).

meros, la cosa es evidente, pues se trata de propiedades esenciales *incluidas* en la esencia misma. Del quinto y sexto no es menos evidente, pues aunque las propiedades actuales o perfecciones accidentales no estén incluidas en el concepto de la esencia pura, lo están en el concepto de integridad o perfección de la esencia. *Ad hoc quod aliquid sit "perfectum" necesse est quod et formam (essentiam) habeat, et ea quae praeexistunt, et quae consequuntur (proprietaes) ad ipsam*¹⁰.

En cambio, el cuarto tipo es evidentemente raciocinio de distinción real ó conexión accidental. Corresponde, por lo tanto, al tercer grado de la escala. Es el raciocinio propio de las ciencias físicas.

En realidad, todos esos seis tipos de raciocinio se reducen a dos: a) raciocinio de distinción real o de pura conexión sin implicitud, y ése es el cuarto; b) raciocinio de identidad real o verdadera implicitud, y éstos son los otros cinco.

47. LOS ATRIBUTOS EN DIOS.—Lo que en otros seres se llaman *propiedades*, y que los antiguos denominaban también *pasiones*, reciben en Dios el nombre de *atributos*. Ahora bien: entre la esencia divina y sus atributos o entre los diferentes atributos divinos la distinción no es real, sino conceptual. Por lo tanto, en el tratado *De Deo* no cabe el cuarto tipo de raciocinio. Todo el progreso, pues, de la esencia divina a sus atributos o de un atributo a otro pertenece al segundo grado de la escala, o virtual implícito.

48. RELACIONES ESENCIALES Y ACCIDENTALES.—Cuanto se ha dicho del paso o progreso de la esencia a sus propiedades se aplica por igual al paso o progreso de la esencia a las *relaciones* que esa esencia o punto de partida tenga con otras cosas, pues lo mismo da para el caso *propiedades que relaciones*. "*Passiones*" *etiam dicuntur quaecumque de alio praedicari possunt, sive sint negationes sive "habitudines"* (relaciones) *ad alias res. Et talia multa de Deo probari possunt et ex principiis naturaliter notis et ex principiis fidei*¹¹.

El paso, pues, del punto de partida a alguna de sus relaciones esenciales o aptitudinales, pertenece al segundo grado de la escala, o virtual implícito. El paso a sus relaciones accidentales o actuales pertenece al tercer grado, o virtual puramente conexivo.

CONFIRMACIÓN.—Entre los muchos textos que podríamos añadir en confirmación de lo que venimos diciendo, elegiremos los tres siguientes:

¹⁰ D. THOMAS, *Sum. Theol.*, p. 1, q. 5, a. 5.

¹¹ In *Boetium, De Trinitate*, q. 2, a. 2, ad. 3.

“Quando ergo hoc per quod constituitur *ratio naturae*, per quod ipsa natura intelligitur, habet *ordinem et dependentiam ad aliud*, tunc constat quod natura illa *sine illo intelligi nequit*: sive sit coniuncta coniunctione illa qua pars coniungitur toti... sive etiam sit coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae... sive etiam secundum rem separata, sicut pater *non potest intelligi* sine intellectu filii, quamvis illae *relationes* inveniantur in diversis rebus”¹².

“Illa enim *inclusio* dicitur identica et *essentialis*, quando aliqua sic se habent, quod unum *includit* aliud *essentialiter*, et e converso, *ut patet in divinis*, ubi divina essentia *includit essentialiter* quodlibet attributum, et e contra quodlibet attributum *includit* ipsam essentiam divinam; vel quando aliqua duo in aliquo tertio *essentialiter* conveniunt, *ut passiones et affectiones in ipso ente*”¹³.

“Existen, por el contrario, *relaciones*, no accidentales sino *esenciales*, que están *implicadas* en una esencia determinada o en una de sus facultades. Y *el concepto que expresa esta esencia expresa al mismo tiempo las relaciones que ella contiene*. Así, el *ser* designa lo que dice relación a la existencia, y esta relación está incluida en la *naturalidad* misma de lo que existe... Lo que decimos del ser en general y de sus propiedades podemos decirlo también de *todas las perfecciones absolutas* análogas que el sentido común atribuye a *Dios*, como la Inteligencia, la Sabiduría, la Providencia, la Voluntad libre, el Amor, la Misericordia, la Justicia”¹⁴.

49. COROLARIO.—La definición, pues, de *deductio proprietatis ex essentia*, que suele darse comúnmente de la conclusión teológica, lo mismo que su ejemplo clásico de *Cristo es hombre, luego es risible*, son ambiguos y admiten dos sentidos radicalmente diversos.

Si por *hombre* se entiende la esencia pura de hombre y por *risible* la risibilidad actual, entonces tal conclusión es del tipo cuarto, y no es conclusión implícita, sino puramente conexiva, y pertenece al tercer grado de la escala.

Pero si por risible se entiende la risibilidad radical (tipos primero, segundo y tercero); o aunque se entienda la actual, si por hombre se entiende hombre íntegro o perfecto (tipos quinto y sexto), la conclusión está implícita en el principio y pertenece al segundo grado de la escala.

Para entender, pues, la verdadera mente de un teólogo,

¹² D. THOMAS, *In Boetium De Trinitate*, q. 5, a. 3.

¹³ MAGISTER AQUARIUS, O. P., *Formalitates iuxta doctrinam Angelici Doctoris* (Neapoli 1605), c. 1, p. 7.

¹⁴ GARRIGOU-LAGRANGE: *Dieu, son existence et sa nature* (Paris 1915), pp. 542-545, n. 56.

no basta el fijarse en si usa o no esa definición y ese ejemplo, sino que hay que fijarse principalmente en cuál de esos dos sentidos los usa.

SECCION V

LA EVOLUCIÓN MEDIANTE EL RACIOCINIO O PASO DE LA CAUSA A SUS EFECTOS

50. DOS GÉNEROS DE CAUSAS.—Hay dos géneros de causas esencialmente distintas, a saber: a) causas realmente idénticas con sus efectos y que sólo se distinguen de ellos conceptualmente; b) causas realmente distintas de sus efectos.

Ejemplos de las primeras los tenemos en la inmutabilidad absoluta respecto a la eternidad, o en la inmaterialidad respecto a la cognoscibilidad, o en la espiritualidad respecto a la inmortalidad. La inmutabilidad absoluta se llama y es causa de la eternidad, porque ésta *se sigue* de aquélla, y aquélla es la *razón de ser* de ésta. Y, sin embargo, no son realmente distintas, sino dos aspectos de una misma cosa. Lo mismo sucede en los otros dos ejemplos puestos y en infinitos que podrían ponerse.

Ejemplos de las segundas los tenemos en el fuego respecto del efecto de quemar, o en la gravedad de la piedra respecto a su efecto de caer, o en el débito o causa del pecado original respecto al hecho de contraer la culpa. Entre el fuego y la quemadura, o entre la gravedad de la piedra y su caída, o entre el débito y la culpa original, no solamente hay causalidad virtual o razón de ser, sino distinción real.

El primer género de causas se llaman causas *metafísicas*, o *virtuales*, o *in cognoscendo*; el segundo, causas *físicas*, o *reales*, o *in essendo*.

En las primeras, la causa contiene en sí realmente no sólo la virtud de producir el efecto, sino el efecto mismo. Así, en la inmutabilidad absoluta está realmente contenida la eternidad y no solamente la virtud de producirla. Si nosotros distinguimos entre inmutabilidad y eternidad, o entre inmaterialidad y cognoscibilidad, o entre espiritualidad e inmortalidad, es una distinción no real u objetiva, sino *nuestra* o subjetiva, pues es solamente distinción de conceptos o aspectos, aunque con fundamento en el objeto mismo.

En las segundas, la causa contiene realmente la virtud de producir el efecto, pero no contiene el efecto mismo. El fuego contiene la virtud de quemar, pero no el acto mismo de quemar, que es cosa realmente distinta y hasta separable de él en absoluto. Es distinción no subjetiva o nuestra, sino objetiva o del objeto en sí.

51. APLICACIÓN DE LA ESCALA.—El progreso o ratiocinio de la causa virtual o metafísica a sus efectos pertenece evidentemente al segundo grado de la escala, o virtual implícito. No pertenece al primero, porque su distinción no es solamente nominal, sino conceptual. No al tercero, porque entre la causa metafísica y sus efectos no hay distinción real u objetiva, sino subjetiva o de aspectos.

En cambio, el progreso o paso de la causa física o real a sus efectos pertenece claramente al tercer grado de la escala por la razón contraria. Es virtual puramente conexivo, sin inclusión o implicitud objetiva.

52. COROLARIO PRIMERO.—De la definición *deductio effectus ex causa* hay que decir exactamente lo mismo que dijimos (49) de la definición *deductio proprietatis ex essentia*. Es una definición ambigua. Si en esa definición se entiende por causa la causa metafísica o virtual o *in cognoscendo*, tal conclusión estaba objetivamente ya implícita en el punto de partida. Si por causa se entiende la causa física o real o *in essendo*, la conclusión no es implícita, sino puramente conexiva. La razón de esto es porque la causa física contiene la *virtud* de producir el efecto, pero no contiene el *efecto* mismo. En cambio, la causa metafísica contiene el efecto mismo y no solamente la virtud de causarlo.

53. TEXTOS CONFIRMATIVOS.—Aunque lo dicho nos parece bastante claro, vamos a citar algunos textos en confirmación de ello, sobre todo, para que se penetre bien la distinción entre la causa física y la causa metafísica.

Oigamos al Ferrariense:

“Ad huius evidentiam considerandum est quod *duplitter* loqui possumus, de demonstratione a priori (seu *per causam*): *Uno modo*, de ea cuius medium est *vere et realiter causa* inhaerentiae passionis ad subiectum de quo demonstratur. *Alio modo*, de ea cuius medium *non est vere et realiter causa*, sed est tantum *medium secundum rationem*... Dicitur ergo primo: quod de *Deo* (ciencias *teológicas*) nullo modo potest esse demonstratio primo modo accepta, cum in *Deo nihil sit vere causatum*... Dicitur secundo, quod utique neque *entis* neque *generum generalissimorum* (ciencias *metafísicas*) est demonstratio isto modo, propter eandem rationem. Dicitur tertio, quod non sequitur *methaphysicam* et *mathematicam* non esse *scientias*, quia licet per *primum* genus demonstrationis *non possit* aliquid de ente et generalissimis generibus demonstrari, *potest* tamen de ipsis aliquid demonstrari *per secundum modum*”¹⁵.

¹⁵ In *Summa contra Gentes*, l. 1, c. 25, n. 13: “Opera D. Thomae”, ed. Leonina, t. 13, p. 80-81.

Oigamos a Juan de Santo Tomás y al cardenal Cayetano:

“Respondetur non requiri (ad demonstrationem) quod semper procedat ex causa quae *fírmaliter* sit *causa* et *physice*, sed sufficit quod *virtualiter* et *methaphysice*, ita quod unum se habeat ut *ratio alterius*, etsi non sit causans ipsum, sicut inmutabilitas est ratio aeternitatis et perfectio bonitatis”¹⁶. “Unde sermone *formali* loquendo, non incompacte dicitur inmutabilitatem esse *causam* aeternitatis, et immaterialitatem immortalitatis, et sic de aliis”¹⁷.

¹⁶ *Cursus Philos.*, “Logica”, p. 2, q. 25, a. 1, ed. Vivès, t. 1, p. 683.

¹⁷ CAIETANUS. *In 1 Post. Anal.*, c. 2 (Lugduni 1572), p. 283.

CAPITULO II

La evolución del dogma y la virtualidad implícita del dato revelado

54. **DIVISIÓN.**—Una vez visto en qué consiste la evolución intelectual en general y los diferentes grados de virtualidad que pueden contribuir a la evolución, pasemos a ver las diferentes virtualidades del depósito revelado por Dios a los Apóstoles y por éstos entregado a la Iglesia, y cuál de esas virtualidades es o no susceptible de verdadera evolución dogmática.

Para ello examinaremos siete cosas:

I. El punto de partida de la evolución, tanto dogmática como teológica.

II. El origen de la confusión moderna sobre la verdadera virtualidad revelada.

III. Clasificación de las diferentes teorías católicas sobre esta materia.

IV. La virtualidad físico-conexiva no es verdadera virtualidad revelada ni teológica.

V. Que la virtualidad verdaderamente teológica es la virtualidad implícita o metafísico-inclusiva.

VI. Que la virtualidad metafísico-inclusiva es realmente homogénea con el dato revelado y objetivamente revelada.

VII. Dos concepciones opuestas sobre la naturaleza de la sagrada teología o virtualidad revelada.

SECCION I

EL VERDADERO PUNTO DE PARTIDA DE TODA EVOLUCIÓN DOGMÁTICA O TEOLÓGICA

55. **FÓRMULAS REVELADAS Y SENTIDO REVELADO.**—En la divina revelación hay que distinguir bien dos elementos: a) las fórmulas reveladas, sean fórmulas verbales o fórmulas imaginarias; b) el sentido revelado de dichas fórmulas. A estas

dos cosas las llama Santo Tomás con los nombres de: *a)* *acceptio rei*; *b)* *iudicium de acceptis*.

Pues bien: el sentido revelado, y no puramente las fórmulas, es lo formal en la divina revelación. Si Dios se hubiese limitado a revelarnos fórmulas nuevas, pero sin revelarnos su sentido, eso no sería verdadera revelación, sino mera visión, y tal visión sería inútil para la fe divina como hubiesen sido inútiles los sueños divinos de Faraón o la visión divina del *Manet, Thecel, Phares*, de Baltasar, si Dios mismo no hubiese explicado luego, por medio de José y de Daniel, su sentido divino.

Para que haya verdadera revelación y no mera visión no hace falta que el profeta o autor inspirado comprenda *todo* el sentido que Dios intenta decir con tales fórmulas, y que en ellas está verdaderamente encerrado. Tampoco hace falta que el profeta o apóstol, al promulgar de palabra o por escrito la revelación recibida, exprese en términos explícitos *todo* el sentido que él está viendo con luz divina en las fórmulas divinas. Ni mucho menos hace falta que sus oyentes abarquen desde el primer momento *todo* el sentido que las fórmulas del profeta o apóstol realmente encierran.

Pero sí es indispensable, para que haya verdadera revelación y verdadera fe divina, el que Dios haya dado *algún* sentido explícito a las fórmulas reveladas; es también indispensable que el profeta o apóstol haya entendido explícitamente *algo*, al menos, de ese sentido divino; es, en fin, indispensable que los oyentes del profeta o apóstol, que en nuestro caso es la Iglesia primitiva, hayan comprendido desde el primer momento *algún* sentido, pero sentido *explícito*, de las fórmulas apostólicas. Sin inteligencia alguna de sentido, ni el que recibe las fórmulas de Dios sería verdadero profeta, sino visionario o soñador, ni el que las recibiese luego del profeta o apóstol podía hacer acto alguno de fe divina. El sentido divino, y no las fórmulas, es, pues, lo formal de la revelación y de la fe. La recepción de fórmulas divinas sin recepción divina de sentido alguno explícito o el progreso en meras fórmulas sin progreso alguno de sentido no merecen propiamente el nombre ni de revelación divina ni de progreso dogmático.

Oigamos a Santo Tomás:

¶ "Prophetia (seu divina revelatio) est quaedam supernaturalis *cognitio*. Ad cognitionem autem duo requiruntur, scilicet *acceptio* (fórmulas) et *iudicium* (sentido) de *acceptis*. Quandoque igitur *cognitio* est supernaturalis secundum *acceptio* nem tantum: quandoque secundum *iudicium* tantum: quandoque secundum *utrumque*. Si autem sit *secundum acceptio* nem tantum (revelación de fórmulas sin revelación de sentido) non dicetur ex hoc aliquis *Propheta*: sicut Pharao

non est dicendus Propheta, qui supernaturaliter accepit futurae fertilitatis et sterilitatis indicium sub boum et spicarum figura. Si vero habeat supernaturale iudicium (sentido), vel simul iudicium et acceptionem (sentido y fórmulas), ex hoc dicitur propheta”¹.

“Nisi enim ad similitudines sensibilis in imaginatione formatas *intelligendas* adsit lumen intellectuale, ille cui similitudines huiusmodi ostenduntur, non dicitur propheta, sed potius *somniator*. Aliquando dicitur propheta, sed tamen *impropre* et valde remote”².

“Notandum quod differentia est inter *visionem* et *revelationem*: nam revelatio includit visionem, sed non e converso. Aliquando enim videntur aliqua quorum *intellectus* et *significatio* est occulta videnti, et tunc est *visio solum*; sicut fuit visio Pharaonis et Nabuchodonosoris. Sed quando cum visione habetur *significatio* et *intellectus* eorum quae videntur, *tunc est revelatio*. Unde quantum ad Pharaonem et Nabuchodonosorem visio de spicis et statua fuit solum visio: sed quantum ad Ioseph et Danielelem qui *significationem* visorum habuerunt, fuit revelatio”³.

“Fides non potest exire in actum, nisi aliquid *determinate* et *expresse* credendo”⁴.

“Non enim homo assentiret credendo aliquibus propositis, nisi ea *aliqua* *intelligeret*”⁵.

Por eso ha dicho muy bien el cardenal Billot: “Non in materiali possessione *litterae* mortuae consistit acceptio revelatae veritatis, sed in assecutione *sensus* et *intellectus* sententiarum”⁶.

El punto, pues, de partida del progreso dogmático tiene que ser un *sentido explícitamente revelado*. Sin algún sentido explícito, no cabe nada implícito ni virtual, ni, por lo tanto, progreso alguno ni evolución.

56. EL SENTIDO DE LAS FÓRMULAS EN LA MENTE DIVINA.—Como acabamos de ver, el sentido divino de las fórmulas reveladas es lo esencial en la revelación y en la fe. Pero ese sentido puede considerarse en tres etapas distintas antes de llegar a nosotros, a saber: *a*) en la mente divina, que lo concibió y reveló a los Apóstoles; *b*) en la mente de los Apóstoles, que lo recibieron de Dios y lo comunicaron a la Iglesia primitiva; *c*) en la mente de la Iglesia primitiva, que lo recibió de los Apóstoles y nos lo ha transmitido a nosotros.

¹ D. THOMAS, *De Veritate*, q. 12, a. 7.

² D. THOMAS, *In 1 ad Corinth.*, c. 14, lect. 1.

³ *In 2 ad Corinth.*, c. 12, lect. 1.

⁴ 3 *Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 3.

⁵ 2-2, q. 8, a. 2, ad. 2.

⁶ *De Ecclesia Christi*, q. 10, th. 16, ed. 3.^a (Romae), p. 356.

El sentido de las fórmulas no estaba en la mente divina parte explícito y parte implícito, parte inmediato y parte mediato, parte formal y parte virtual, parte revelado y parte revelable. Allá, por el contrario, todo el sentido estaba y está explicitísimo, conteniendo en estado formal, inmediato, actual, toda la implicitud y virtualidad de que tales fórmulas son capaces. Si al discutir, pues, si cabe progreso de sentido en el dogma, tomásemos como punto de partida o de comparación el sentido que ese dogma tiene en la mente divina, para compararlo con el sentido que tiene en nosotros, claro está que no ha habido progreso, sino más bien disminución o retroceso. Nosotros, por mucho que desenvolvamos las fórmulas dogmáticas, siempre conoceremos de ellas mucho menos sentido que el que ellas encierran y que en ellas ve Dios. Cuando, pues, los teólogos afirman que el dogma progresa en sentido, es evidente que no es progreso, si tomamos como término de comparación la mente divina. Por lo tanto, el punto de partida para apreciar si ha habido o no aumento de sentido o evolución dogmática no es el sentido tal cual está en la mente divina. Respecto a ese punto de partida no cabe aumento.

57. EL SENTIDO DE LAS FÓRMULAS EN LA MENTE DE LOS APÓSTOLES.—De la mente de los Apóstoles hay que decir algo semejante a lo que hemos dicho de la mente divina, no precisamente por haber recibido la revelación inmediatamente de Dios, pues también la recibieron inmediatamente de Dios los profetas y hagiógrafos, sino por haberla recibido como cabezas o jefes de la Iglesia del Nuevo Testamento, en quienes se consumó y cerró la *plenitud* de la revelación divina sobre la tierra.

Cuando se trata de simples profetas o autores inspirados, no es absolutamente necesario que conozcan explícitamente todo el sentido implícito de las fórmulas que Dios les revela o inspira. Según Santo Tomás, aun los verdaderos profetas no conocen todo lo que el Espíritu Santo intenta significar con las visiones, dichos o hechos que les revela, y no hay repugnancia alguna en decir que nosotros conocemos hoy el sentido de las profecías y revelaciones del Antiguo Testamento mucho más explícita y más plenamente que los profetas mismos, a causa de la mayor explicación divina o dogmática que de esas profecías y revelaciones nos han dado Jesucristo, los Apóstoles y su Iglesia ⁷.

⁷ "Sciendum tamen est quod quia mens prophetarum est instrumentum deficiens, ut dictum est, etiam veri prophetarum non omnia cognoscunt quae in eorum visis aut verbis aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit" (D. THOMAS, 2-2, q. 173, a. 4). No se opone en nada a esta doctrina de Santo Tomás lo que León XIII enuncia en su enciclica *Providentissimus*, donde, definiendo la inspiración, dice: "Supernaturali virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus

Pero los Apóstoles fueron mucho más que simples profetas o que simples hagiógrafos. Como maestros supremos de la revelación plena y definitiva y como fundamentos de la Iglesia hasta el fin de los siglos, la teología tradicional reconoce en los Apóstoles el *privilegio* especial de haber recibido por luz infusa un conocimiento *explícito* de la revelación divina mayor que el que los teólogos todos o la Iglesia entera tienen o tendrán hasta la consumación de los siglos.

Por lo tanto, todos los dogmas ya definidos por la Iglesia y cuantos en lo futuro se definan estaban en la mente de los Apóstoles, no de una manera mediata o virtual o implícita, sino de una manera inmediata, formal, explícita. Su modo de conocer el depósito revelado no era, como en nosotros, mediante conceptos parciales y *humanos*, los cuales contienen implícita y virtualmente mucho más sentido de lo que expresan, y exigen trabajo y tiempo para ir desarrollando o explicando sucesivamente lo que contienen, sino que era por luz *divina* o infusa, la cual es una simple inteligencia sobrenatural, que actualiza e ilumina de un golpe toda la implicitud o virtualidad.

Si se toma, pues, como término de comparación el sentido del depósito revelado, tal como estaba en la mente de los Apóstoles, para compararlo con el sentido que nosotros conocemos, entonces hay que decir una cosa semejante a la que dijimos al hablar de la mente divina, esto es, que no ha habido progreso, sino más bien disminución o retroceso. Nosotros conocemos y conoceremos sobre el depósito revelado menos sentido y menos explícito que el que conocían los Apóstoles. Cuando hablamos, pues, de progreso dogmático, no se entiende de progreso sobre los Apóstoles. Por lo tan-

adstitit, ut ea omnia eaque sola quae ipse iuberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere. vellent, et apte infallibiliter veritate exprimerent; secus non ipse esset auctor S. Scripturae (DENZINGER, ed. 10, n. 1.952).

VACANT da a entender que en el anterior texto de León XIII se enseña que los profetas conocieron, como lo conocieron los Apóstoles, *todo* el sentido divino intentado por el Espíritu Santo: "Suivant divers théologiens, il n'aurait pas été nécessaire que les prophètes inspirés comprissent la portée de certaines prophéties qu'ils écrivaient; ils auraient pu n'en point saisir tout le sens; les siècles future devaient seuls en bien entendre la signification. *Ce sentiment n'est pas adopté par l'encyclique "Providentissimus"*. Elle dit que tout écrivain inspiré conceit exactement *toutes* les affirmations que Dieu lui fait formuler. *Ut ea omnia... recte mente conciperent*" (VACANT, *Constitutions du Concile du Vatican*, v. 1 n. 461, p. 469). Pero es evidente que entender el sentido (recte mente concipere) de una cosa es muy diferente de entender *todo* su sentido. León XIII sólo dice que los autores inspirados entendieron el *sentido* de *todas* las cosas que Dios les inspiró, y esto ya lo había dicho antes Santo Tomás; pero no dice que entendieran *todo* su *sentido*. La cuestión, de todos modos, no tiene importancia para el objeto que en este artículo tratamos; pues los que nos interesan son los *Apóstoles*, y respectó a cuánto sentido entendieron los Apóstoles, todos los teólogos convienen con Santo Tomás en que entendieron cuantos dogmas pueda definir la Iglesia.

to, el punto de partida o dato primitivo para apreciar si hay o no progreso dogmático no puede ser la mente apostólica⁸.

58. EL SENTIDO DE LAS FÓRMULAS EN LA IGLESIA PRIMITIVA.— Muy distinto es lo que debe decirse de las fórmulas reveladas, tal cual existió en la Iglesia primitiva. Los Apóstoles comunicaron a la Iglesia, en fórmulas escritas u orales, todo aquello que Dios les había revelado a ellos para ser comunicado. Pero sobre esas fórmulas reveladas no dieron los Apóstoles a la Iglesia toda la explicación o sentido explícito que ellos comprendían, y que en dichas fórmulas estaba real y verdaderamente implicado. La dió, en cambio, el magisterio dogmático permanente, el cual no es sino una prolongación perpetua del magisterio divino apostólico, para ir explicando o desarrollando más y más la implicitud del depósito, según lo exigiesen las herejías, las disputas o las necesidades de cada época.

La Iglesia primitiva recibió, pues, de los Apóstoles el depósito íntegro de la Sagrada Escritura y Tradición divina, sin que haya que esperar y sin que quepa ya nueva revela-

⁸ "Non est expectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia Spiritus Sancti habeatur quam hactenus fuerit et maxime ab Apostolis qui primitivus Spiritus Sancti acceperunt. id est, et tempore prius et caeteris abundantius" (D. THOMAS, 2-2, q. 106, a. 4). "Quandoque ad ostendam suam virtutem infundit (Deus) homini illos habitus qui naturali virtute possunt causari, sicut Apostolis dedit scripturam Scripturarum et omnium linguarum quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte" (1-2, q. 51, a. 4).—"Apostoli plenius mysteria gratiae cognoverunt" (2-2, q. 1, a. 7, ad 4).—"Error in fide est asserere quod post Apostolorum tempora Doctores Ecclesiae vel etiam ipsa Ecclesia plura credat de pertinentibus ad fidem aut explicatius quam Apostoli et Sacri Scriptores Evangelicae Doctrinae crediderint" (BÁÑEZ, 2-2, q. 1, a. 7). Esto se entiende, como advierte el mismo Santo. Tomás, del conocimiento de toda doctrina de fe o costumbres, no del conocimiento de los hechos o futuros contingentes, como qué Concilios o Papas había de haber en la Iglesia. "Docuit autem Spiritus Sanctus Apostolos omnem veritatem de his quae pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et de agendis: non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus" (1-2, q. 106, a. 4). "Denique, propter id quod de Apostolis tangitur possumus distinguere duplicem ordinem propositionum, quae successu temporis explicite creduntur: quaedam enim pertinent veluti ad substantiam mysteriorum, ut in mysterio Incarnationis, quod Christus habuerit duas voluntates; et in mysterio Eucharistiae, quod substantia panis post consecrationem non maneat, et similes; et de huiusmodi credendum est fuisse cognitae ab Apostolis non tantum implicite, sed explicite, quia optime intelligebant Scripturas, et mysteria omnia quae ad traditionem fidei pertinebant. Aliae vero sunt propositiones contingentes, quae tempore Apostolorum nondum evenerant, ut quod iste sit Pontifex, quod hoc sit verum Concilium et similes; et has non oportuit cognosci ab Apostolis explicite, sed tantum in universali, quia non erat necessarium illis cognoscere omnia futura" (SUÁREZ, *De fide*, d. 2, s. 6, n. 18).

Esas cosas contingentes que los Apóstoles no conocieron, es lo que llamamos hechos dogmáticos, los cuales, no estando contenidos en el depósito revelado sino de una manera condicional, como veremos a su tiempo (256), no se ven en el depósito hasta que la condición se verifica, esto es, hasta que se realiza el hecho, v. gr., la elección de tal Papa, la celebración de tal Concilio, la escritura de tal libro de Jansenio.

ción. Pero no recibió de los Apóstoles la luz infusa que éstos tenían de Dios para abarcar de un solo golpe todo el sentido divino que en las fórmulas reveladas está verdaderamente incluido, aunque no formalmente expresado. Por eso, tales fórmulas apostólicas, aunque de origen revelado y divino, están expresadas en lenguaje puramente humano, y las fórmulas humanas nunca llegan a expresar toda la virtualidad y sentido que implícitamente contienen, mucho más cuando se trata de expresar con ellas las sublimes y fecundas realidades divinas. Semejan tales fórmulas semillas preñadas de vida o, mejor, árboles rebosantes de savia, que no esperan más que ambiente propicio para ir desarrollando en ramas, flores y frutos la misma virtualidad y vida que estaba ya en ellos verdaderamente contenida.

El verdadero punto, pues, de partida del progreso dogmático son las fórmulas apostólicas tal cual salieron de la pluma o labios de los Apóstoles. Por lo tanto, cuando se trata de si ha habido progreso o evolución dogmática, o de si ese progreso ha sido solamente de lo formal-implícito a lo formal-explicito, o ha sido también de lo virtual-implícito a lo formal, es una desorientación el fijarse en cómo esos dogmas estaban en la mente divina o en la mente apostólica. Respecto a la mente divina o a la mente apostólica, no tiene sentido alguno la cuestión de formales y virtuales, de mediatos e inmediatos, de implícitos y explícitos. Allá todo era no sólo formal e inmediato, sino también explícito, y, por lo tanto, carece de sentido la cuestión de progreso o evolución.

En lo que hay que fijarse es en cómo estaban no en la mente de Dios ni en la mente de los Apóstoles, sino en la mente de la Iglesia primitiva: esto es, en si en todos nuestros actuales dogmas estaban ya contenidos formalmente o sólo lo estaban virtualmente en las fórmulas escritas u orales de los Apóstoles, dando a esas fórmulas no el sentido precisamente que la inteligencia sobrenaturalmente iluminada de los Apóstoles veía explícitamente en ellas, sino el sentido que tales fórmulas de suyo expresan, entendidas tal como las entendió la Iglesia primitiva.

59. PLANTEO DEL PROBLEMA DE LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA.—

Como acabamos de ver, el punto de partida de todo progreso dogmático son las fórmulas reveladas que los Apóstoles entregaron a la Iglesia primitiva. En esas fórmulas, como en toda fórmula de contextura humana, hay una parte de sentido formalmente contenido y otra parte de sentido virtualmente implicado.

Todos los teólogos católicos convienen en que no solamente son reveladas las fórmulas, sino, también es revelado, y, por lo tanto, es definible de fe divina, su contenido inme-

diato o formal. Pero ¿es también revelado y, por lo tanto, definible de fe divina su contenido mediato o virtual? Si no lo es no cabe verdadera evolución dogmática, pues no hay evolución sin virtualidad ni evolución dogmática sin virtualidad verdaderamente revelada. Si lo es, cabe evolución dogmática: evolución, por ser de virtualidad; evolución dogmática, por ser de virtualidad revelada.

Como se ve, todo el problema de la evolución dogmática depende de la existencia o no existencia de verdadera *virtualidad revelada*. Para resolverlo hace falta, ante todo, que los teólogos estén unánimes sobre qué se entiende por *virtualidad revelada*. Pero ¿están unánimes los teólogos en eso? Eso es lo que vamos a examinar.

SECCION II

ORIGEN HISTÓRICO DE LA CONFUSIÓN MODERNA SOBRE LA VERDADERA VIRTUALIDAD REVELADA

60. UNIDAD DE FÓRMULAS Y DIVERSIDAD DE SENTIDO.—Como dijimos en otra parte (3), la doctrina católica abarca cuatro grados: *a*) dato revelado; *b*) dogmas de fe; *c*) verdades infalibles; *d*) conclusiones teológicas.

Como se trata de determinar la naturaleza de cada uno de esos cuatro grados, todos los teólogos convienen en estas cuatro fórmulas o criterios: *a*) en la doctrina católica hay verdades reveladas formal o inmediatamente y verdades reveladas virtual o mediatamente; *b*) las verdades formal o inmediatamente reveladas constituyen el objeto propio o *per se* de la *fe divina*; *c*) las verdades virtual o mediatamente reveladas constituyen el objeto propio o *per se* de la *teología*; *d*) la *infalibilidad* de la Iglesia tiene por objeto primario a las verdades formal o inmediatamente reveladas, y por objeto secundario, a las verdades virtual o mediatamente reveladas.

Para evitar repeticiones inútiles de nombres sinónimos, advertimos de una vez para siempre que, en esta materia, formal es lo mismo que inmediato, y virtual, lo mismo que mediato ⁹.

⁹ Nos parece casi excusado el advertir que siempre que en la teología o en los documentos eclesiásticos se habla de *revelación* divina, sea inmediata o sea mediata, se entiende siempre la revelación *sobrenatural*, y no el conocimiento natural que adquirimos mediante la vista o el estudio de las criaturas, que suele a veces impropriamente llamarse también *revelación*, o revelación *mediata*, pero que es completamente *natural*. De estas dos revelaciones, natural y sobrenatural, habla Alberto Magno en el siguiente texto:

"Duo sunt modi revelationis: unus quidem modus est per lumen generale (naturale) nobis inditum; et hoc modo revelatum est philosophis... Aliud lumen est ad supermundana (supernaturalia) contuenda, et est elevatum super nos. Et hoc

Sobre esas cuatro *fórmulas* o criterios que expresan la naturaleza de los objetos de la *fe divina*, de la *sagrada teología* y de la *infallibilidad de la Iglesia*, hay unanimidad completa entre los teólogos, tanto antiguos como modernos. Pero poco importa la unanimidad en las *fórmulas* si hay divergencia en el *sentido*.

En efecto, como habrá notado el lector, tanto la fe divina como la teología y como la infalibilidad están definidas en esas fórmulas en función de dos objetos: de lo revelado formal y de lo revelado virtual. Según, pues, cómo se distinguen o se identifiquen entre sí lo revelado inmediato y formal y lo revelado mediato o virtual, se distinguirán o identificarán entre sí la fe, la teología y la infalibilidad. La menor variación en la naturaleza o extensión de esos objetos llevará consigo necesariamente la misma variación en sus hábitos respectivos. Bajo fórmulas idénticas podrá cada autor decir o entender cosas distintas con sólo tener idea distinta del significado de esos dos nombres, de *inmediato o formal y mediato o virtual*.

Así, pues, cuando se trate de saber qué opina tal autor sobre la naturaleza o extensión de la fe divina, de la teología o de la infalibilidad, de nada sirve el fijarse en si dicho autor emplea esas fórmulas, sino que es preciso fijarse en qué sentido toma los nombres de revelado formal o inmediato y de revelado virtual o mediato, que forman el fondo de las cuatro fórmulas. De eso depende todo.

Pues bien: en esta sección nos proponemos nosotros hacer ver que, desde Suárez acá, la generalidad de los teólogos dan a los nombres de revelado inmediato o formal y revelado mediato o virtual un sentido completamente diferente del que les dió y entiende la teología tradicional, y en especial Santo Tomás: que, teniendo una idea diferente de esos dos objetos, tienen también, consecuentemente, una concepción diversa sobre la naturaleza y extensión de la fe divina y de la sagrada teología; que por haber modificado el sentido de esos dos objetos, han modificado el sentido verdadero de las fórmulas, con lo cual sucede el fenómeno curioso de que bajo

lumine revelata est haec scientia (la Sagrada Teología). Primum reluctet in per se notis (primeros principios de razón natural); secundum autem *in fidei articulis*" (ALBERTO MAGNO, *Summa Theolog.*, p. 1.^a, tract. 1, q. 4. ad 3). De la comparación de la revelación sobrenatural, que suele llamarse inmediata, con la revelación natural, que suele apellidarse revelación impropia o mediata, habla Santo Tomás cuando dice: "Non enim accipit (theologia) principia sua *ab aliis scientiis*, sed *immediate a Deo* per revelationem" (D. THOMAS, p. 1, q. 1, a. 5. ad 2). "Per cognitionem, non a creaturis sumptam, sed *immediate ex divino lumine inspiratam*" (D. THOMAS, *In 1 Sent.*, prolog., q. 1, a. 1). Este *immediate*, pues, contrapuesto al orden o revelación *natural* que se llama *mediata*, nada tiene que ver con el significado de *inmediato* o *mediato* dentro de la revelación *sobrenatural*, que es de la que aquí se habla.

fórmulas idénticas hay autores que entienden cosas radicalmente distintas, mientras otros, usando fórmulas distintas, entienden exactamente lo mismo; que, en fin, de esa variación introducida por Suárez en el sentido de los nombres de formal o inmediato y de virtual o mediato procede esa persuasión de muchos de que no cabe verdadera evolución dogmática por vía de virtualidad o conclusión teológica, y esa dificultad desesperante que encuentran ciertos teólogos y apologistas para concordar las enseñanzas de la teología corriente con los hechos evidentes de la historia de los dogmas.

Para hacerlo ver con toda la claridad posible expondremos brevemente cuatro puntos: *a)* la doctrina de Santo Tomás sobre qué se entiende por revelado propiamente virtual o mediato; *b)* la innovación de Suárez; *c)* las consecuencias de esa innovación; *d)* la raíz de la confusión moderna en esta cuestión.

I.—LO REVELADO VIRTUAL SEGÚN SANTO TOMÁS

61. LO VIRTUAL O MEDIATO Y LO FORMAL O INMEDIATO EN NUESTRO CONOCIMIENTO NATURAL.—Para comprender bien qué entiende Santo Tomás por inmediato o formal y por mediato o virtual, hace falta comprender bien la diferencia entre simple inteligencia y razón o entre intuición y discurso.

En efecto, nuestra facultad de conocimiento intelectual, aunque sea una sola potencia, abarca, a diferencia de la de Dios y la de los ángeles, dos funciones o maneras distintas de conocer. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, les da dos nombres distintos: *a)*, *simple inteligencia*, que en latín se llama *intellectus*; *b)*, *razonamiento* o discurso, en latín *ratio*.

Por la primera de esas dos funciones de nuestra única y sola potencia intelectual conocemos por un solo y simple acto de intuición, inmediatamente, sin discurso propiamente dicho. Por la segunda, conocemos por actos sucesivos, mediatamente, discurrendo.

El hecho de necesitar o no necesitar discurso propiamente dicho marca la línea divisoria entre la simple inteligencia y la razón, entre la intuición y la ciencia, entre lo inmediato o formal y mediato o virtual.

Cuando sea cognoscible por nosotros sin verdadero discurso, es simple inteligencia, es intuición, es inmediato o formal. Cuando no podamos conocer sino mediante discurso propiamente dicho, es para nosotros, no simple inteligencia, sino ciencia; no inmediato o formal, sino mediato o virtual.

Por lo tanto, cuando nuestra inteligencia ve la verdad o falsedad de una proposición con sólo oírla o con simple exposición de términos, sin emplear idea alguna nueva, el co-

nocimiento es inmediato o formal, de simple inteligencia. En ese caso no hay paso o tránsito (discursus) de un concepto a otro concepto, sino percepción instantánea de la relación entre el predicado y el sujeto o, a lo más, paso del nombre a la idea, no de una idea a otra. Así, por ejemplo, para asentir a la proposición de que *el todo es mayor que la parte*, basta oír la proposición o, a lo más, definir o explicar el simple significado de los términos *todo* y *parte*, sin intervención de otro concepto alguno.

De donde se deduce el corolario siguiente, de suma importancia en la doctrina tomista, a saber: "Para que una proposición sea para nosotros inmediata o formal, y no mediata o virtual, se requieren y bastan dos cosas: a) que para conocer su verdad o falsedad no necesitemos raciocinio alguno; b) que, si necesitamos raciocinio, sea raciocinio impropriadamente dicho, esto es, raciocinio ordenado solamente a averiguar el significado formal de los términos.

Esencialmente distinta es la otra función de nuestro conocimiento intelectual, llamada *raciocinio* o *ciencia*. Muchas veces, para percibir la verdad o falsedad de una proposición, no nos basta conocer o averiguar el significado formal de los dos términos, esto es, del predicado y del sujeto, sino que necesitamos la intervención de un término o concepto nuevo, la intervención de un tercer término, virtualmente distinto de los dos primitivos. Mediante ese concepto nuevo, con el que comparamos los conceptos del sujeto y predicado, y solamente *mediante* él, podemos conocer la verdad o falsedad de dicha proposición, en *virtud* del principio de todo razonamiento que dice: *quae sunt eadem "uni tertio", sunt eadem "inter se"*.

Esta segunda manera de conocer es la que se llama, en la lengua de Santo Tomás, *mediata* o *virtual*, porque la verdad o falsedad de la proposición no se ve *en sí* misma, sino *mediante* o en *virtud* de otro concepto. La función de nuestra razón, que conoce de esa manera, se llama *raciocinio* o *ciencia*; las verdades así conocidas se llaman *virtuales* o *mediatas*, y el discurso así empleado se llama *discurso propio*, ora el término nuevo sea solamente *conceptualmente* distinto, sin ser *realmente* distinto, como sucede, por ejemplo, en las ciencias matemáticas; ora sea *realmente* distinto, como sucede en las ciencias físicas.

62. COROLARIOS.—De donde se deducen también estos dos corolarios, no menos fundamentales en la doctrina de Santo Tomás, a saber: a) para que una conclusión o verdad sea para nosotros virtual o mediata y no inmediata o formal, basta el que no podamos conocerla sin razonamiento propiadamente dicho; b) para que haya razonamiento propiadamente

dicho no se requiere que la nueva fórmula o conclusión deducida sea realmente distinta, sino que basta que sea virtual o conceptualmente distinta.

El lector nos dispensará el que nos hayamos extendido en explicar cosa tan obvia y que ya habíamos indicado en otra parte (24-27), pues se trata de un punto fundamentalísimo para todo el que quiera entender la doctrina de Santo Tomás sobre la naturaleza y distinción de la fe divina y de la teología y penetrar bien cómo cabe evolución dogmática sin aumento de objetividad real¹⁰.

63. LO VIRTUAL O MEDIATO Y LO FORMAL O INMEDIATO EN NUESTRO CONOCIMIENTO SOBRENATURAL.—Como se han entre sí las ideas de *simple inteligencia* y *razón* en el *orden natural*, de la misma manera exactamente se han las ideas de *fe divina* y *teología* en el *orden sobrenatural* o revelado. La razón de esto es que la *revelación* es, en el orden sobrenatural, lo que la *evidencia* intrínseca es en el orden natural.

El punto de partida en el orden natural son los primeros

¹⁰ "Inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdam motum et discursum intellectuales operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti inspicerent tamquam notas conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in Angelis, quia statim in illis quae primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quaecumque in eis cognosci possunt. Et ideo Angeli dicuntur *intellectuales*, quia etiam apud nos ea quae statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur; unde *intellectus* dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, *racionales* vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis" (S. THOMAS, 1, q. 58, a. 3). "Intelligere enim importat simplicem acceptionem alicuius rei, unde intelligi dicuntur principia quae sine collatione, per seipsa, cognoscuntur. Ratiocinari proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius" (S. THOMAS, 1. c., q. 83, a. 4). "Distinguntur isti habitus (scilicet, intellectus et scientia) secundum quod intellectus inspicit verum per se notum: scientia vero inspicit verum per aliud notum" (1-2, q. 75, a. 2). "Assentit intellectus alicui dupliciter: uno modo, quia ad hoc movetur ab objecto quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiiis, quorum est intellectus: vel per aliud cognitum, sicut patet in conclusionibus, quarum est scientia" (2-2, q. 1, a. 4). "Intelligens sine aliqua collatione determinatur ad unum...; sciens vero ex ipsa collatione principiorum ad conclusiones assentit" (De Veritate, q. 14, a. 1). "Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designat...; ratio vero discursum quemdam designat quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit" (1. c., q. 15, a. 1). "Propositiones immediatae, id est, quae non per aliquod medium demonstrantur, sed per seipsas sunt manifestae. Quae quidem immediatae dicuntur, inquantum carent medio demonstrante" (Poster. Analyt., 1. 1. lect. 3). *Mediata*, id est, habens medium per quod demonstretur praedicatum de subiecto" (1. c., lect. 4). "Immediatae, quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum infallibiliter apparet et haec est dispositio intelligentis principia, quae statim cognoscuntur notis terminis...; mediate vero, quando cognitibus definitionibus, intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis virtute primorum principiorum: et ista est dispositio scientiis, sicut in conclusionibus demonstrativis est" (De Veritate, q. 14, a. 1). "In omnibus scientiis servatur quantum ad hoc modus rationis quod procedatur de uno in aliud secundum rationem: non autem quod procedatur de una re in aliam: sed hoc est proprium naturalis scientiae" (In Boetium De Trinitate, q. 6, a. 1, ad 3).

principios de razón conocidos por pura evidencia intuitiva, inmediatamente, sin discurso propiamente dicho. Igualmente, en el orden sobrenatural, el punto de partida son los primeros principios de la fe o proposiciones que componen el dato primitivo o revelado, conocidos por simple revelación, inmediatamente, sin discurso alguno (31).

Todo lo que en los primeros principios de razón vea nuestra inteligencia sin discurso alguno o con discurso impropia-mente dicho, cual es todo discurso ordenado a conocer el significado de los términos, es inmediato o formal, no mediato o virtual. De la misma manera, todo lo que en el dato revelado encuentre nuestra inteligencia sin discurso alguno o con discurso impropia-mente dicho es revelado inmediato o formal, no mediato ni virtual.

Todo lo que en orden natural no pueda verlo nuestra inteligencia sin raciocinio propio o sin intervención de un concepto nuevo, es para nosotros ciencia o razón, no simple inteligencia o intuición. De la misma manera, todo lo que en el dato revelado o premisa revelada no podamos verlo nosotros sin raciocinio propio o sin intervención de otro concepto nuevo, es para nosotros teología o ciencia teológica, no simple inteligencia o fe divina.

Como se ve, toda la doctrina de Santo Tomás sobre la distinción entre fe y teología o entre revelado inmediato o formal y mediato o virtual, en el orden sobrenatural, está perfectamente basada sobre la distinción entre la simple inteligencia y la razón o entre lo inmediato o formal y mediato o virtual en el orden natural¹¹.

El paralelismo no puede ser más completo. La *evidencia* intrínseca es el motivo formal, tanto del *intellectus* como del *ratio*, en el orden natural; la *revelación* es el motivo formal,

¹¹ "Ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina quae per naturalem rationem habetur" (2-2, q. 1. a. 7). "Ita se habet lumen superadditum ad ea quae nobis supernaturaliter innotescunt sicut se habet lumen naturale ad ea quae primordialiter cognoscimus" (ibid..., q. 8, a. 1, ad 2). "Sicut habitus principiorum primorum non acquiritur per alias scientias (seu per ratiocinium) sed habetur a natura, sed acquiritur habitus conclusionum a primis principiis deductarum: ita etiam in hac doctrina non acquiritur (per scientiam aut ratiocinium) habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum, sed acquiritur habitus eorum quae ex eis deducuntur" (1 Sent., prol., q. 1. a. 3, sol. 2). "Et sicut Deus, ex hoc ipso quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, id est, simpliciter intuitu, non discurrendo: ita nos ex his quae fide capimus. Primae Veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones. Unde prima ipsa quae fide tenemus, sunt nobis quasi principia, in hac scientia, et alia quasi conclusiones" (In Boetium De Trinitate, prooem. q. 2, a. 2). "Cognitio fidei maxime pertinet ad intellectum; non enim rationis investigatione eam accepimus, sed simplici acceptione intellectus ei assentimus (l. c., q. 2, a. 2, ad tertiam quaestionem, ad 3). "Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem" (1, q. 1. a. 5, ad 2). "Ipsi Veritati divinae fides ininitur tamquam medio" (2-2, q. 1, a. 1).

tanto de la fe como de la teología, en el sobrenatural. La evidencia natural se divide en evidencia *in se* y evidencia *in alio*; la primera es evidencia inmediata o formal; la segunda, evidencia mediata o virtual; la primera, es el motivo formal de la simple inteligencia o intuición; la segunda, el motivo formal de la ciencia o razón. De la misma manera, la revelación sobrenatural se divide en revelación *in se* y revelación *in alio*; la primera es la revelación inmediata o formal; la segunda, la revelación mediata o virtual; la primera es el motivo formal de la fe; la segunda, el motivo formal de la ciencia teológica.

Santo Tomás no tiene dos filosofías o dos nomenclaturas, una para el orden natural y otra para el sobrenatural, sino que la misma filosofía y la misma nomenclatura que usa en el orden natural para la simple inteligencia y razón y para la evidencia inmediata o formal y mediata o virtual, que son los dos hábitos cognoscitivos y sus dos objetos específicos en el orden natural, esa misma nomenclatura, y en el mismo sentido, la aplica a la fe divina y a la sagrada teología, y a la revelación inmediata o formal y mediata o virtual, que son también los dos hábitos cognoscitivos y sus dos objetos específicos en el orden sobrenatural.

64. COROLARIOS.—De donde se deducen igualmente otros dos corolarios paralelos, no menos fundamentales en la doctrina de Santo Tomás, y que no debe olvidarlos el que no quiera enredarse en estas cuestiones, y son: *a)* es para nosotros revelación *virtual* o mediata, y no formal o inmediata, toda verdad que no podamos deducirla del dato revelado o premisa revelada sino mediante *raciocinio propio*; *b)* es para nosotros raciocinio propio, y, por lo tanto, revelación *virtual* o mediata, todo raciocinio en que la nueva fórmula o conclusión deducida expresen un *concepto distinto*, aunque no expresen una realidad distinta del dato revelado o de la premisa revelada de donde se deducen (27).

Todo lo dicho hasta aquí es el abecé de la doctrina de Santo Tomás, como lo sabe todo tomista; si alguno, sin embargo, desea todavía un estudio más amplio sobre la diferencia entre lo revelado inmediato y mediato, lo encontrará más adelante en la sección cuarta del capítulo tercero de esta obra, núms. 157-169, donde examinaremos las relaciones entre la autoridad de la Iglesia y la revelación mediata o virtual.

II.—LA INNOVACIÓN DE SUÁREZ SOBRE EL VIRTUAL REVELADO

65. La sección undécima de la disputa tercera del tratado *De Fide*, de Suárez, forma época en la historia de la teología. El título de esa sección es: "Utrum revelatio *virtua-*

lis seu mediata sufficiat ad obiectum formale fidei". A este título de tanta importancia para la cuestión de la evolución del dogma, añadió Suárez este otro subtítulo: "Ubi de *distinctione formali* inter obiecta *fidei* et *theologiae*" ¹².

66. IMPORTANCIA DE LA CUESTIÓN.—El subtítulo de la cuestión nos indica bien claramente que Suárez ha visto bien toda la importancia de lo que intentaba tratar, y que de la naturaleza de lo revelado virtual o mediato dependía por completo la distinción o la identificación formal entre fe divina y teología.

Comienza Suárez advirtiendo, y con razón, que la cuestión propuesta en el título equivale casi a ésta: "An propositio elicitae per discursum ex duobus principiis fidei, vel ex una praemissa de fide et altera naturali, sit credenda de fide" ¹³. Bajo esta rúbrica, al parecer sin trascendencia, y que muchos manuales la despachan en cuatro palabras, cual si se tratase de alguna cuestión anticuada, se oculta todo el moderno problema de la homogeneidad o transformismo del dogma católico.

Esa cuestión, traducida en términos modernos, es exactamente la siguiente: Cuando en el transcurso de los siglos, la divina revelación (*praemissa* de fe) entra en contacto o combinación con eso que llamamos civilizaciones o filosofías humanas (premisa de razón), el resultado (*conclusio*) de ese contacto, ¿es el romper o transformar el evangelio primitivo o solamente el desarrollarlo homogéneamente? ¿Ese resultado, que los antiguos designan con el nombre de conclusión, tiene el mismo valor que el evangelio, pues eso significa ser *de fe*, o tiene solamente valor humano, pues eso quiere decir no ser de fe, sino pura conclusión teológica?

Hacemos estas observaciones, que para teólogos de verdadera cepa serán vulgares, porque no faltan teólogos superficiales que no parecen entender de la nomenclatura escolástica sino la corteza, y que, al tratar de la evolución del dogma, dicen tan tranquilamente que los antiguos poco o nada trataron de esta cuestión. Apenas hay cuestión moderna relacionada con el dogma que no trataran, y muy a fondo, los antiguos maestros de la escolástica, y a ellos debe acudir el teólogo si quiere encontrar principios verdaderamente fundamentales para resolverla. Pero volvamos a Suárez.

67. SUBDIVISIÓN EN DOS CUESTIONES.—Suárez, siguiendo en esto la tradición tomista, subdividió la cuestión propuesta en otras dos: primera, si esa conclusión, deducida de una

¹² *Opera omnia*, ed. Vivès, t. 12. p. 95.

¹³ *L. c.*, n. 1.

premisa de fe y otra de razón, es de fe *antes* de la definición de la Iglesia; segunda, si es de fe *después* de la definición. La primera cuestión la trata desde el número 2 al número 11, y la segunda en los números 11 y 12.

68. UNANIMIDAD RESPECTO A LA SEGUNDA CUESTIÓN.—Respecto a si la conclusión teológica es de fe divina *después* de la definición de la Iglesia, Suárez hace notar que la respuesta afirmativa es unánime en los teólogos, hasta tal punto que, entre todos los grandes teólogos que le han precedido, no hay sino uno que haya dicho lo contrario, y ése es Molina.

69. ESPÍRITU TRADICIONAL DE SUÁREZ.—A diferencia de su predecesor Molina, de su contemporáneo Vázquez o de su sucesor Ripalda, Suárez es un espíritu eminentemente tradicional, y cuando una opinión es común entre los teólogos, rarísima vez lleva él la contraria. Así, pues, a pesar del cariño y casi respeto con que siempre trata a Molina, Suárez no puede, en la cuestión presente, contener su estupor (*mirandum est*, dice en el núm. 3), de que Molina haya osado negar, contra toda la tradición, que la conclusión teológica, aun *después* de su definición por la Iglesia, sea de fe; y en contra de Molina establece, no como doctrina probable, sino como cierta, la tesis siguiente: “Dicendum est tertio, conclusionem theologicam, *postquam* per Ecclesiam definitur, esse formaliter et propriissime de fide, non mediate tantum, sed immediate. Haec opinio videtur mihi *certa* et haberi *ex consensu communi theologorum*. Nec in hoc invenio theologum contradicentem”¹⁴.

Hasta aquí Suárez se mueve en terreno firme, como todo el que sigue una opinión común a todos los grandes maestros de la teología. Que esa opinión no solamente era común, sino completamente unánime antes de Molina, a Suárez le pareció tan claro, que ni siquiera quiso entretenerse en citar los textos de esos teólogos. Nosotros los citaremos más adelante, clasificados por siglos, en el último capítulo de esta obra (352-398).

70. ESPÍRITU ECLÉCTICO DE SUÁREZ.—Grandemente tradicional cuando se trata de doctrinas comunes, Suárez es uno de los espíritus más eclécticos cuando se trata de cuestiones en que están divididos sus predecesores. Entre dos escuelas opuestas, rara vez se declara Suárez incondicionalmente por ninguna de ellas. Lo más frecuente en él es hacer alguna distinción u observación de su propia cosecha, con la laudable intención, sin duda, de acortar las distancias entre los adversarios. Fin, sin duda, muy laudable en la intención, pero no siempre filosófico y con frecuencia pe-

¹⁴ L. c., n. 11.

ligroso; pues cuando se trata de querer armonizar sistemas heterogéneos o contradictorios, se corre el peligro de, en vez de arreglar nada, embrollarlo todo. Ese es el peligro de todos los espíritus eclécticos o concordistas, y en él cayó Suárez, como vamos a ver, al tratar la primera cuestión de si la conclusión teológica era de fe *antes* de su definición por la Iglesia.

71. DOS OPINIONES OPUESTAS RESPECTO A LA PRIMERA CUESTIÓN.—Respecto a esa cuestión, Suárez encontró que las opiniones teológicas estaban divididas.

Una primera opinión afirma que el revelado virtual o conclusión teológica es de fe divina por sí mismo o antes de la definición de la Iglesia, y que puede darle asentimiento de fe divina todo el que lo deduzca por raciocinio evidente. Tal es, dice Suárez, la opinión de Cano, de Vázquez y de Vega, aunque nosotros esperamos hacer ver en otra parte (449), y Suárez mismo lo reconoce luego¹⁵, que Cano no es de esa opinión. En fin, Suárez advierte, y muy bien, que esa opinión de Vázquez y Vega tienen que seguirla cuantos no distingan específicamente los hábitos de la fe divina y la teología.

Una segunda opinión, que Suárez califica de radicalmente contraria (*extreme contraria*), sostiene la opinión negativa, esto es, que antes de la definición de la Iglesia el virtual revelado o conclusión teológica no es de fe divina, sino mera conclusión teológica, y no puede dársele otro asentimiento que el asentimiento teológico. Esta es la opinión, dice Suárez, que siguen Capréolo, Cayetano, todos los tomistas y claramente Santo Tomás: "*Quod communiter tenent... Capreolus, Caietanus et thomistae, ac "plane D. Thomas"*"¹⁶

72. LA ACTITUD DE SUÁREZ.—Si Suárez hubiese sido un fiel tomista, a estilo de Capréolo o de Cayetano, de Báñez o de Medina, de Juan de Santo Tomás o de Gonet, de Gotti o de Billuart, se podría ya calcular *a priori* qué opinión iba a seguir. Después que acaba de confesar que esas dos opiniones referidas eran irreconciliables entre sí (*extreme contraria*), y que Santo Tomás seguía claramente la opinión segunda (*ac plane D. Thomas*), un tomista de raza se hubiese declarado sin vacilar por esa segunda opinión.

Pero Suárez, más bien que tomista, es, como hemos dicho, uno de esos ingenios eclécticos que no han jurado nunca *in verbo magistri*, aunque ese maestro se llame Santo Tomás.

¹⁵ N. 7.

¹⁶ L. c., n. 3.

Así, pues, en vez de declararse completa y francamente por ninguna de esas dos opiniones opuestas, Suárez prefiere declararse parte por una y parte por otra, esto es, convenir en parte con Vázquez y Vega y en parte con Santo Tomás. Con ese fin introduce en esta cuestión un elemento de su propia cosecha, al que da el nombre de *revelado "formal-confuso"*. A juicio nuestro, ese formal-confuso ha sido la verdadera causa de toda la confusión que reina en la teología post-suareciana respecto a la definibilidad de fe divina de la verdadera y propia conclusión teológica, o lo que es lo mismo, respecto a la evolución del dogma, por vía de propia y rigurosa virtualidad implícita. Las nociones de revelado formal y de revelado virtual son correlativas, y la más pequeña modificación introducida en la inteligencia de una de ellas refuye sobre la inteligencia de la otra, modificando paralelamente las nociones de fe divina, de teología y de progreso dogmático, que son nociones correlativas a las de revelado formal y virtual.

73. EL FORMAL CONFUSO Y EL VIRTUAL PROPIO, SEGÚN SUÁREZ.—Se distinguen en filosofía dos géneros de propiedades, y, consecuentemente, dos clases de virtualidad y de conclusiones. Las propiedades del primer género son aquellas que expresan solamente un *concepto* distinto de la esencia o principio de donde se deducen; las del segundo género expresan no solamente un concepto distinto, sino también una *realidad* u objetividad distinta. Las primeras son realmente idénticas con el punto de partida, y, por lo tanto, inseparables de él aun por virtud divina; las segundas son realmente distintas y en absoluto separables. Las primeras se llaman propiedades metafísicas, o esenciales, o radicales, y constituyen la virtualidad implícita de las ciencias metafísicas y matemáticas; las segundas se llaman físicas, accidentales o formales, y constituyen la virtualidad no implícita, sino puramente conexiva, de las ciencias físicas (44).

Pues bien; Suárez considera a ese primer género de propiedades o de virtualidad no como *virtual* propiamente dicho, sino como verdadero *formal*, aunque *formal confuso*; y no mira como *virtual propio* sino al segundo género de propiedades, o de virtualidad, o de conclusiones.

Por lo tanto, bajo el nombre nuevo de revelado *formal-confuso*, Suárez comprende dos clases de conclusiones: a) las conclusiones deducidas mediante raciocinio impropio o simple *explicación de términos*, cuales son las conclusiones en que se deduce lo definido de la definición, las partes del todo, el particular del universal, o un correlativo de otro, y que los teólogos modernos suelen llamar *formal implícito*; b) las conclusiones *conceptualmente distintas* de la premi-

sa revelada, y que por lo tanto son *realmente idénticas* con ella y absolutamente *inseparables* de ella, que es lo que hoy día suele llamarse *virtual implícito*, o virtual idéntico, o virtual conexivo-esencial (32-33).

Por el contrario, bajo el nombre de virtual propio, o de conclusiones teológicas propiamente dichas, entiende solamente las conclusiones que expresan algo *realmente distinto* y en absoluto *separable* de la premisa revelada de donde se deducen. Es lo que los modernos llaman puramente virtual, puramente mediato, puramente conexivo (*virtuale "tantum", mediate "tantum", conexive "tantum"*), y que nosotros designamos siempre con el nombre de virtual no implícito o de virtual físico-conexivo¹⁷. Esta es para Suárez la verdadera y propia virtualidad revelada, la verdadera y propia conclusión teológica, la propia y rigurosa teología¹⁸.

Quizá al que sin estar versado en estas materias lea por vez primera a Suárez no le parecerá claro que Suárez comprenda bajo el nombre de *formal confuso* todo eso que acabamos de atribuirle. Pero estamos seguros de que todos los verdaderos discípulos de Suárez, y aun todo el que lea con detención toda esa sección undécima de la disputa tercera del tratado *De Fide*, que venimos examinando, convendrá con nosotros en que ésa es la verdadera mente de Suárez. Baste citar en confirmación un testimonio nada sospechoso, el de Ripalda: "Tertia sententia est *media* (esto es, media entre la opinión de Vázquez y Vega y la opinión de Santo Tomás y los tomistas), nempe obiectum talis conclusionis esse credibile per fidem, quando *realiter identificatur cum obiecto revelato, secus vero si ab eo realiter distinctum et separabile* sit: ideoque *proprietaem metaphysicam* nature esse per fidem credibilem revelatione ipsius nature, secus vero *proprietaem physicam*. Ac proinde risibilitatem *radicalem* et remotam Christi pertinere ad fidem qua credimus Christum esse hominem; non vero risibilitatem *formalem* et proximam quam supponimus esse a natura *separabilem* et *distinctam*, quamvis *utriusque conclusio* deducatur ex *revelatione* humanitatis et simul ex *scientia* evidentif, qua humanitas est radicaliter et proxime risiva. Ita Suárez et Lugo"¹⁹.

¹⁷ Podríamos haber dicho de una manera más breve, y aun quizá más clara. que de los tres grados en que dividimos la escala del progreso (30), Suárez ha comprendido bajo el nombre de formal-confuso el primero y segundo grado de la escala, y ha reservado el nombre de virtual propiamente dicho al tercer grado.

¹⁸ L. c., n. 5.

¹⁹ RIPALDA, De Fide, d. 8, s. 3, n. 37, ed. Vives, t. 7, p. 143.

Pueden igualmente verse Lugo²⁰, Haunoldo²¹, cardenal Mazella²² o cualquiera otro autor suareciano.

74. LA SOLUCIÓN DE SUÁREZ.—Una vez hecha esa distinción de formal confuso y virtual propio, Suárez es ya perfectamente lógico y tradicional, y no hace más que aplicar a la solución de la cuestión los principios tomistas. Según la doctrina tomista, es de fe todo lo formalmente revelado, y es *per se* de teología todo lo virtualmente revelado.

Así, pues, a la cuestión de si la virtualidad revelada o conclusión teológica es de fe divina *per se* o sin definición de la Iglesia, contesta muy lógicamente con las dos conclusiones siguientes:

1.^a Si se trata de aquella virtualidad o conclusiones llamadas *formal confuso*, son de fe *per se* o antes de la definición de la Iglesia, y el teólogo puede darles asentimiento de fe divina con sólo que las conozca por raciocinio evidente. “En esto—dice Suárez—convengo con la opinión primera, esto es, con Vázquez y Vega”.

2.^a Si se trata de las conclusiones calificadas de *virtual propio* o puramente virtual, no son *per se* de fe divina, ni puede dárseles asentimiento de fe divina, sino solamente asentimiento teológico. “En esto—dice Suárez—sigo a Capréolo, Cayetano y Santo Tomás”. Merece que citemos en latín y literalmente el texto de Suárez:

“Dico ergo *primo*: Revelatio *formalis*, etiamsi *confussa* sit, sufficit ad obiectum formale fidei et consequenter ad assentiendum de fide particularibus contentis sub tali revelatione, si sufficienter ad illa applicetur, et homo utatur discursu convenienti modo ad assentiendum. *In hac assertione convenio cum prima sententia*... Dico *secundo*: Revelatio *tantum virtualis* seu mediata non sufficit ad obiectum formale fidei, et consequenter assensus in illa fundatus, cum iuvamine alicuius principii naturaliter evidentis, non sufficit ad proprium assensum fidei, sed tantum ad theologiam. Hanc sententiam praeter auctores citatos... tenet non obscure Caietanus... etiam idem sentit D. Thomas... ubi etiam Capreolus”²³.

75. TRADICIÓN E INNOVACIÓN.—En esta posición tomada por Suárez conviene distinguir bien la parte que Suárez ha conservado de la tradición tomista y la parte en que ha hecho innovación.

Suárez ha permanecido tradicional en cuatro cosas: a) en conservar la división del revelado en inmediato o formal y

²⁰ LUGO, *De Fide*, d. 1. s. 13, nn. 259 265 y 286.

²¹ HAUNOLDO, *De Fide*, l. 3, n. 145.

²² *De virtutibus infusis*, n. 414.

²³ L. c., nn. 6 et 7.

mediato o virtual; *b*) en afirmar que el primero es el objeto *per se* de la fe divina, y el segundo el objeto *per se* de la teología; *c*) en negar, contra Vázquez y Vega, que lo revelado virtual sea de fe *per se* o sin definición de la Iglesia; *d*) en mantener, contra Molina, que es de fe después de la definición.

En cambio, Suárez ha sido innovador en dos cosas: *a*) en no considerar como virtual propiamente dicho sino al virtual no implícito o físico-conexivo, realmente distinto del formal y en absoluto separable de él; *b*) en considerar como formal, aunque con el calificativo de *confuso*, el virtual implícito o esencial, esto es, todas las conclusiones realmente idénticas con la premisa revelada, aunque sean conceptualmente distintas de ella.

Así, pues, en la teoría de Suárez se conserva nominalmente la división entre revelado formal y revelado virtual, que son los dos objetos específicos de la fe y de la teología. Pero bajo la nueva etiqueta de *confuso* ha trasladado furtivamente Suárez al departamento de lo formal revelado o de la fe divina toda la virtualidad implícita, esto es, toda la teología rigurosamente dicha; pues, como es evidente y lo veremos en las secciones siguientes, no cabe rigurosa conclusión teológica, como no cabe rigurosa conclusión metafísica o matemática sino mediante esa virtualidad implícita o esencial.

76. GRAVEDAD DE LA INNOVACIÓN DE SUÁREZ.—Para comprender la trascendencia inmensa de esta innovación de Suárez, basta reflexionar tres cosas.

1.^a Que la virtualidad implícita, para ser deducida o explicada por nuestra débil razón humana, exige siempre raciocinio propio, y con frecuencia complicado y profundo, como se ve en las ciencias matemáticas o metafísicas. Ahora bien: calificar tal virtual de formal o inmediato, haciéndolo *per se* de fe divina, es trastornar por completo toda la doctrina de Santo Tomás, que excluye del dominio de la fe divina, que es simple inteligencia, todo lo que nuestra razón no pueda conocer sin raciocinio propio.

2.^a Que la virtualidad implícita abraza todas las conclusiones realmente idénticas y objetivamente homogéneas con la premisa revelada o depósito de la fe. Por lo tanto, excluir esa virtualidad del departamento teológico propiamente dicho, para trasladarlo al de la fe, es dejar a la teología sin homogeneidad ni continuidad alguna objetiva con el depósito revelado, abriendo un *hiatus* o abismo objetivo entre el material dogmático y el material propiamente teológico.

3.^a Que la virtualidad implícita, por fundarse en una

identidad real y no poder fallar sin que falle el principio mismo de contradicción, es la única que puede dar al raciocinio o conclusión una certeza absolutamente cierta, que ni Dios mismo pueda hacerla fallar. Por lo tanto, sacar ese virtual de la teología es dejar a la teología propiamente dicha sin certeza absoluta, con una certeza inferior a la certeza metafísica o matemática, con la sola certeza de las en absoluto falibles y contingentes ciencias físicas (37).

III.—LAS CONSECUENCIAS DE LA INNOVACIÓN DE SUÁREZ

77. Esta innovación de Suárez dió origen a un interesante episodio histórico-teológico de incalculables consecuencias para la cuestión del progreso dogmático, y que no sabemos que haya sido hasta ahora advertido. En él intervinieron tres teólogos de primer orden: Suárez, Lugo y los Salmanticenses.

Antes de Suárez ningún teólogo renombrado, si se exceptúa Molina, había negado la definibilidad de fe de eso que la teología tradicional llamaba revelado virtual. En consecuencia, ninguno había negado la definibilidad de fe del tercero y cuarto grado de la doctrina católica. Entendiendo, como entendían, por virtual la virtualidad inclusiva, su definibilidad no ofrecía dificultad, pues tal virtual es en sí mismo u objetivamente idéntico con lo revelado formal. Al definirlo, pues, como de fe divina, la Iglesia no nos enseñaba con ello sino lo que ya estaba desde el principio objetivamente implícito en el depósito revelado.

Por el contrario, desde que con la innovación de Suárez comenzó a entenderse por virtual un virtual realmente distinto de la premisa revelada, y por lo tanto no implícito objetivamente en lo revelado, que es lo mismo que decir no revelado, el problema de la definibilidad de fe y homogeneidad objetiva de los dos últimos grados de la doctrina católica se encontró ante una dificultad insoluble. Por empeñarse en resolverla, Suárez echa mano de una teoría inaudita y peligrosa: la teoría de nuevas revelaciones. Lugo trata de corregir el desliz de Suárez; pero sin corregir el punto de partida, y viene a parar a otra teoría, no tan peligrosa, pero no menos insostenible: la teoría de la asistencia indefinida o transformante. En fin, los Salmaticenses se dan cuenta de que el nudo, tal como lo habían dejado Suárez y Lugo, era insoluble; y no pudiendo soltarlo, por no haber advertido dónde estaba el enredo, lo cortan con el atrevido golpe de su célebre *negó maiorem*, negando, como Molina y contra toda la tradición teológica, que la Iglesia haya de finido jamás ni pueda definir como de fe divina la virtualidad revelada:

Como este episodio ha tenido graves consecuencias para toda la teología posterior y no sabemos que nadie lo haya notado hasta ahora, vamos a describirlo, exponiendo brevemente: a) las nuevas revelaciones de Suárez; b) la asistencia transformante de Lugo; c) el célebre *nego maiorem* de los Salmanticenses.

A) *Primera consecuencia: las nuevas revelaciones de Suárez*

78. Las leyes de la lógica son tanto más inflexibles cuanto mayor es el talento del que las emplea, y una vez dado un mal paso, sobre todo en la definición o inteligencia de nociones primordiales, el término final es siempre el absurdo. "Parvus error in principio, magnus in fine", había ya advertido Santo Tomás. Esto es lo que sucedió al gran talento de Suárez por haber entendido mal el concepto de virtual revelado, que es concepto fundamentalísimo, de que dependen los otros conceptos de fe, de teología y de progreso dogmático.

En efecto, con la nueva definición que dió del virtual revelado propiamente dicho, Suárez se encontró en seguida entre la espada y la pared, pues se encontró con estas dos proposiciones: a) el virtual revelado propiamente dicho no comprende sino verdades realmente distintas de las verdades reveladas y, por lo tanto, no reveladas; b) la Iglesia ha definido como de fe divina verdades virtualmente reveladas o conclusiones teológicas propiamente dichas.

La antinomia entre esas dos propõsiciones es demasiado evidente para que pudiera escapársele a un talento como Suárez. Si el virtual propiamente dicho es objetivamente distinto del formal revelado, no puede ser implícitamente revelado, y nada que no sea verdaderamente revelado, por lo menos implícitamente, podrá jamás ser definido como de fe divina, a no ser que supongamos que la definición de la Iglesia es una nueva revelación que convierte en revelado lo que antes de la definición no era revelado. Admitir nuevas revelaciones es cosa inaudita en la teología católica, y tan lejos estaba Suárez de ignorarlo, que lo repite con frecuencia en diversas partes de sus obras.

Sin embargo, Suárez vió bien que no había otro medio que ése, si se querían armonizar las dos proposiciones dichas; y de esas dos proposiciones, la primera era la doctrina personal de Suárez sobre el virtual revelado, y la segunda era un hecho innegable de la historia de los dogmas. ¿Qué hacer? ¿Habrá que negar los hechos evidentes de la historia porque se oponen a ciertas teorías, o deberán modificar-

se, en lo que sea necesario, las teorías para ajustarlas a la realidad de la historia?

Suárez no titubea, y dulcificando cuanto puede las frases, pues está sintiendo lo extremadamente delicado y grave de su posición, asienta resueltamente que la definición de la Iglesia es un nuevo testimonio divino, una nueva revelación. Dios—dice—nos habla de nuevo en cada definición de la Iglesia; el testimonio que El nos da de una verdad mediante la Iglesia, tiene el mismo valor que el que nos dió por los Apóstoles o profetas, y equivale, por lo tanto, a una verdadera revelación. Así, pues, lo que no era revelado antes de la definición, pasa a ser revelado mediante la definición, y es, por consiguiente, de fe divina. Oigamos las palabras de Suárez mismo:

“Ratio vero est quia quod Ecclesia definit, *Deus per Ecclesiam testificatur*. Ecclesia vero definit talem veritatem (esto es, el virtual objetivamente distinto) in se ac formaliter: ergo *eo ipso* est constituta sufficienter sub obiecto formalis fidei. Nam testimonium divinum *idem est* ac aequae certum, sive per *seipsum*, sive per *Ecclesiam* vel aliud ministerium illud praebeat... Ergo signum est habere Ecclesiam infallibilitatem proximam et immediatam, ex assistentia Spiritus Sancti, quae *aequivalet revelationi*, vel consummat illam, ut ita dicam”²⁴.

Aunque el pensamiento de Suárez sea bien claro por todo el contexto, no estará de más el citar el testimonio de dos teólogos ilustres, ambos de filiación suareciana: “Ergo ut credatur postea de fide, necesse est quod *reveletur a Deo de novo*, et hoc fiet per Ecclesiae definitionem, *ut volebat Suárez*”²⁵. “Suárez docet conclusionem theologiam, esse de fide, quia censet definitionem Ecclesiae in casu esse *novam revelationem*”²⁶.

Después del Concilio Vaticano, esta opinión de Suárez no puede sostenerse. Con razón el cardenal Mazella, sin nombrar a su autor, la califica de intólerable: *Iam tolerari non potest*²⁷. He aquí adónde condujo a un teólogo de la talla de Suárez una falsa concepción de la virtualidad revelada propiamente dicha²⁸.

²⁴ L. c., n. 11.

²⁵ Lugo, l. c., n. 274.

²⁶ MENDIVE, S. I., *Institutiones theologicae; De Fide*, th. 4 (Vallisoleti 1895).

²⁷ L. c., n. 411, p. 207, nota.

²⁸ Esta teoría de que la definición de la Iglesia equivale a una nueva revelación, quizá sea la clave de otra teoría rara de Suárez, a saber, que las revelaciones *privadas*, si la Iglesia las aprueba, son ya de *fe católica*. “Est circa hanc partem advertendum, posse huiusmodi revelationem *privatam comparari* vel ad ipsum recipientem vel ad alios...; generalis autem regula est, requiri *approbationem Ecclesiae*, ut alii credere teneantur, ut sumitur ex Concilio Lateranensi supra citato, et tunc iam *fides incipiet esse catholica*” (SUÁREZ, *De Fide*, d. 3. s. 10, número 7).

B) *Segunda consecuencia: la asistencia indefinida de Lugo*

79. El tratado *De Fide* del cardenal Lugo no es ni menos extenso ni menos profundo que el de Suárez. La cuestión de la virtualidad revelada, base de la evolución dogmática, la trata Lugo en la disputa primera, sección terciadécima, que lleva por título: "Infertur ex dictis differentia inter habitum fidei et habitum theologiae". Lugo divide la sección en tres *parágrafos*, el primero de los cuales se intitula "De conclusione deducta ex una de fide, et altera evidenti naturali" ²⁰.

Siguiendo a Suárez y a toda la tradición tomista, comienza Lugo subdividiendo la cuestión en otras dos: a) de la conclusión teológica *antes* de la definición de la Iglesia ³⁰; b) de la conclusión teológica *después* de su definición ³¹. Respecto a la primera cuestión, Lugo relata las dos opiniones completamente opuestas que ya conocemos: la opinión de Vázquez y Vega, que afirma que es de fe *per se* o sin definición, y la opinión de Santo Tomás y de su escuela, que afirma que *per se* o sin definición no es de fe, sino puramente teológica ³².

Antes de decidirse por una de estas dos opiniones, Lugo

Según Santo Tomás, jamás ninguna revelación privada puede llegar a ser de fe católica. "Innititur fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt; non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta" (*S. Theol.*, p. 1, q. 1, a. 8, ad 2). Si alguna vez la Iglesia aprueba tales revelaciones, esa aprobación no exige de nosotros sino una fe piadosa o humana. "Sciendum est approbationem istam nihil aliud esse nisi permissionem ut edantur ad fidelium instructionem et utilitatem post maturum examen: siquidem hisce revelationibus taliter approbatis, licet non debeatur nec possit adhiberi assensus fidei catholicae, debetur tamen assensus fidei humanae, iuxta prudentiae regulas: iuxta quas nempe tales revelationes sunt probabiles et pie credibiles" (BENEDICTO XIV. *De Servorum Dei beatificatione*, l. 2, c. 32, n. 11).

Varios teólogos antiguos, aún tomistas, llaman a veces *revelación* a las definiciones de la Iglesia. Pero como dicen expresamente que tales definiciones no se extienden más que a *explicar* más lo que ya estaba verdaderamente *implícito* en el depósito revelado, entienden por *revelación* lo que hoy llamamos, y debe llamarse para evitar confusiones, mera asistencia divina. En ese sentido de los teólogos antiguos, dice Valencia: "Quamquam utrum illa nova asseveratio vel propositio clarior Ecclesiae, propterea quod est infallibilis Spiritu Sancto assistente, qui idem adstitit Scriptoribus canonicis, appellanda sit *nova revelatio*, vel propterea quod non continet veritatem novam quae Apostolis incognita fuerit, non ita appellanda sit. *quaestio est de nomine*" (GREGORIUS DE VALENTIA. *De fide*, d. 1, q. 1, punct. 6, t. 3, p. 128).

No es censurable, pues, Suárez, precisamente por haber usado el nombre de *nueva revelación*, sino por haberlo usado respecto a cosas que él mismo confiesa que no estaban implícitamente contenidas en el depósito revelado. En este sentido tiene razón el cardenal Mazella en decir que *iam tolerari non potest*.

²⁰ IOANNIS DE LUGO: *Disputationes scholasticae; De Fide*, t. 1, p. 89, ed. Vives (París 1867).

³⁰ L. c., nn. 258-68.

³¹ Nn. 269-277.

³² L. c., n. 258.

explica las nociones de revelado formal y virtual exactamente lo mismo que Suárez. Para Lugo es revelado *formal*, aunque *confuso*, toda conclusión realmente idéntica, aunque sea conceptualmente distinta, con el depósito revelado. Lo revelado *propriamente virtual* no abarca sino las conclusiones realmente distintas y en absoluto separables por virtud divina³³. Hecha esta distinción, Lugo mantiene con Suárez y con toda la escuela tomista que lo virtual no es de fe *per se* o antes de la definición³⁴, y da respuesta a varias objeciones contra esa doctrina³⁵.

Réstale aún a Lugo por resolver la cuestión segunda, que es la más importante, esto es, si lo revelado virtual es de fe *después* de la definición. Relata Lugo la opinión negativa de Molina y la teoría de nuevas revelaciones que ha empleado Suárez para sostener la opinión afirmativa. Ambas cosas las rechaza el sabio cardenal como contrarias a toda la tradición teológica. Contra Molina establece que lo revelado virtual es verdaderamente de fe divina después de la definición, y ésta es—dice—la opinión común de los teólogos y la práctica constante de la Iglesia. “Quod ultra argumenta a Suarezio adducta confirmat *omnium* praxis et usus”. Contra Suárez establece también que, para definir la virtualidad revelada, la Iglesia no tiene ni necesita nuevas revelaciones, y que ése es también el sentir común de los teólogos. “Hic enim videtur esse *sensus communis theologorum*”³⁶.

Hasta aquí el camino ha sido fácil para Lugo, pero al llegar aquí se encontró, como tenía que encontrarse, con el mismo nudo gordiano con que se encontró Suárez. Acaba Lugo de admitir, con Suárez y con toda la tradición contra Molina, la definibilidad de fe de lo virtual. Ha entendido Lugo lo virtual revelado en el mismo sentido que Suárez, esto es, el virtual objetivamente distinto de lo formalmente revelado, y, por lo tanto, no revelado. Ha rechazado, en fin, con todos los teólogos la teoría de nuevas revelaciones de Suárez, que era lo único con que parecía poder resolverse la dificultad. ¿Cómo la va a resolver Lugo? ¿Cómo puede ser definido como de fe, y por lo tanto como revelado, un virtual no revelado, si se rechaza la teoría de nuevas revelaciones?

Si se tratase de un virtual implícito, y por lo tanto revelado, cual es el que Suárez y Lugo han calificado de formal confuso, su definibilidad no ofrecería dificultad alguna³⁷.

³³ L. c., nn. 259-260.

³⁴ L. c., n. 261.

³⁵ L. c., nn. 262-268.

³⁶ L. c., nn. 269-271.

³⁷ L. c., n. 272.

Tampoco la habría—añade Lugo—si se tratara de una conclusión deducida de dos premisas de fe³⁸. Mas no se trata de eso, sino de un virtual, el llamado virtual propiamente dicho, que, evidentemente, no es revelado. Que tal virtual no es revelado, lo había ya establecido Lugo³⁹ con estas hermosas y convincentes palabras, en que después se apoyaron los Salmanticenses: “Quantuncumque *explicetur* revelatio et obiectum revelatum, *nunquam invenietur dictum a Deo obiectum conclusionis*”. Ahora bien: si un tal virtual no es verdaderamente *dicho* por Dios, que es lo mismo que no ser revelado, ¿cómo puede ser definido por la Iglesia como de fe divina, esto es, como revelado, sin nueva revelación?

Aquí es donde Lugo dió una muestra bien clara de la habil flexibilidad de su ingenio. He aquí su curiosa solución. Es verdad—dice Lugo—que un tal virtual no es verdaderamente revelado. Pero no es menos verdad que es revelada la asistencia del Espíritu Santo en *todas* las definiciones de la Iglesia, y por consiguiente en *cada una* de ellas. Por lo tanto, después de la definición de un tal virtual por la Iglesia, tenemos ya dos proposiciones reveladas, a saber: a) el Espíritu Santo asiste a la Iglesia en *todas* las definiciones; b) el Espíritu Santo asiste a la Iglesia en *esta* definición de tal virtual. Así, pues, tal virtual, una vez definido, no se deduce solamente de una premisa de fe y otra de razón, como se deducía antes de la definición, sino que se deduce ya de dos premisas de fe, y, por lo tanto, es de fe. Copiemos del texto literal de Lugo:

“Potuit Deus *non testificare res ipsas sed soium assistentiam suam*, ut non permetteret Ecclesiam decipi proponendo aliquid falsum, ex qua Dei assistentia revelata nos inferimus hoc obiectum ab Ecclesia propositum esse verum: *non quia Deus hoc obiectum determinate revelaverit, sed quia eius veritas sequitur ex assistentia Dei revelata*. Sequitur autem non ex *una* propositione revelata, et altera non revelata, sed ex *duabus* revelatis, nempe ex his: “non potest esse falsum id quod proponit et definit Ecclesia, assistente illi Spiritu Sancto, ne erret”. et rursus “*Spiritus Sanctus assistit Ecclesiae definiendi Christum esse risibilem*”. Harum propositionum prima est de fide... secunda est etiam de fide quia... (prima propositio) est universalis et comprehendit omnes casus particulares, atque adeo hunc etiam... Porro propositionem quae sequitur ex duabus revelatis, esse etiam de fide, videndum est in punctis sequentibus”⁴⁰.

Suárez había dicho: “Tal virtual no revelado es de fe

³⁸ L. c., n. 273.

³⁹ L. c., n. 261.

⁴⁰ L. c., n. 275.

después de la definición, porque la definición de la Iglesia es una nueva revelación." Lugo dice: "Tal virtual no revelado es de fe después de la definición, porque es revelada la asistencia del Espíritu Santo para definirlo".

Como se ve, Lugo da por supuesto lo mismo que tenía que probar, esto es, que la Iglesia puede definir un *tal* virtual. Como veremos a su tiempo, un *tal* virtual no puede definirlo la Iglesia ni como de fe ni como infalible. Con esa teoría de Lugo podría probarse igualmente que la Iglesia puede definir infaliblemente el número de estrellas que hay en el cielo o el de gotas de agua de la mar. Con razón ha dicho también el cardenal Mazella, refiriéndose a esta teoría de Lugo, aunque sin nombrarlo, lo siguiente: "Poterit ergo Ecclesia definire *quidquid ipsi libuerit*, praescindendo ab aliis obiectis contentis in revelatione tradita per Apostolos, et tantum attendendo ad permissionem assistentiae ne erret" ⁴¹.

En estas dos teorías de Suárez y de Lugo el problema de la homogeneidad de la evolución del dogma no ofrecería la menor dificultad. Por grandes que apareciesen los cambios de doctrina, por profundo que fuese el *hiatus* o discontinuidad entre el dato primitivo y los posteriores desarrollos, se salía fácilmente del paso acudiendo a nuevas revelaciones con Suárez o a la asistencia ilimitada y transformante con Lugo. He ahí adónde puede conducir, aun a teólogos tan eminentes como Suárez y Lugo, una mala definición o concepción de la virtualidad revelada propiamente dicha.

C) *Tercera consecuencia: un célebre "nego maiorem" de los Salmanticenses*

80. Tras de Lugo y Suárez vinieron los célebres teólogos Salmanticenses, y con ellos terminó en lamentable tragedia la cuestión de la definibilidad de fe divina del virtual propio, entendido a la manera de Suárez y Lugo.

Los Salmanticenses tratan la cuestión del revelado virtual en el *Dubium IV* de la disputa primera de su notable tratado *De Fide*, desde los números 124 a 133 ⁴².

Por revelado virtual propiamente dicho, los Salmanticenses entienden, con todos los teólogos, *lo deducido del depósito revelado como efecto de su causa*. Pero, a estilo de Suárez y de Lugo, entienden por causa la causa natural o física, que es siempre *realmente distinta* de su efecto. En consecuencia, solamente miran como virtual revelado a

⁴¹ MAZELLA, I. c., n. 411, p. 208. nota.

⁴² Ed. Vivés (Paris 1879). t. 11, pp. 58-71.

aquello que es realmente distinto del depósito revelado, y, por lo tanto, no revelado; con lo cual les es sumamente fácil asentar y probar con numerosas razones la siguiente conclusión: "Dicendum est *tertio*, revelationem *virtualem* alicuius veritatis *in sua causa* adaequata vel inadaequata, qualiter, v. gr., *Christum esse risibilem*, revelatam est in illa propositione "*Homo factus est*, non sufficere ad rationem sub qua habitus fidei, adeoque praedictam veritatem non esse de fide, sed conclusionem theologicam" ⁴³. Siguen las pruebas hasta el número 134; pero antes de terminarlas nos advierten que en esa conclusión citada han hablado de la causa *natural* o *in essendo*. "Respondetur negando maiorem de causa naturali sive in esse, et apparere, de qua loquuti sumus in nostra tertia conclusione" ⁴⁴.

Una vez entendida la causalidad o virtualidad revelada en el sentido de Suárez y Lugo, los Salmanticenses tenían que encontrarse con la misma dificultad con que se habían ellos encontrado, esto es, con el *hecho* de que la Iglesia ha definido como de fe divina verdades virtualmente reveladas. Esa dificultad es tanto más grave cuanto que el hecho resulta evidentemente de la historia de los dogmas, y es admitido sin excepción alguna por todos los teólogos anteriores a Molina.

Los Salmanticenses se dan cuenta de ella, como se la habían dado Suárez y Lugo, y se la proponen a sí mismos en forma de objeción, cuya premisa *mayor* es la siguiente: "Ecclesia saepe definit ut credendas de fide plures veritates, quae non sunt formaliter revelatae in Sacris Litteris; sed ex ibi notificatis, aliisque principiis naturalibus adiunctis legitime deducuntur" ⁴⁵.

Para responder a esa mayor, que es la base de la objeción, los Salmanticenses refieren y rechazan la teoría suareciana de nuevas revelaciones como contraria a la verdad y a toda la tradición teológica ⁴⁶. Refieren luego, y rechazan también, la teoría de Lugo sobre asistencia indefinida y transformante como contradictoria y sin valor alguno ⁴⁷.

Una vez rechazadas esas dos soluciones de Suárez y Lu-

⁴³ N. 124.

⁴⁴ N. 132.

⁴⁵ N. 143.

⁴⁶ "Haec solutio (SUAREZII) haud est consentanea veritati... nam etsi omnes concedant ea, qua Ecclesia definit ut dogmata, esse proprie de fide: nullus tamen asserit hoc ideo esse, quia Deus per Ecclesiae definitionem aliquid denuo nobis revelet; quinimo hic dicendi modus ab omnibus rejicitur" (SALMANTICENSES, l. c. n. 144).

⁴⁷ "Haec tamen solutio (LUGONIS) nullius momenti est... Deinde haec solutio loqueretur... Nec refert id quod in hac solutione adiecit ipse Lugo, scilicet Ecclesiae definitionem efficere, ut propositio quam definit, contenta fuerit in revelatione divina universalis: id enim prorsus impossibile, ad praeteritum enim non datur potentia" (SALMANTICENSES, l. c. n. 145).

go, los Salmanticenses comprenden que es inútil ensayar ninguna nueva solución. El virtual revelado, tal como lo entienden los Salmanticenses con Suárez y Lugo, es un virtual no revelado ni explícita ni implícitamente, y lo no revelado jamás puede ser definido como de fe. Ahora bien: como lo que la Iglesia no puede hacer hay que suponer *a priori* que jamás lo ha hecho, los Salmanticenses cortan de un tajo atrevido el nudo gordiano, y con un solemne *nego maiorem* hacen tabla rasa de la historia, negando que la Iglesia haya jamás definido nada virtualmente revelado, ninguna conclusión teológica propiamente dicha. He aquí sus palabras:

— “Unde hac et aliis solutionibus omissis, respondetur ad argumentum, *negando maiorem*. Ecclesia enim *numquam* definit ut dogma fidei, id quod non praesupponitur eius definitioni revelatum *formaliter* in Sacris Litteris, saltem *confusse* (he ahí indicada la mente de los Salmanticenses: el *formal confuso* de Suárez) et *implicite*... Id autem quod *solum* includitur in propositione revelata *tamquam effectus in causa* (el virtual puro o físico-conexivo de Suárez y Lugo) cum non sit a Spiritu Sancto dictum et attestatum, *non potest ab Ecclesia ut dogma fidei definiti*” 48.

Jamás ningún teólogo anterior a Molina, ni de la escuela tomista ni de ninguna otra escuela, se había atrevido a lanzar ese *nego maiorem* de los Salmanticenses, que es una negación completa de cuanto enseña la historia de los dogmas y admite unánimemente la opinión de los teólogos hasta fines del siglo xvi. Y, sin embargo, hay que confesar que los Salmanticenses son en eso más lógicos que Suárez y Lugo. Una vez entendida por virtualidad revelada la virtualidad no implícita, como lo entienden Suárez y Lugo, es imposible admitir la definibilidad de fe del virtual, y hacen bien los Salmanticenses en negarla. Pero si los Salmanticenses mostraron más lógica en esto que Suárez y Lugo, Suárez y Lugo mostraron mucho más sentido histórico que los Salmanticenses 49.

48 Nn. 146 y 147.

49 Lamentáramos que algún lector pudiera creer, después de lo dicho, que hacemos poco caso de la autoridad de los Salmanticenses. Al contrario, tenemos un concepto tan alto del valor de estos ilustres tomistas del Carmelo, que no dudamos en hacer nuestras, *en principio*, las palabras del dominico español Jerónimo Vives: “Quoties legeris *Cursum Carmelitarum* allegatum, adeo egregium quid concipias Schola D. Thomae, ut hoc solo sententia cui patrocinatur *pro vere thomistica sit habenda*” (HYERONYMI VIVES, O. P.. *De Primatu divinae libertatis* [Valencia 1645], l. 1, n. 32, p. 9).

Sin embargo, *en principio*, no hay principio humano por universal que sea: que no tenga excepción en casos particulares; el mismo Homero no está tan vigilante que alguna vez no duerma. Incomparablemente más grande que la autoridad de los Salmanticenses, es la del Príncipe de los Comentadores, el carde-

IV.—RESUMEN: DOS FECHAS HISTÓRICAS Y EN QUÉ ESTÁ LA CONFUSIÓN

81. En la historia de la teología, como en la historia de otras ciencias, hay hechos que forman época por ser el punto de partida de una orientación nueva, buena o mala, pero de la cual dependen los desarrollos posteriores. Pues bien: en el problema capital de la definibilidad de fe de la virtualidad revelada, que no es sino el problema de la evolución del dogma, hay dos épocas históricas marcadas con dos nombres a cual más ilustre: Suárez y los Salmanticenses.

Hasta Suárez, todos los grandes teólogos, a excepción de Molina, habían defendido o dado por supuesta como verdad indiscutible la definibilidad de fe del virtual. Para la teología tradicional era evidente la siguiente ecuación:

$$\text{Virtual revelado} = \text{definible de fe.}$$

La única cuestión en que diferían los teólogos era en si el virtual revelado era de fe *antes* o *después* de la definición. Lo primero lo afirmaban Vázquez y Vega y cuantos teólogos, de filiación más o menos nominalista, no distinguían entre los hábitos de la fe y de la teología. Lo segundo lo afirmaban los tomistas y cuantos saben distinguir entre teología y fe. Pero todos estaban unánimes en defender la *definibilidad* del virtual revelado, pues entendían por virtual revelado un virtual implícitamente, pero real y objetivamente, revelado.

Viene Suárez, y con la nueva noción que da del virtual revelado, y que luego admite Lugo, modifica por completo el primer miembro de la ecuación, pues entiende por virtual revelado un virtual no implícito, y, por lo tanto, *no revelado*, aunque continúa con el nombre de revelado.

En toda ecuación, una vez modificado uno de los miem-

nal Cayetano. Y un tomista tan conservador y moderado como el sabio P. Norberto del Prado no teme en escribir de él, a propósito de la interpretación de un punto particular de Santo Tomás: "*Calixtanus tamen, ut bonus Homerus qui quandoque dormitat, certe dormitavit in interpretatione corollarii quod D. Thomas opposuit in calce articuli*" (D. THOMAS et bulla dogmática "*Ineffabilis Deus*" [Friburgi Helvetiorum 1919], p. 196).

En fin no obstante la autoridad de Juan de Santo Tomás, que no es inferior a la de los Salmanticenses, un tomista de pura cepa como el P. Santiago Ramírez O. P., escribía el año pasado estas palabras tan expresivas e ingeniosas, que todo tomista debiera guardar en su corazón: "Hace falta ver si, en *Juan de Santo Tomás, es todo de Santo Tomás, o hay algo también de Juan*" (*La Ciencia Tomista*, marzo 1922, p. 183).

El hecho de criticar a un teólogo—por grande que él sea—en un punto particular, no disminuye lo más mínimo su autoridad. Para que las otras escuelas se persuadan de la imparcialidad de las críticas que dirigimos a alguno de sus teólogos—aunque sean tan ilustres como Escoto, Suárez y Lugo—, el mejor medio es no evitar las críticas, o disimularlas bajo eufemismos por tratarse de nuestros teólogos. llámense Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses o Billuart.

bros, el otro no puede quedar idéntico. Pero como el segundo miembro está sostenido por toda la tradición teológica y por hechos patentes de la historia de los dogmas, Suárez y Lugo, con un excelente espíritu tradicional, se esfuerzan por conservarlo intacto, aun teniendo que recurrir para ello a teorías tan singulares como la de nuevas revelaciones y asistencia transformante. Con Suárez y Lugo la ecuación tradicional queda, pues, convertida en la siguiente:

Virtual (no) revelado = definible de fe.

La palabra *no*, colocada entre paréntesis, indica que Suárez y Lugo continúan aún dándole el nombre de revelado, a pesar de que, según la noción que de él dan, no es revelado.

Vienen los Salmanticenses, y con ellos la ecuación tradicional entra en una nueva fase. Estos sapientísimos teólogos tomistas, que jamás perdonan a Suárez y Lugo ningún desliz, advierten en seguida la incoherencia de esa ecuación de Suárez y Lugo. Pero la manifiesta falsedad de las teorías de nuevas revelaciones y asistencia transformante que Suárez y Lugo han colocado en el segundo miembro de la ecuación cual puntales para sostenerlo, atraen toda la atención de los Salmanticenses hacia ese segundo miembro; y esto hace que no se fijen en que el origen del mal no le viene a esa ecuación del segundo miembro, sino del primero. Así, pues, con un solemne *nego maiorem* corrigen los defectos del segundo miembro, sin apenas fijarse en el primero, y la ecuación queda con eso formulada de esta manera:

Virtual (no) revelado = *no* definible de fe.

Como se ve, la transformación de la ecuación tradicional es completa. Los dos miembros, de positivos que eran, han quedado convertidos en negativos. El primer *no* fué introducido furtivamente por Suárez con su nueva noción del virtual. El segundo *no* fué fruto de la lógica inexorable de los Salmanticenses.

Los tratadistas modernos, en sus tratados sobre la fe o la teología, dependen casi todos de uno de esos tres grandes teólogos, como se notará en seguida fijándose en sus citas. La única diferencia que hay entre ellos es que, si no son tomistas rigurosos, suelen citar con preferencia a Suárez y Lugo, y si lo son, a los Salmanticenses. Como estos tres teólogos convienen en entender por virtual revelado un virtual no implícito y, por lo tanto, no revelado; ésa es la noción que del virtual dan la generalidad de los autores modernos. Y como para defender la definibilidad de tal virtual habría que acudir a las inadmisibles teorías de

Suárez y Lugo, casi todos ellos convienen con los Salmanticenses en negar la definibilidad de lo que llaman *virtual revelado*.

En cuanto a todas las otras conclusiones teológicas, esto es, las conclusiones conceptuales o idéntico-reales, casi todos, siguiendo a Suárez y Lugo, las ocultan bajo el nombre de formal confuso, de formal implícito o de virtual idéntico-real y las hacen no solamente definibles de fe, sino de fe *per se* o sin definición.

Esto es lo que ha confundido a ciertos apologistas que han querido defender la evolución homogénea del dogma o la homogeneidad del tercero y cuarto grado de la doctrina católica. Han visto que ese tercero y cuarto grado eran evidentemente de virtualidad revelada. Han visto también que los teólogos modernos parecen negar casi todos la definibilidad del *virtual*. De donde han concluido que no era posible defender la evolución dogmática sin ir contra la opinión casi común de los teólogos. Todo por no fijarse que en las fórmulas de formal y de virtual, usadas desde Suárez, se oculta con frecuencia una confusión que hace parecer que se niega, lo que en el fondo se admite ⁵⁰.

Resumiendo, pues, se ve claro que la confusión moder-

⁵⁰ Hay, sin embargo, aun después de Suárez, algunos teólogos que han conservado fielmente las divisiones y exactas definiciones del revelado, en revelado inmediato o formal explícito, revelado inmediato o formal implícito, revelado mediato o virtual inclusivo y revelado mediato o virtual-físico-distinto o puramente conexivo. Tal es, por ejemplo, el cardenal MAZELLA (*De virtutibus infusis*, d. 2; *De Fidei divinae obiecto*, a. 9, nn. 473 y 474, Romae 1879), aunque los ejemplos que luego pone, y que omitimos, no siempre nos parecen exactos "Itaque in veritate *formaliter et explicitè* revelata, quam ipsi locutionis termini clare et signanter expriment, aliae veritates contineri possunt *implicitè, aut formaliter aut virtualiter*. Dicuntur contineri *formaliter implicitè* in explicitè revelata ea quae *tum realiter tum formaliter* sunt *idem* cum illo. *Realiter* quidem quia a parte rei identificantur, uti sapientia cum aliis attributis et essentia Dei; *formaliter* quatenus habent eundem *formalem conceptum*, seu ut alii loquuntur *sola ratione ratiocinante* et non ratione ratiocinata distinguuntur... *Virtualiter* autem in veritate explicitè revelata id contineri dicitur quod vel *primo* (aquí viene el virtual inclusivo) licet *realiter* sit *idem* cum illo, *formaliter* tamen ab eo *distinguitur*...; vel *secundo* (aquí viene el virtual físico-conexivo) *nec realiter est idem* cum explicitè revelato, sed cum eo *solum connectitur*; ita omnes proprietates *physicae* (ex hypothesi quod ab essentia *realiter distinguantur*) *virtualiter* continentur in essentia; effectus necessarius *realiter* continetur in revelatione causae. etcétera" (MAZELLA, l. c.). La distinción entre lo *formal-implícito* y lo *virtual-implícito* o inclusivo está también muy bien expresada, a juicio nuestro, en estas palabras de RIPALDA: "Sunt aliqua praedicata *implicitè* revelata quae *sola ratione ratiocinante, sola explicatione terminorum*; non vero ratione ratiocinata neque perfectione sive formalitate obiectiva explicata distincta sunt; qualia sunt homo et animal rationale sive compositum constans ex anima et corpore (hasta aquí el *formal-inclusivo*; ahora viene el *virtual-inclusivo*). Sunt alia *realiter* identificata, quae *ratione ratiocinata et plus quam sola terminorum explicatione* distincta sunt, quia expriment *diversas formalitates* et perfectiones obiecti relate ad operationes et connotata diversa... sicut in Deo esse sapientem et immensum. De quo discrimine egimus in Dialectica et Metaphysica (RIPALDA, *De fide divina*, d. 8, s. 3, n. 43).

na sobre esta cuestión está en dos cosas: a) en que muchos reservan el nombre tradicional de virtual revelado para significar solamente un virtual no implícito, el cual no es ni virtual revelado ni virtual teológico, sino virtual *físico*, incapaz de ser objeto de verdadera certeza teológica ni de infalibilidad de la Iglesia, como veremos en las secciones 4.^a y 5.^a de este capítulo; b) en que bajo el nombre de formal confuso han ocultado y ocultan todo el verdadero y riguroso virtual revelado y teológico.

De donde han resultado en los tratadistas modernos de teología dos fenómenos curiosos: a) que cuando niegan la definibilidad del *virtual* o conclusión teológica solamente niegan la definibilidad del virtual suareciano o conclusión no inclusiva; b) que cuando afirman la definibilidad de fe del formal confuso o virtual idéntico-real, afirman la definibilidad de fe del verdadero virtual revelado y la evolución homogénea del dogma por vía de verdadera virtualidad implícita o conceptual.

82. CONFIRMACIÓN.—Para confirmarlo citaremos a dos teólogos modernos, elegidos entre los muchos que podríamos citar. Primeramente, al sabio cardenal Mazella: “Si agatur de veritate quae implicite continetur in alia explicite revelata, cum qua tamen est solum *realiter non formaliter* idem, Ripalda, Wirceburgenses et alii tenent illam non esse revelatam: contrarium tamen docent De Lugo, Suárez, etc. Atque *huic sententiae subscribendum videtur*... Si vero agitur de obiecto quod in alio explicite revelato contineri dicitur, quatenus *solum connectitur* cum eo aut ad illud consequitur (hanc dicunt comprehensionem *proprie virtualem*), ipse Suárez, De Lugo, etc., negant illud per se esse dictum a Deo, ac divina fide credibilem ...Adhiberem tamen hic distinctionem quae videtur etiam esse *ad mentem eorum Doctorum*: vel enim obiectum implicitum ita consequitur veritatem explicite revelatam, ut *in nulla hypothesi separari possit* ab illa, et hoc absque nova revelatione innotescat, et dicerem *illud esse revelatum*: secus enim nullo modo stare posset veritas obiecti explicite revelati: vel *separari potest* ab illa, saltem *de absoluta Dei potentia*, et tunc redit sententia Suarezii, Lugonis, etc., de qua quid sentiamus, statim dicemus. Itaque statuitur nostra doctrina. *Propositio XVII: Quod formaliter et implicite continetur in aliqua veritate explicite revelata, est quoad se materiale fidei obiectum: quod vero in ea virtualiter tantum continetur, quatenus licet cum ea necessario connexum, ab eadem tamen tum realiter tum formaliter distinguitur*, imo per divinam potentiam separari potest, non videtur ad fidei obiectum per se pertinere”⁵¹.

⁵¹ De virtutibus infusis, ed. 6.^a (Neapoli 1909), n. 414.

En segundo lugar, otro sabio teólogo, el P. Sola: "*Thesis 76: Veritas formaliter implicite contenta in explicite revelata pertinet quoad se ad obiectum fidei materiale. Idem probabilius dicendum est de his quae materialiter et identice, aut essentialiter connexive, non vero formaliter, in explicite revelato continentur. Censura: prima pars, id est, quod veritas formaliter contenta in explicite revelata sit quoad se obiectum materiale fidei, seu vere et realiter revelata, est certa et communis contra Arriagam... Secunda pars est in re communissima et valde probabilior, saltem si identitas realis utriusque potest a nobis absque nova revelatione certo cognosci. Ex antiquioribus tenent eam Suárez, et Lugo... et recentiores communiter, contra Ripalda, Wirceburgenses et alios... Thesis 77: Quae virtualiter tantum in explicite revelatis continentur, non sunt quoad se obiectum materiale fidei*"⁵².

Aunque expresada en términos diferentes, esta doctrina del cardenal Mazella y del P. Sola se encuentra en la mayor parte de los teólogos posteriores a Suárez y Lugo. Cualquiera que los lea con atención observará en seguida que cuando niegan la definibilidad del revelado *virtual* o conclusión teológica, entienden por virtual el falso virtual del tipo cuarto; y cuando admiten la definibilidad del revelado *formal* o afirman que sólo el revelado formal, o idéntico, o esencial puede ser definido, entienden por formal, o idéntico, o esencial, el verdadero virtual de los otros cinco tipos (45-46).

Cualquiera que sea la opinión que se siga en este punto de la definibilidad del revelado virtual, será imposible interpretar el verdadero pensamiento de los teólogos posteriores al siglo xvi, si no se distingue claramente entre el falso virtual del tipo cuarto—introducido en la teología después de Suárez—y los cinco restantes tipos de verdadero virtual revelado.

SECCION III

CLASIFICACIÓN DE LAS PRINCIPALES OPINIONES DE TEÓLOGOS CATÓLICOS SOBRE LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA

83. LOS TEÓLOGOS ANTERIORES A MOLINA.—Antes de entrar a examinar si existe o no verdadera virtualidad revelada y en qué consiste esa virtualidad, conviene dar antes un pequeño resumen de las diferentes opiniones de los teólogos católicos sobre esta materia.

Todos los teólogos anteriores a Molina, sin una sola excepción que nosotros conozcamos, defienden que la verdadera virtualidad revelada o verdadera conclusión teológica es

⁵² *De gratia Christi et virtutibus infusis* (Vallisoleti 1919), nn. 619-627.

definible de fe divina, lo cual es lo mismo que defender que cabe verdadera evolución en el dogma.

No hay más diferencia entre esos teólogos sino que los teólogos tomistas, que siempre han distinguido específicamente la fe de la teología, tienen cuidado en advertir que, aunque la conclusión teológica sea definible de fe divina, no es, sin embargo, formalmente de fe divina, sino puramente teológica, antes de la definición de la Iglesia. Mientras que los escotistas y los nominalistas, que no han distinguido o no han sido claros en distinguir específicamente la fe de la teología, se contentan con decir que toda conclusión teológica es de fe divina, sin distinguir entre antes y después de la definición.

Pero todos, tomistas y escotistas, convienen en que es definible de fe divina, y, por lo tanto, es verdadero dogma de fe, si la Iglesia la define. Por eso, Suárez, que conocía bien la tradición de la Escuela, dijo sin titubear: "Haec opinio videtur mihi certa, et haberi ex consensu communi theologorum, neque in hoc invenio theologum contradicentem"⁵³. Y con no menos razón y criterio histórico, añadió Lugo: "Quod ultra argumenta a Suario adducta, confirmant omnium praxis et usus"⁵⁴. En este punto no cabe duda histórica posible.

84. LA INNOVACIÓN DE MOLINA.—Molina fué el primero entre los teólogos que afirmó que ninguna verdadera conclusión teológica, aunque sea tan inclusiva o implícita como la conclusión de la existencia de dos voluntades en Cristo, es ni puede ser de verdadera fe divina, ni antes ni después de la definición de la Iglesia. Si, pues, la Iglesia define tales conclusiones, aunque las defina con la fórmula dogmática de *anathema*, como definió las dos voluntades en Cristo en el sexto Concilio Euménico, no merecen asentimiento de verdadera fe divina, sino asentimiento teológico fundado en raciocinio, puesto que por raciocinio las conoce y define la Iglesia. No cabe, por lo tanto, crecimiento alguno en el dogma o evolución verdaderamente dogmática⁵⁵.

⁵³ *De fide*, d. 3, s. 11, n. 11.

⁵⁴ *De fide*, d. 1, n. 270.

⁵⁵ "In hac doctrina principia sunt ea omnia quae immediate et in se a Deo sunt revelata. Haec autem ea tantum sunt quae in libris canonicis continentur, et insuper traditiones quae extra Scripturam Sacram, ut certo a Deo revelatae, in Ecclesia conservantur. Non defuerunt qui dicerent definitiones etiam illas esse inter principia theologiae computandas, quibus Ecclesia aliqua statuit quoniam ea videntur ex revelatis evidenter deduci, quale est illud in Christo Domino duas esse voluntates, divinam scilicet et humanam, quod licet in Sacris Litteris non sit expressum, inde tamen evidenter colligitur. Moventur ea ratione; quoniam sicut Paulo et aliis Scripturae Sacrae Auctoribus adfuit Spiritus Sanctus, ut in iis quae scribebant, a veritate nulla ratione deflecterent, ita Ecclesiae adest ut non erret in iis quae certa esse definit; quare sicut conclusiones quas Paulus ex aliis deducebat... habent rationem principiorum immediate revelatorum, eo ipso quod asserta sunt a Paulo: ita conclusiones quas ex eo definit Ecclesia, quod videntur

Esta opinión verdaderamente innovadora de Molina fué defendida con no menos calor que talento por Granados y luego seguida en parte por Ripalda, y en todo por Kilber o los llamados Wirceburgenses con algunos otros. Esta es también la opinión que, en apariencia al menos, siguieron los Salmanticenses y Billuart, por no haber advertido la confusión suareciana sobre el virtual revelado.

En cambio, esa innovación de Molina fué enérgicamente combatida no solamente por todos los tomistas anteriores a los Salmanticenses, incluso por Juan de Santo Tomás, sino también por Suárez y Lugo y por la gran mayoría de los teólogos, sin distinción de escuelas, anteriores a la introducción de la moderna fe eclesiástica.

Esa innovación de Molina, destructora de toda evolución dogmática, mereció al insigne Navarrete el siguiente juicio: "Haec sententia multa falsa continet, quae *pro nunc* nollumus *censura notare*, quia non satis constat quid senserit iste auctor... Quapropter *errat maxime* praedictus auctor (Molina) in eo quod asserit theologum per habitum theologiae assentiri illi veritati, sicut Ecclesia eam deducit: quamvis enim Patres qui dictis conciliis adfuerunt *deduxerint illam conclusionem per habitum theologiae*, tamen, *supposita definitione*, habuerunt assensum circa illam *per habitum fidei*"⁵⁶. El tomista Nazario la calificó, sin ambages, de *error Molinae*⁵⁷.

Esa es aquella innovación de Molina que causó tal extrañeza a Suárez, que no pudo dejar de exclamar: *Mirandum est*⁵⁸. De esa innovación, en fin, ha dicho modernamente el jesuita Schiffini: "Miratur Suárez *novitatem istius (Molinae) opinionis*, eamque traducit ut *contrariam communi consensui theologorum*"⁵⁹.

85. LA POSICIÓN DE VÁZQUEZ Y VEGA.—Para Vázquez y Vega, toda verdadera conclusión teológica no solamente es definible de fe divina, en lo cual convienen con la opinión tradicional contra Molina, sino que es *per se* de fe divina aun

eas ex revelatis evidenter deduci, erunt principia immediate revelata, hoc ipso quod ab ea definiuntur. Haec sententia mihi non placet, quam etiam Canus reiecit, 12, de locis, cap. 3. Concursus namque quo Spiritus Sanctus praesto adest Ecclesiae catholicae, ipsius que capiti Summo Pontifici, non est ut aliquid de fide efficiat, quod ante non esset de fide, sed solum ne erret in declarandis iis quae ad fidem mediate vel immediate pertinent... Quaeres ergo, quoniam habitu assentiuntur fideles conclusionibus ab Ecclesia ex revelatis definitis, si illis habitu fidei immediate non assentiuntur? Respondeo, si sciant illas deducere ex revelatis, ut eas deducit Ecclesia, duplici via assentiuntur illis per habitum theologicum. (MOLINA, Commentaria in 1 p. D. Thomae, q. 1, a. 2, d. 2, t. 1, p. 7, Venetiis 1602).

⁵⁶ *Controversiae in D. Thomae et eius scholae defensionem*, auctore F. BAL-TASSARE NAVARRETE, O. P. (Vallisoleti 1605), t. 1, cont. 7.

⁵⁷ Vide infra. n. 407.

⁵⁸ *De fide*, d. 3, s. 11, n. 3.

⁵⁹ *De virtutibus infusis*, n. 126 (Friburgi Brisingoviae 1904).

antes de definida, y debe o puede darle ese asentimiento de fe divina todo teólogo que la deduzca por raciocinio evidente, en lo cual Vázquez y Vega siguen la línea escotista o nominalista contra la tomista.

En efecto, para Vázquez toda conclusión teológica evidente puede considerarse, aun antes de la definición de la Iglesia, bajo dos aspectos: a) formalmente, o en cuanto conclusión; b) materialmente, en cuanto contenida en la premisa o premisas reveladas. Bajo el primer aspecto, merece asenso teológico; bajo el segundo, asenso de fe divina, aun antes de la definición de la Iglesia. Estos son los dos célebres asensos que Suárez aplicó luego (y los aplican casi todos los teólogos modernos) a las conclusiones formal-confusas o metafísico-inclusivas, y que los Salmanticenses, contra toda la tradición tomista, aplicaron después a las conclusiones deducidas de dos premisas reveladas⁶⁰.

La razón en que se funda Vázquez para decir que las conclusiones conocidas por raciocinio evidente son de fe divina para el teólogo aun sin definición de la Iglesia es porque el raciocinio se ha, con respecto a la razón privada del teólogo, como la definición del Concilio se ha con respecto a toda la Iglesia. "*Demonstratio theologica perinde se habet ipsi theologo demonstranti, sicut Concilium, cum de fide aliquid esse declarat, se habet toti Ecclesiae. Solum est differentia quod Concilium id quod definit, omnibus proponit credendum, ita*

⁶⁰ "Deinde notanda est doctrina Cani et Vega... Quam doctrinam aliqui putant minus veram et hac ratione retellere conantur: conclusio semper sequitur debiliorem partem... Cacterum hi doctores non videntur praedictam sententiam Cani et Andreae de Vega intellexisse. Ratio vero adducta solum probat assensum conclusionis theologicae, quatenus infertur ex praemissis de fide, vel ex altera de fide et altera naturali, non assensum fidei infussae esse, sed aut inferiorem assensum praemissarum, aut alterius rationis. At vero Canus et Vega, praeter hunc assensum qui fit per discursum et dicitur *theologicus*, contendunt esse alium assensum proxime productum lumine *fidei*, qui tanquam conditionem praecedentem postulat assensum theologicum, etiamsi si hic sit minus certus quam assensus fidei, id quod mirum non est. Nam ut ipsi optime notant, et nos latius ostendamus assensum fidei infussae exigit etiam ut conditionem assensum fidei humanae: ut enim credatur fide infussa aliqua propositio, quae definita est ab Ecclesia, opus est primo credere definitam fuisse aut a Concilio aut a Pontifice, quod tamen solum fide humana notum est. Eodem modo praedicatori aut proponenti articulos fidei prius credimus fide humana, et hac fide supposita, statim sequitur assensus ex lumine fidei infussae. Sic igitur docent Canus et Vega, posita *evidenti consequentia* ex articulis fidei, vel una de fide et altera naturali, tanquam *conditione praevia*, consequi assensum *fidei infussae*: siquidem *demonstratio theologica perinde se habet ipsi theologo demonstranti, scientiae. Concilium cum de fide aliquid definit, se habet toti Ecclesiae*. Solum est differentia quod Concilium, id quod definit, omnibus proponit credendum, ita ut omnes credere teneantur: ratio vero theologica illis solum proponit quibus est evidens consequentia ex articulis fidei (VÁZQUEZ, *Commentaria in I partem D. Thomae*, q. 1, a. 2, d. 5, c. 3, p. 15. (Lugduni 1631). El texto de VEGA lo daremos en el n. 388; de la verdadera mente de MELCHIOR CANO hablaremos largamente en otra parte (449-464).

ut omnes credere teneantur: ratio vero theologica *illis solum* quibus est evidens consequentia ex articulis fidei”⁶¹.

De esta teoría de Vázquez han nacido tanto la distinción que hoy se hace entre dogmas de fe *divina* y dogmas de fe *católica* como la teoría de que la autoridad de la Iglesia es absolutamente necesaria para la fe de los simples fieles, pero no para la fe de los sabios teólogos; distinción y teoría falsas de que nos ocuparemos más adelante (135-156).

En fin, de esta teoría de Vázquez es de la que dice lo siguiente el ordinariamente tan moderado Juan de Santo Tomás: “Quod vero parificare videtur sententia opposita certitudinem conclusionis theologicae definitioni Ecclesiae, *omnino tolerari non potest*... Alioquin conclusio illata theologice non indigeret definitione fidei tamquam confirmante et tamquam regula suae certitudinis, si habet in se tantam certitudinem respectu theologi inferentis quantam definitio Ecclesiae: et sic theologus sibi erit sufficiens regula in certitudine rerum fidei sine recursu ad Ecclesiam, quod esset *pernitiosissimus error*”⁶².

86. LA TEORÍA DE SUÁREZ Y LUGO.—La teoría de estos dos insignes teólogos la conoce ya el lector. Consiste en distinguir dos virtuales revelados: el metafísico-inclusivo y el físico-conexivo. Respecto al primero, afirman lo mismo que Vázquez y Vega, esto es, que no solamente es definible de fe, sino que es de fe divina, aun antes de definido, para todo teólogo que lo conozca con raciocinio evidente. En consecuencia, aplicaron a este virtual o conclusión los dos asensos de Vázquez.

Respecto al segundo, creyeron que ése era el propio virtual y la propia conclusión teológica, y le aplicaron la misma doctrina que la tradición tomista aplica a todo verdadero virtual revelado, esto es, que no es de fe divina, sino puramente teológico, antes de la definición; pero que es de verdadera fe divina después de la definición. Solamente que, habiendo considerado como virtual propio un virtual no implícito y, por lo tanto, el virtual no revelado, tuvieron que acudir, como ya hemos visto, a las teorías de nuevas revelaciones o de asistencia indefinida y transformada (72-79).

87. TRES TEORÍAS, NO DOS.—Respecto, pues, a si las conclusiones teológicas o virtual revelado son o no *de fe* no hay, como vulgarmente dicen los manuales, *dos* opiniones: una de Cano, Vázquez y Vega, y otra de los restantes teólogos; sino que hay *tres* teorías esencialmente distintas: dos diametralmente opuestas entre sí, que son las de Molina y Váz-

⁶¹ VÁZQUEZ, *In 1 partem*, a. 2, d. 5. c. 3, n. 8.

⁶² *Cursus Theol.*, q. 1, d. 2, a. 4.

quez, y una que ocupa el término medio entre ellas, y es la tomista.

La *primera*, que es la de Molina, niega que sean de fe divina ni antes ni después de la definición. Esta teoría, seguida por pocos teólogos y censurada o abandonada por los más, es la que dió origen más tarde, como veremos a su tiempo (233), a la llamada fe eclesiástica, aplicando a los hechos dogmáticos casi lo mismo que Molina había aplicado a las conclusiones teológicas.

La *segunda*, que es la de Vázquez y Vega, va por el polo opuesto, afirmando que son de fe divina no sólo después, sino también antes de la definición. Esta opinión jamás la siguió Melchor Cano, aunque comúnmente se diga lo contrario, como esperamos demostrar plenamente más adelante (449-464). Pero sí la siguieron, respecto a las conclusiones metafísico-inclusivas, Suárez y Lugo, y la siguen, sin darse apenas cuenta de ello, la generalidad de los manuales modernos bajo el nombre de formal confuso o de virtual idéntico-real.

La *tercera*, media entre las dos anteriores, es la teoría tradicional tomista, que distingue entre antes y después de la definición. Antes de la definición, ninguna verdadera conclusión teológica, ni aun la deducida de dos premisas reveladas, es de fe divina ni puede merecer acto de fe divina, sino que es puramente teológica y no puede merecer sino asentimiento teológico, lo mismo para el sabio teólogo que para el simple fiel. Pero después de la definición dogmática de la Iglesia, toda verdadera conclusión teológica (y sólo es verdadera conclusión teológica la metafísico-inclusiva, como vamos a ver pronto) es tan de fe divina como los artículos mismos de la fe.

Estas tres teorías versan sobre la verdadera conclusión teológica, esto es, sobre la conclusión metafísico-inclusiva; pues antes de la conclusión suareciana a ningún teólogo se le había ocurrido llamar verdadera conclusión teológica a la físico-conexiva. Por lo tanto, si incluyéramos bajo el nombre de conclusión teológica o de virtual revelado ese virtual físico-conexivo, habría que decir que hay una *cuarta opinión*, esto es, la opinión de Suárez y Lugo, que dicen de ese falso virtual o conclusión teológica exactamente lo mismo que la tercera opinión dice respecto a la verdadera conclusión o verdadero virtual. Esta cuarta opinión es la que en realidad combaten, y con lógica irrefutable, los Salmanticenses al negar la definibilidad de fe del virtual puro (*virtuale tantum*); aunque en apariencia parezcan combatir la definibilidad de todo virtual, por no haber distinguido entre el verdadero virtual y virtual físico-conexivo.

La tercera de esas teorías, que es la tradicional tomista,

la expone así Juan de Santo Tomás: "*Tertia sententia est quod propositiones deductae evidenter ex principiis fidei, si ab Ecclesia definiantur, immediate pertinent ad fidem... Hanc sententiam communiter sequuntur thomistae, ut videri potest apud Magistrum Navarrete et Magistrum González*"⁶³. Y en el tratado *De fide*, haciendo alusión a este mismo lugar, se expresa así:

"*Ex dictis inferitur virtualem revelationem seu mediatam seu deductam per discursum, qualis invenitur in theologia, distingui specie a revelatione immediata quae habetur ex testimonio dicentis, et attingit id quod credendum est de fide, ut latius tradidimus prima parte, quaestione prima, disputatione secunda, articulo quarto, ubi reiecit duas sententias extremas: alteram Vázquez, qui sentit conclusionem deductam ex praemissis fidei ita esse certam respectu scientiam discursum, sicut propositio definita per Ecclesiam: alteram Molinae, qui sentit quod etiamsi definitio Ecclesiae superveniat alicui propositioni quae antea non erat de fide, non faceret illam de fide: sed Spiritum Sanctum assistere Ecclesiae, ne erret, non autem ut faciat de fide quae antea non erant de fide. Quae sententiae citato loco videri possunt impugnatæ*"⁶⁴.

Como habrá notado el lector, de esas tres teorías sobre la conclusión metafísico-inclusiva, la tercera, que es la tomista, defiende su definibilidad de fe, y, por lo tanto, defiende la evolución del dogma por vía de verdadera conclusión teológica. La segunda, que es la de Vázquez y Vega, de Suárez y de Lugo, no solamente la defiende, sino que la defiende con exceso al hacer a tales conclusiones no solamente definibles de fe, sino también formalmente de fe *per se* o sin definición. Solamente la primera, que es la de Molina, de Kilber y de pocos más, es la que niega su definibilidad de fe y, por lo tanto, la verdadera evolución del dogma.

Puede, pues, decirse que la definibilidad de fe de las conclusiones inclusivas o conceptuales y, por tanto, la evolución del dogma por vía de virtualidad implícita, es doctrina corriente entre los teólogos, aun entre los de hoy día, aunque muchos manuales parezcan decir lo contrario por no distinguir entre conclusión inclusiva y conclusión físico-conexiva.

88. ESTUDIO INTRÍNSECO DEL PROBLEMA.—Dejando, pues, a un lado esta cuestión de opiniones de teólogos, tanto más que al final de esta obra citaremos los textos literales de casi todos ellos (353-448), vamos ahora a examinar en sí misma la cuestión de la evolución del dogma, la cual no es, en el fondo, sino la cuestión de la existencia y naturaleza de la vir-

⁶³ *Cursus theologicus*, q. 1. d. 2, a. 4, n. 3

⁶⁴ *De fide*, d. 1 a. 2, n. 13.

tualidad del depósito revelado, unida a la cuestión de la naturaleza y extensión de la autoridad de la Iglesia respecto a esa virtualidad.

Según hemos visto ya (46), los seis tipos de virtualidad o de racionio se reducen a dos: a virtualidad físico-conexiva, que es la del tipo cuarto de racionio, y virtualidad metafísico-inclusiva, que abarca los otros cinco tipos. En las siguientes secciones vamos a examinar si esas dos virtualidades o alguna de ellas son verdaderamente reveladas y capaces de evolución dogmática y si para esa evolución dogmática se exige o no la definición de la Iglesia. Cuestiones importantísimas, pues son el centro y la clave de la existencia de la evolución dogmática y de la distinción específica entre evolución dogmática y evolución teológica.

SECCION IV

LA VIRTUALIDAD FÍSICO-CONEXIVA NO ES VIRTUALIDAD REVELADA NI TEOLÓGICA

89. EL VIRTUAL DEL TIPO CUARTO.—Hemos visto cómo, desde Suárez acá, se viene llamando virtual revelado o teológico, propiamente dicho, al virtual físico-conexivo, esto es, al virtual cuarto de entre los seis tipos de racionio o virtualidad que ya conocemos (45 y 73).

Vamos en esta sección a tratar de hacer ver que ese racionio físico-conexivo no es riguroso racionio *teológico*; que no es rigurosa conclusión *teológica*; que no concluye en *teología*; que no es *virtual teológico* o *revelado*; que no está *necesariamente conexo* con la mayor revelada o depósito revelado de que se trata de deducirlo. Y si no es virtual *revelado* o *teológico*, si no está *necesariamente conexo* con el depósito revelado, mucho menos será objeto de *infallibilidad*, y menos todavía definible de *fe divina*. Estas aserciones nuestras parecerán a muchos chocar contra cuanto, desde Suárez, se viene diciendo en la mayoría de los manuales teológicos; pero creemos que no es difícil dar de ello una demostración concluyente y hacer ver que en toda esta cuestión no hay más que una confusión entre la esencia pura o en abstracto y la esencia connatural o perfecta ⁶⁵.

⁶⁵ A lo que hoy llamamos inmediata o formalmente revelado y mediata o virtualmente revelado lo designa Santo Tomás, desde las primeras páginas de la *Suma Teológica*, con los nombres respectivamente de *revelado* divino y *revelable* divino, siendo el primero el objeto formal de la fe divina, y el segundo el objeto formal de la Sagrada Teología: "Quia igitur *Sacra Scriptura* considerat aliqua secundum quod sunt divinitus *revelata*, omnia divinitus *revelabilia* communicant in una ratione huius *scientiæ*" (D. THOMAS, *Summa Theologica*, p. 1, q. 1, a. 3). "Ubi Divus Thomas pro *Scriptura* ponit *immediate revelata*, quia ea quae *Scriptura* tradit sunt credita de fide; pro *scientia* autem theologica ponit *revelabilia* quae sunt *potentia* vel *virtute* revelata" (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, q. 1, d. 2, a. 1). Ser *revelable* divino o ser *revelado* virtual o potencial

90. TRES PRENOTANDOS.—Recordemos, en primer lugar, que en este raciocinio físico-conexivo se trata de deducir, como conclusión, no las propiedades metafísicas, o esenciales, o aptitudinales, o radicales, sino las propiedades físico-actuales, y que *suponemos* que estas propiedades físico-actuales son *realmente distintas* de la esencia y en absoluto, o por virtud divina, *separables* de ella (44).

Recordemos, en segundo lugar, que para deducir tales propiedades realmente distintas y en absoluto separables partimos de la esencia en estado puro o en abstracto, esto es, *suponemos* que Dios no nos ha revelado más sino que N. tiene tal esencia; pero sin decirnos una palabra, ni expresa ni implícitamente, sobre si tal esencia está en estado connatural o preternatural, en estado íntegro o manco, en estado perfecto o imperfecto.

Recordemos, en tercer lugar, que tratamos de deducir no una conclusión *condicionada*, sino una conclusión simple o absoluta. Esto es, supuesto que sepamos por revelación que N. es hombre (esencia pura o en abstracto), no tratamos de deducir “luego N. es actualmente risible *si* está en estado connatural”, sino que se trata de deducir de este modo: “luego N. es actualmente risible”. Si tratáramos de deducir la conclusión condicionada, estábamos también fuera del caso, pues deducir que “N. es actualmente risible *si* está en estado connatural”, se convierte en esta otra: “N. está en estado connatural, luego es actualmente risible”, lo cual ya no es el raciocinio del tipo cuarto o físico-conexivo de que ahora tratamos, sino el raciocinio del tipo quinto, del cual no sólo concedemos que es teológico, sino que es definible de fe divina.

significa, para Santo Tomás, ser *escible* o *cognoscible* por la luz misma (principios *objetivos*), de la divina revelación, pues la revelación misma (objetiva) es el *medio formal* de conocimiento de la Sagrada Teología. “Et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest Sacra Doctrina una existens considerare sub una ratione *formali*, in quantum scilicet sunt *divinitus revelabilia*” (D. THOMAS, l. c., ad 3). “Scilicet prout sunt *divino lumine cognoscibilia*” (ibid., a. 4). “Formalis ratio obiecti Theologiae, ut obiectum est, est hoc quod dico *revelabile* vel *cognoscibile lumine divinae revelationis*” (CAPREOLO, *In 1 Sent.* prologus, q. 1). “Medium *divino lumine* fulgens *scibile theologicum* constituit” (CAJETANO, *In Summam Theologicam*, p. 1, q. 1, a. 2). Qué se entienda por *propriamente escible* o *cognoscible*, a diferencia de *creible*, y qué se entienda, por consiguiente, por ciencia teológica *propriamente tal*, a diferencia de la fe, nos lo enseña el mismo Santo Doctor: “Ubi notandum est quod cum scientia sit conclusionum, intellectus autem principiorum, *proprie scibilia* dicuntur *conclusiones* demonstrationum in quibus *passiones* (propiedades) praedicantur de propriis subiectis” (D. THOMAS, *In Post. Anal.*, l. 1. let. 9). De aquí ha salido la definición clásica de la verdadera y propia teología y de la verdadera y propia conclusión teológica, “las conclusiones contenidas en o deducidas del depósito revelado como *proprietates in essentia*”. Hacer ver el verdadero sentido, tomista de esta *definición* de la Sagrada Teología, y, por lo tanto, de la verdadera virtualidad teológica o revelada, es lo que nos proponemos en ésta y en las dos siguientes secciones.

Hechos estos prenotandos, que, aun a riesgo de que se nos tilde de repetir demasiado, los hemos creído indispensables dado la delicadeza de la cuestión, vamos a aducir las pruebas en que nos apoyamos para creer que el raciocinio del tipo cuarto o físico-conexivo no concluye en *teología* ni puede, por lo tanto, ser ni llamarse verdadero virtual revelado ni verdadera *conclusión teológica*, a no ser en el sentido lato en que se llama conclusión no sólo a lo demostrativo o concluyente, sino también a lo teológicamente incierto y probable.

91. PRIMERA Y FUNDAMENTAL RAZÓN.—Es un axioma en lógica que de lo verdadero nunca puede seguirse o concluirse lo falso, o que si una conclusión es falsa tiene que ser, o porque alguna de las premisas es *falsa*, o porque el raciocinio está *mal hecho*. Examinemos, pues, uno o varios raciocinios de verdadero virtual físico-conexivo o del tipo cuarto, esto es, raciocinios en que, sabiendo por revelación la esencia pura de una cosa, se trate de deducir en la conclusión una propiedad físico-actual mediante una menor de necesidad física.

Por *revelación* sabemos que el cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía es *verdadero* cuerpo; que los accidentes eucarísticos son *verdaderos* accidentes; que el fuego del horno de Babilonia era *verdadero* fuego, etc., etc. Por *ciencia* física sabemos, con plena certeza o necesidad física, que todo cuerpo tiene extensión local u ocupación de lugar; que todo accidente tiene inherencia actual en el sujeto; que todo fuego debidamente aplicado quema de hecho, etc. Sean, pues, los siguientes raciocinios del tipo cuarto:

1.º El cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía es verdadero cuerpo: es así que todo cuerpo ocupa de hecho lugar, luego el cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía ocupa de hecho lugar.

2.º Los accidentes eucarísticos son verdaderos accidentes: es así que todo accidente tiene inherencia actual en el sujeto, luego los accidentes eucarísticos tienen inherencia actual en el sujeto.

3.º El fuego del horno de Babilonia era verdadero fuego y aplicado en las debidas condiciones: es así que todo verdadero fuego y bien aplicado quema de hecho, luego el fuego del horno de Babilonia quemó de hecho.

4.º El fuego del infierno o del purgatorio es verdadero cuerpo: es así que nada corporal puede atormentar ni aprisionar a un espíritu, luego el fuego del infierno o del purgatorio no atormenta ni aprisiona a los espíritus.

5.º Elías fué verdadero hombre: es así que todo hombre muere de hecho, luego Elías ha muerto de hecho.

6.º Jesucristo es verdadero hombre: es así que todo hombre es persona humana y es concebido por obra de varón, luego Jesucristo es persona humana y concebido por obra de varón.

7.º La Santísima Virgen es descendiente de Adán y concebida por obra de varón: es así que en esas condiciones se contrae de hecho la culpa original, luego la Santísima Virgen contrajo de hecho la culpa original.

8.º Jesúsucristo y su santísima Madre murieron real y verdaderamente: es así que ningún muerto resucita o vuelve a la vida, luego ni Jesucristo ni la Virgen resucitaron, etc., etc.

Fíjese cualquiera bien en todos esos racionios. Son verdaderos racionios de virtual físico-conexivo. En la mayor sabemos por revelación la *esencia*; en la menor sentamos un principio físicamente necesario o cierto. La conclusión, sin embargo, lejos de ser verdadera *conclusión teológica*, lejos de tener *certeza teológica*, lejos de tener *necesidad o conexión teológica*, es un *error teológico*. Luego el virtual físico-conexivo no es verdadera conclusión teológica, no tiene certeza teológica, no tiene necesidad teológica, no tiene conexión necesaria con lo *teológico*; esto es, con lo *divino*; esto es, con la mayor *revelada* o depósito revelado.

Estamos seguros que cualquiera que, sin preocupaciones o ideas preconcebidas, reflexione atentamente sobre esos racionios y no se deje ilusionar por consideraciones que sean *ajenas* a su valor intrínseco comprenderá pronto la diferencia radical que existe entre la *física* y la *teología* y que el racionio físico-conexivo no tiene valor alguno demostrativo en *teología*.

En efecto, todos esos racionios que acabamos de citar son verdaderos racionios o virtuales físico-conexivos, y sin embargo, lejos de concluir en teología, conducen a conclusiones falsas. Es principio evidente que la falsedad de una conclusión procede siempre de una de estas dos fuentes: o de que alguna de las premisas es falsa, o de que el silogismo está mal hecho. En los silogismos citados ninguna de las premisas es falsa, pues las mayores son reveladas y las menores son físicamente ciertas. Luego es que esos silogismos están mal hechos. Esto es: luego es que no está bien hecho en teología un silogismo en que la mayor expresa solamente la esencia pura y la menor no es menor esencial, sino de pura conexión física. Y como en eso, precisamente, consiste el virtual físico-conexivo o del tipo cuarto, resulta evidentemente que tal virtud *no concluye* en *teología*, no es conclusión teológica.

92. UNA EVASIVA.—No se le ocurra a nadie el contestar que esos racionios no son concluyentes o que esas conclusiones

son falsas, *porque* sabemos, por *revelación*, lo contrario de esas conclusiones.

En primer lugar, esa sería una contestación propia de *simples* fieles, no de verdaderos filósofos o teólogos, como observa muy bien, a otro propósito similar, Báñez, con el cardenal Cayetano⁶⁶.

En segundo y principal lugar, esas conclusiones no son falsas, *porque* Dios ha revelado lo contrario; sino viceversa. Dios ha revelado lo contrario, *porque* eran falsas. Su falsedad intrínseca no es causada por la revelación, sino por su falta de enlace necesario con los principios o premisas de que se quiere deducirlas. Dios pudo, seguramente, habernos revelado solamente las mayores de esos raciocinios y no habernos dicho aún palabra sobre las conclusiones, y sin embargo, tales conclusiones seguirían siendo tan falsas como lo son. Pudo Dios habernos revelado la presencia real del cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía y haberse callado sobre si tiene o no extensión local. Pudo habernos revelado la existencia real de los accidentes eucarísticos sin decirnos nada sobre su inherencia. Pudo habernos revelado la muerte de la Virgen y no decirnos nada sobre su resurrección. Pudo habernos revelado el hecho de haber sido echados los tres niños al horno de Babilonia sin habernos dicho nada sobre si el fuego los quemó o no.

Pudo haberse callado sobre esos hechos sobrenaturales,

⁶⁶ Como una verdad no puede oponerse a otra verdad, y los dogmas por Dios revelados son *verdades infalibles*, resulta, dice Santo Tomás, que ninguna pretendida demostración o conclusión contra el dogma es verdadera demostración ni conclusión, sino que es una falacia o falso argumento que admite *solución*: "Cum enim fides infallibili veritati imitatur, impossibile autem sit de vero demonstrare contrarium, manifestum est, probationes quae contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes sed *solubilia argumenta*" (D. THOMAS, *Summa Theologica*, p. 1, q. 1, a. 8). Comentando esas palabras de *solubilia* argumenta, dice Báñez: "Hay dos maneras de resolver una objeción contra el dogma: primera, diciendo que no concluye, *porque Dios ha revelado lo contrario*, pero sin mostrar en qué está el defecto interno de la objeción o argumento; segunda, mostrando dónde está el flaco del argumento u objeción. La primera manera de resolver es propia—dice Báñez—de gente de poco pelo. *cujuslibet fidelis* é impropia de un teólogo; la segunda—dice—es la propia del teólogo. "Primi generis solutiones *non sunt theologales*, sed *cujuslibet fidelis* est sic respondere. At vero reliquae *theologicae sunt*" (BÁÑEZ, in locum citatum D. Thomae, *circa tertium conclusionem articuli*). Y lo mismo se expresan Cayetano y los demás comentaristas. Examine, pues, cualquiera esos ocho ejemplos o argumentos que hemos puesto de virtual físico-conexivo, y trate de averiguar por qué conducen a conclusiones falsas, y en seguida verá que es por afirmarse en la mayor solamente la *esencia* pura de un individuo y querer sacar en la conclusión su propiedad *actual* físico-distinta. En eso está precisamente el *defecto* intrínseco que hace que ese argumento concluya mal, y en eso precisamente consiste la esencia del virtual físico-conexivo o del tipo cuarto. En cambio, si en la mayor pusiésemos la *esencia* pura y en la conclusión la propiedad esencial (tipos primero, segundo y tercero), o, también, si en la mayor pusiésemos la *esencial* o *connatural* o *perfecta* y en la conclusión la propiedad actual (tipos quinto y sexto) el argumento concluiría perfectamente.

en que el estado *connatural* de la esencia queda suspendido por voluntad divina, como se habrá callado sobre tantos otros hechos sobrenaturales de su sobrenatural providencia, y sin embargo, los hechos seguirían siendo tan verdaderos, que nosotros los conociéramos o no, y los raciocinios y conclusiones físico-conexivos en que se niegan esos hechos continuarían siendo tan falsos sin su revelación, como sabemos que lo son por revelación. La revelación no cambia el valor del raciocinio, no hace más que hacernos conocer lo que ya era verdadero o falso, y que quizá sin revelación no lo conoceríamos o no lo conoceríamos tan bien.

El raciocinio, pues, físico-conexivo o del tipo cuarto no conduce ni puede conducir a conclusiones *teológicamente ciertas*, no concluye en teología.

93. ¿POR QUÉ TALES RACIOCINIOS NO CONCLUYEN EN TEOLOGÍA? Esos raciocinios no concluyen en teología ni en metafísica sencillamente porque están *mal hechos*, porque bajo la apariencia de una forma intachable constan en el fondo de *cuatro pies*. En la mayor de esos raciocinios sólo se afirma la *esencia* pura o en abstracto, esencia que abstrae del orden natural o preternatural, del estado íntegro o del estado defectuoso, del estado perfecto o imperfecto. Sólo y únicamente se afirma en esas mayores la *esencia*.

En cambio, en las menores se asienta una afirmación, que no es verdadera de la esencia en todo estado, sino sola y exclusivamente de la esencia en estado *connatural*, no en el estado sobrenatural. Esos argumentos tienen, pues, cuatro pies. El término medio no se toma en el mismo sentido en la mayor y en la menor; en la mayor se toma en sentido *esencial* o abstracto y en la menor está tomado no en sentido esencial, sino en sentido *connatural*. Consta el raciocinio de cuatro términos, en vez de tres. No es extraño que no concluya.

¿POR QUÉ CONCLUYEN EN FÍSICA?—Porque en física, *tal como el físico los entiende*, están bien hechos. En física no hay premisas *esenciales* o *abstractas* de natural y sobrenatural. En física, por su objeto formal mismo, toda premisa y toda afirmación es tomada o supuesta por el físico en sentido *connatural*. El físico, en cuanto físico, ignora el sobrenatural. Cuando la física y el físico dicen: "N. es hombre", toman la palabra "hombre" no en sentido esencial o abstracto, sino en sentido *connatural*; toman la esencia en cuanto sujeta y regida por las leyes físicas o naturales. El punto de partida del físico no es la esencia, sino la *natura*. Tomada y entendida así la esencia en la mayor del raciocinio, la menor es intachable. En esa menor se dice que *toda* esencia (esto es, suponiéndola *connatural*, como la supone el físico) tiene

siempre e indefectiblemente las propiedades actuales. La conclusión, en ese supuesto de connaturalidad de que siempre parte y que siempre sobrentiende el físico, es correctísima. La conclusión no tiene más sentido que "N. será actualmente risible *en el supuesto* (punto de partida del físico) que se cumplan las leyes naturales o que se verifique el estado *connatural*".

Pero, como se ve, el raciocinio, en ese *supuesto*, ya no es físico-conexivo, sino físico-connatural; ya no es el cuarto tipo de raciocinio, sino el quinto (90). El raciocinio, pues, físico-conexivo no concluye en teología; y si en física concluye, es porque deja de ser físico-conexivo, por estar limitada la pobre física al estado natural o connatural, y no poder elevarse hasta el estado sobrenatural o esencial en que se mueven, respectivamente, la teología y la metafísica.

94. ¿DÓNDE ESTÁ EL DEFECTO TEOLÓGICO DEL RACIOCINIO FÍSICO-ABSTRACTO?—Para ver claramente dónde está el defecto de tales argumentos teológicos no hay más que fijarse en el término *medio* "hombre", que es el predicado de la mayor y sujeto de la menor. En esta mayor sólo se dice, o suponemos que sólo se dice, que "N. es hombre esencialmente" o que tiene la verdadera esencia del hombre. La palabra "hombre", tomada *esencialmente*, no determina ninguno de los estados en que la esencia humana puede encontrarse, sino que abstrae de todos los estados. Tan esencialmente hombre es el hombre en estado natural como en estado preternatural o sobrenatural, en estado íntegro como en estado manco o defectuoso, en estado perfectísimo como en estado imperfecto, con todas las propiedades *actuales* o sin ellas. Pudiendo, pues, el hombre tener todos esos estados sin perder la *esencia* de hombre, en la mayor del raciocinio suponemos que sólo se afirma la esencia y que se abstrae por completo del *estado*.

Pero luego en la menor se dice que "*todo* hombre tiene las propiedades actuales". Esa frase "*todo* hombre" ¿por quién supone? ¿Supone acaso por todo hombre tanto en estado natural como en estado sobrenatural, tanto bajo las leyes ordinarias de la naturaleza como bajo la acción milagrosa de Dios? *No*. En ese sentido, esa menor, lejos de ser verdadera, sería una grandísima falsedad, sería el error racionalista, sería la negación misma del orden sobrenatural.

Cuando en esa menor decimos, pues, que *todo* hombre tiene estas o las otras propiedades actuales, que *todo* accidente tiene inherencia actual, que *todo* cuerpo quema, que *todo* muerto continúa muerto, que *todo* cuerpo ocupa lugar y es impenetrable, que *toda* naturaleza humana tiene personalidad humana, etc., etc., lo decimos de *todo* ser *con tal que*

esté en estado *connatural*, con tal que Dios no haya intervenido por un acto milagroso. Luego, o la conclusión debemos deducirla en forma condicional, esto es, "N. es risible actualmente, con tal que Dios no haya intervenido" milagrosamente, y éntonces ya hemos salido del raciocinio físico-conexivo, o si la deducimos en forma absoluta e incondicional, sacamos en la conclusión una cosa que no está en las premisas.

También puede verse claramente el defecto teológico de esos raciocinios físico-conexivos, fijándose en cómo los concede el físico y en cómo los distingue todo teólogo. Si a un físico le proponemos el siguiente argumento: "Los accidentes eucarísticos son verdaderos accidentes: es así que todo verdadero accidente tiene inherencia en el sujeto, luego los accidentes eucarísticos tienen inherencia en el sujeto", el físico contestará: *concedo totum, y en cuanto físico*, habrá contestado bien. En cambio, si proponemos a un teólogo ese mismo raciocinio o argumento, el teólogo debe distinguir y distinguirá inmediatamente la menor y la conclusión en la siguiente forma: "Tienen inherencia en el sujeto", *distingo*; inherencia *aptitudinal*, concedo; inherencia *actual*, subdistingo; si están en estado *connatural*, concedo; si no están en estado *connatural*, sino sobrenatural o milagroso, **NEG**O.

Esta distinción elemental que hace y tiene que hacer todo teólogo muestra con evidencia tres cosas:

1.^a Que el raciocinio en que de la esencia de una cosa se deducen sus propiedades *aptitudinales*, o radicales, o esenciales (tipos primero, segundo y tercero) debe *concederse* en *teología*, o sea, es *conclusión teológica*.

2.^a Que el raciocinio en que de la esencia se deducen sus propiedades *actuales* bajo *condición* de que esa esencia esté en estado *connatural* o perfecto (tipos quinto y sexto) debe también *concederse* en *teología*, o sea es *conclusión teológica*.

3.^a Que el argumento en que de la esencia sola de una cosa se trata de deducir las propiedades *actuales* de un modo *incondicional* (tipo cuarto) debe *negarse* en *teología*, o sea *no es verdadera conclusión teológica*.

Estas tres afirmaciones encierran nuestra opinión y creemos que la verdadera doctrina tomista sobre la naturaleza de la verdadera y de la falsa virtualidad revelada o teológica.

95. LA LLAMADA "NECESIDAD FÍSICA".—Pero dirá alguno: la necesidad física, ¿no es acaso verdadera necesidad? *Sí*. La necesidad física es verdadera necesidad, pero necesidad *física*, no metafísica ni teológica, como la necesidad moral es verdadera necesidad, pero necesidad *moral*, no física ni metafísica.

La palabra *necesidad*, como ya lo notó el cardenal Cayetano⁶⁷, no es un término *unívoco*, sino *análogo*, que no se aplica ni puede aplicarse por igual a todos los órdenes de seres o ciencias. Una cosa “moralmente necesaria” o que es necesaria en *moral* no es físicamente necesaria, sino que es *contingente* o incierta en *física*. Una cosa “físicamente necesaria” o necesaria en *física*, no es necesaria en *metafísica*, y mucho menos en *teología*, sino que en *teología* o *metafísica* es *contingente* o incierta. Puede, pues, un raciocinio *concluir* en *moral* y no en *física*; puede *concluir* en *física* y no en *metafísica* ni en *teología*. Puede una conclusión ser verdadera o cierta en *moral* y ser conclusión incierta o probable (que es lo mismo que no ser verdadera conclusión) en *física*, como puede ser verdadera y cierta conclusión en *física* y ser conclusión incierta o probable en *metafísica* y *teología*, que es lo mismo que no ser rigurosa conclusión *metafísica* o *teológica*.

Así, por ejemplo, el principio de que “toda madre ama a sus hijos” es un principio necesario y cierto en *moral*, pero incierto y contingente en *física*, en *metafísica* y en *teología*. El raciocinio “A. fué madre de B.; luego A. amó a B.”, es una conclusión necesaria, verdadera, propia y cierta en *moral*; pero no es verdadera conclusión ni en *física*, ni en *metafísica*, ni en *teología*. El principio de que “todo fuego, aplicado en las debidas condiciones físicas, quema de hecho”, es un principio cierto y necesario en *física*, pero contingente o incierto en *metafísica* o en *teología*. La conclusión de “N. es

⁶⁷ “*Necessitas enim propositionum, de qua posterioristicus loquitur, ex materia sumenda est: et sicut analogice, non univoce, inveniuntur in diversis rebus, ita analogice in praemissis et conclusionibus diversarum demonstrationum requirenda est. Fatuum est siquidem quaerere propositiones omnes necessarias, univoce necessarias, si res ipsae significatae non sunt univoce necessariae. Unde, sicut superius dictum est de omni, in tres ordines ita necessarium distinguendum. In separatissimum a materia (éste es el orden metafísico o esencial) est necessarium simpliciter: in mobilibus autem sed incorruptibilibus, est necessarium regulariter: in mobilibus autem et corruptibilibus est necessarium ut in pluribus” (CAYETANO, *In Posteriores Analyticas*, l. 1, c. 6 [ed. Lugduni 1572], p. 340). La diversa clase de necesidad hay que exigirla, pues, según la *materia*. La *materia* o *subjectum* del silogismo teológico no es la menor de razón, sino la mayor *revelada*. Si la mayor *revelada* sólo expresa, pues, la *esencia*, estamos en el orden *metafísico*, y la necesidad requerida en la menor es la del *necessarium simpliciter*, que sólo la tiene una menor aptitudinal o esencial. Si la mayor *revelada* expresa no solamente la *esencia*, sino la *connaturalidad* de la *esencia*, estamos en *materia física*, y basta una menor de *necessarium regulariter* o *físico-actual*. No se niega, pues, que en *teología* puedan entrar menores *físicas* o *actuales*, sino que entren en combinación con una mayor puramente *esencial*, y queriendo sacar conclusiones *particulares*, cuando la ley *física* puede ser suspendida por Dios en cualquier caso *particular*. Por eso advierte el cardenal Cayetano que en las demostraciones *físicas* se pueden deducir las propiedades *actuales*, “in universali autem, non in particulari” (ibid., c. 4, p. 309). O como ha dicho muy bien el cardenal Zigliara: “*Corollarium tertium: Illicitum est ex propositione physice vel moraliter vera inferre per se propositionem singularem*” (*Dialéctica*, 22, 4).*

fuego y está debidamente aplicado a un combustible, luego quemó de hecho”, es conclusión necesaria y cierta y propia y rigurosa en *física*, pero es contingente e incierta (y, por lo tanto, no es verdadera conclusión) en metafísica y teología.

Si Dios, pues, nos ha revelado que “A. es madre de B.” sin decirnos más, esto es, sin decirnos que fué *buena* madre o que se portó según los impulsos o leyes morales del amor materno, el moralista estará cierto, con certeza moral, que A. amó a B. Pero el físico no estará cierto, sino incierto, porque ningún principio físico se viene al suelo de que A. haya amado o dejado de amar a B. Y el metafísico estará aún más incierto, porque ninguno de sus principios se destruye porque A. no amase a B. Como el teólogo parte, como de principio, de la mayor revelada, y la mayor revelada sólo dice que fué *madre* (esencialmente, no *buena* madre), el teólogo está tan incierto como el metafísico, pues el principio revelado de que A. fue madre (esencialmente) de B. queda por completo intacto y en pie, ora A. haya amado o dejado de amar a su hijo.

96. LAS MENORES DE RAZÓN.—La confusión en esta materia viene, a juicio nuestro, de no haber comprendido o haber olvidado la verdadera función de las *ciencias humanas* o de las *menores de razón* en el raciocinio de la *ciencia del revelado* o Sagrada Teología. La teología se sirve, es verdad, de toda clase de ciencias o de menores de razón, sean metafísicas, sean físicas, sean morales. Pero se ha perdido de vista con frecuencia que el punto de partida, los principios verdaderos, el sujeto formal de la teología no son esas ciencias humanas o menores de razón, sino las mayores de fe o reveladas. La finalidad del raciocinio teológico no es, pues, el servirse de las mayores reveladas para extraer o deducir la virtualidad que exista en las menores de razón, sino, al contrario, servirse de las menores de razón para extraer, o deducir, o *explicar* intelectualmente la virtualidad contenida en los principios o mayores de fe. No son, pues, las mayores reveladas instrumentos de las menores, ni siquiera entran *ex aequo* con las menores de razón en el raciocinio teológico; sino que las menores de razón son meros instrumentos intelectuales para desarrollar o *explicitar* la virtualidad objetiva de que están preñadas, aunque no lo expresen, las mayores reveladas. Esas menores de razón son de suyo u objetivamente innecesarias; si las necesita la teología, o mejor dicho, *nuestra* teología, o mejor dicho, *el teólogo*, es solamente por la debilidad de nuestra inteligencia, que no puede ver intuitivamente o de un solo golpe todo lo que en las mayores reveladas está *realmente incluido*, y necesita de esos instrumentos o menores de razón para ir desarrollando

o descubriendo por partes lo que ya estaba encerrado en las mayores reveladas en el depósito revelado. Esta es la única y verdadera concepción tomista de la Sagrada Teología⁶⁸.

En el raciocinio, pues, *teológico* no deben jamás acomodarse o subordinarse las mayores reveladas a las menores de razón, sino que las menores de razón deben subordinarse y acomodarse a las mayores reveladas. Si el principio revelado solamente nos da la *esencia* de una cosa, la menor no puede ser más que *esencial*. Si el principio revelado nos da no sólo la esencia, sino su estado *connatural*, la menor puede ser física o *natural*. Si el principio revelado nos da la esencia en estado *perfecto* o *moral*, la menor puede ser *moral*.

Así, y sólo así, se conserva la subordinación de las menores de razón a las mayores reveladas, la subordinación de la razón a la fe, en esa ciencia especialísima y soberana en que deben funcionar juntas, pero no igualadas, la fe y la razón. Eso es precisamente lo que Santo Tomás y todos los tomistas entendían al hablar de la *elevación* de las menores de razón por las mayores de fe, que es precisamente lo que

⁶⁸ "Et hoc quod haec scientia (la Sagrada Teología) utitur eis (de las ciencias humanas o menores de razón) non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri" (D. THOMAS, *Summa Theologica*, p. 1, q. 1, a. 7). "Lumen supernaturale (la mayor de fe) de se non indiget illa praemisa naturali (de la menor de razón); quia ad illam extendi potest sine adminiculo naturalis luminis, solum beneficio ipsius Dei revelantis, si magis explicaretur (ésta es la finalidad de la menor de razón, *explicar* la mayor de fe) in ipso intellectu... Considerata illa praemissa (la menor de razón) quantum ad id quod est naturalis luminis in illa, ex hac parte solum se habet ut *deserviens* ad hoc quod *connaturalius* utamur praemissa fidei iuxta nostrum modum intelligendi, *applicando* et *explicando* illam (la premisa de fe) ad inferendam conclusionem... Licet praemissa naturalis concurrat ad conclusionem inferendam, tamen non sistit in ea ultima resolutio, sed ulterius resolvitur et fit *dependens a praemissa de fide et elevatur ab illa*... Praemissa naturalis ut coniuncta praemissae de fide, non extrahit eam a ratione virtualis revelatae ut supra ponderatum, et sic illa praemissa naturalis *solum se habet ut explicans* seu conduens ad *applicandam* connexionem obiecti inferendi (conclusión) eum obiecto revelato (mayor de fe), et sic totum illud manet intra terminum obiecti *virtualiter revelati*" (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus, De Sacra Doctrina*, q. 1, d. 2, a. 6, nn. 12-13, y a. 9, n. 6).

"Sola praemissa de fide continet totam veritatem et certitudinem conclusionis, et altera lumine naturali nota, assumitur tantum per accidens, et propter imperfectionem subiecti... In demonstratione theologica sola praemissa de fide est per se causa conclusionis, et in eam solum conclusio ultimo resolvitur: praemissa vero naturalis est solum conditio applicativa et explicativa principii supernaturalis propter defectum intellectus nostri requisita" (GONET, *Clypeus. theol. thom. disput. praemialis*, a. 1, n. 38, y a. 4, n. 58).

Y hoy día, en muchos manuales de teología, aun en algunos tomistas, se dice tan corrientemente que cuando las menores son *explicativas* de las mayores. las conclusiones teológicas no son propiamente conclusiones o virtual, sino *formal*, aunque *confuso* o *equivalente*. Y se afirma consecuentemente que sólo son conclusiones propiamente dichas aquellas en que las menores no son *explicativas*, sino *completivas* de las mayores de fe. Tales teólogos han perdido por completo la noción tomista de la teología, y han bebido, sin darse cuenta de ello, la noción suareciana. De ahí nace la dificultad que luego sienten en admitir la definibilidad de fe de la conclusión teológica.

hace que la teología tenga una certeza superior a la certeza moral y física y metafísica, aun empleando menores metafísicas, físicas o morales.

Así, pues, una cosa es revelar que "A. fué verdadera o *esencialmente* madre de B."; otra muy distinta el revelar que no sólo fué esencialmente madre, sino madre con todas las leyes físicas o *connaturales* de la maternidad, y otra muy distinta que fué *buena* madre o con todas las leyes e instintos *morales* de la maternidad. Fijar el *sentido* de la revelación pertenece, como dijimos, a la Iglesia; deducir las *consecuencias* es la función de la teología.

Si, según el sentido ó doctrina de la Iglesia, sólo se nos ha revelado que "A. es verdadera madre de B.", de ahí se deduce teológicamente que A. tiene todos los atributos o propiedades *esenciales* de la maternidad; por ejemplo: la consubstancialidad de naturaleza; pero no se deduce con necesidad teológica que tenga todos los requisitos y atributos físico-naturales; por ejemplo: el consorcio de varón, la pérdida de la virginidad, etc., etc. Si el solo saber que es verdadera o esencialmente madre bastase para ser teológicamente cierto o necesario que no es virgen, nosotros estaríamos teológicamente ciertos de que la Madre de Jesucristo *no fué virgen*, pues sabemos por revelación que *fué madre*.

Si, en cambio, se nos ha revelado que A. no sólo fué madre verdadera de B., sino que lo fué de la manera *connatural* u ordinaria que las demás madres, entonces estaremos teológicamente ciertos de cualquiera conclusión que tenga conexión *física* con la maternidad; por ejemplo: de que concibió por obra de varón, etc., etc.; pero todavía estaremos inciertos de los atributos o conclusiones *morales*, como de si amó o no a su hijo.

En fin, si se nos ha revelado no sólo que fué verdadera madre y de un modo connatural, sino que fué *buena* madre, entonces estaremos teológicamente ciertos de que amó a su hijo.

Caben, pues, en teología *menores* (y, por lo tanto, racionales y conclusiones), tanto metafísicas, como físicas, como morales, pero aplicadas proporcionalmente a la naturaleza o sentido de la mayor revelada. Poner por mayor revelada una cosa de puro sentido *esencial* y unirle una menor *accidental* es desconocer la homogeneidad de toda ciencia y mucho más desconocer la subordinación de las menores de razón a las mayores de fe; es hacer un raciocinio que ni es teológico, ni metafísico, ni físico, sino una amalgama híbrida de teología o metafísica con física. Si en física parecen *concluir* esa clase de argumentos, es, como ya dijimos, porque el físico supone *a priori* o por su objeto mismo formal la *connaturalidad* de la esencia, y excluye *a priori* el

estado preternatural y sobrenatural. Pero eso no pueden hacerlo ni la metafísica ni la teología sin destruirse a sí mismas.

97. LA ANALOGÍA DEL SER.—Lo mismo que hemos dicho de la palabra “necesidad” hay que decirlo de la palabra “ser”; son palabras y conceptos analógicos, no unívocos, y, por lo tanto, al trasladarlos de una ciencia a otra hay que guardar su analogía de proporcionalidad, esto es, hay que aplicarlos en proporción al ser o ciencia de que se trate. Si en la mayor revelada sólo se afirma el ser *esencial* (esencialmente hombre, esencialmente accidente, esencialmente fuego, etc.), en la menor no basta que se afirme el *ser* de cualquier manera, sino que es preciso que se afirme el ser *esencial*; pues de otra manera, bajo un término común “ser” en la mayor y en la menor, se tendrán dos conceptos distintos, y el raciocinio constará de cuatro pies.

Si raciocinando digo: “N. *es* (esencialmente) hombre; luego N. *es* (esencialmente) risible”, que es lo mismo que “luego N. tiene risibilidad radical o esencial”, el raciocinio está bien hecho. El verbo *es* no sólo tiene el mismo nombre en la mayor y en la menor, sino que tiene también el mismo sentido, sentido *esencial* o radical o aptitudinal.

Pero si digo: “N. *es* (esencialmente) hombre; es así que todo hombre *es* (actualmente) risible; luego N. *es* (actualmente) risible”; en ese raciocinio el verbo *es*, con el mismo nombre en la mayor que en la menor, tiene diverso sentido, sentido *esencial* en la mayor y sentido *actual* o accidental en la menor. Con la misma palabra *es* se han deslizado en el raciocinio dos sentidos diferentes. Con la apariencia de tres términos, el raciocinio tiene cuatro. Pero eso *no concluye* en teología⁶⁹. Si en física *concluye*, es porque el físico toma la palabra *es*, como toda otra palabra o concepto, en sentido connatural o accidental, y entonces no hay más que tres términos. Los conceptos *esenciales*, como los preternaturales o *sobrenaturales*, no los conoce el físico; son ultrafísicos, esto es, metafísico o teológicos. La necesidad, pues, de *deducción* o *consecuencia* en el raciocinio físico-conexivo no es *necesidad teológica*.

⁶⁹ Los tomistas han distinguido siempre, y con mucho cuidado, el carácter *esencial* de las propiedades radicales o metafísicas y el carácter *accidental* de las propiedades físico-actuales o formales. “Homini *essentialiter* convenit risibilitas *radicalis: formalis* (la físico-actual) *vero accidentaliter*” (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theol.*, “De Virtutibus”, d. 17, a. 3, n. 14). Y ya antes; hablando de la risibilidad actual, habla dicho Santo Tomás: “Proprietas quam praedicat hoc nomen “homo” et hoc nomen “risibile” *non est eadem per essentiam, nec habet unum esse*” (*De Veritate*, q. 1, a. 5, ad 21). Por eso, cuando en una premisa entra la *esencia* pura y en otra la propiedad *actual*, el raciocinio tiene cuatro pies. “Non habent *unum esse*”.

98. OTRA PRUEBA CONCLUYENTE.—Otra prueba a juicio nuestro completamente concluyente de que el raciocinio físico-conexivo no es verdadera conclusión *teológica* o verdadero virtual revelado, nos la va a dar el Angélico Doctor. Según Santo Tomás, es de la esencia misma del verdadero raciocinio el que, destruída o negada la conclusión, se destruya o niegue el principio de donde se deduce. Si negada una conclusión no queda negado el principio, es señal infalible de que tal pretendida conclusión no es verdadera conclusión de tal principio⁷⁰.

Ahora bien: examínese *cualquier* raciocinio físico-conexivo, esto es, un raciocinio en que en la mayor sólo se afirma la *esencia* de una cosa individual y en la conclusión se afirman sus propiedades *físico-actuales*, y se verá palpablemente que puede negarse y ser falsa la conclusión sin que se niegue ni sea falsa la mayor o principio. Fijémonos en el ejemplo mismo clásico: "N. es verdadero hombre o *esencialmente* hombre; luego es *actualmente* risible." ¿Deja uno de ser esencialmente hombre porque deje de ser *actualmente* risible? ¿Deja el accidente de ser verdadero y esencial accidente porque deje de tener inherencia actual? ¿Deja un cuerpo de ser esencial y verdaderamente cuerpo porque de hecho no ocupe lugar o sea compenetrado por otro cuerpo? ¿Deja el fuego de ser verdadera y esencialmente fuego porque de hecho no queme? ¿Deja, en general, una cosa cualquiera de tener la esencia que tenía porque deje de tener las propiedades actuales que, por suposición, son realmente distintas de ella? Evidentemente que no. Luego las propiedades *actuales* no son verdadera conclusión *teológica* de la *esencia*. Luego el raciocinio físico-conexivo, en que en la mayor revelada sólo se afirma la *esencia* de un individuo, y en la conclusión se quieren deducir sus propiedades *actuales*, no es verdadero virtual revelado o *teológico*, ni verdadera conclusión *teológica*, sino una mezcla híbrida de teología con física, que ni es física ni teología.

En cambio, si en vez de deducir en la conclusión las propiedades actuales tratásemos de deducir las propiedades aptitudinales o radicales, o también, si quisiéramos deducir en la conclusión las propiedades actuales, pero poniendo en la mayor revelada no la esencia pura o en abstracto, sino la esencia connatural o perfecta, veríamos en seguida que en ninguno de esos dos casos se podría negar ni destruir la conclusión sin negar ni destruir el principio. No puede ne-

⁷⁰ "Ista est habitudo conclusionis ad principium, quod *interempta* conclusione, *interimitur* principium" (D. THOMAS, *In Posterior. Anal.*, lect. 38). "Conclusiones demonstrativae habent necessariam habitudinem ad principia ex quibus demonstrantur, ita quod *conclusionibus non existentibus veris, necesse est principia non esse vera*" (D. THOMAS, *De Veritate*, q. 24. aa. 1-18).

garse la risibilidad *radical* sin negar o destruir la *esencia* misma del hombre, con la cual suponemos que realmente se identifica. No se puede tampoco negar la risibilidad actual o cualquiera otra propiedad físico-natural sin negar o destruir el estado *connatural* o *perfecto* de la esencia. Luego las conclusiones en que se deducen las propiedades radicales o esenciales de una mayor revelada, en que se afirma la esencia, o las conclusiones en que se deduzcan las propiedades actuales de una mayor revelada en que se afirme el estado *connatural* o *perfecto* de la esencia, son verdaderas conclusiones teológicas o verdadera virtualidad revelada; pero las conclusiones en que se deduzcan las propiedades actuales de una mayor revelada en que sólo se afirma la esencia, no lo son.

Lo mismo *exactamente* que hemos dicho del aforismo “*deductio proprietatis ex essentia*” aplíquese al aforismo “*deductio effectus ex causa*”.

Hay *causa metafísica*, que también se llama *virtual*, y *causa física* o *real*. La primera es idéntica realmente, aunque conceptualmente distinta de su efecto, como, por ejemplo, la inmutabilidad absoluta causa metafísica o virtual de la eternidad y la espiritualidad causa de la inmortalidad. La segunda es realmente distinta de su efecto, como la esencia del fuego es distinta realmente de su efecto o acción de quemar (50). Esta causa físico-distinta puede (lo mismo que dijimos de la esencia) considerarse en estado puro o abstracto o en estado *connatural* o *perfecto*. De ahí las tres consecuencias siguientes:

1.^a La conclusión en que se deduce el efecto *metafísico* de su causa *metafísica* o virtual es verdadera y propia y rigurosa conclusión teológica, como por ejemplo: “N. es absolutamente inmutable, luego es eterno”; o “es espiritual, luego es inmortal”.

2.^a La conclusión en que se deduce el efecto *físico-actual* de su causa física en estado *connatural* o íntegro o perfecto es también verdadera y propia y rigurosa conclusión teológica, como por ejemplo: “N. es fuego en estado *connatural* y está bien aplicado, luego quema de hecho”, o “Cristo tuvo las potencias en estado perfectísimo, luego tuvo los actos de conocer y querer”.

3.^a Las conclusiones en que se quiere deducir el efecto *físico-actual* de la causa pura o *en abstracto* no son rigurosamente teológicas o no tienen certeza teológica, como por ejemplo: “N. era fuego y bien aplicado, luego quemó de hecho”; “N. era un cuerpo pesado, luego se hundió en el agua”; “N. estaba compuesto de elementos contrarios o corruptibles, luego se corrompió de hecho”. Todos esos efectos pueden fallar en el orden sobrenatural o teológico; no son, pues,

rigurosas conclusiones teológicas ni virtualidad revelada.

Con esto creemos que queda perfectamente explicada la *definición* tradicional de la conclusión teológica o virtualidad revelada, a saber: "quod continetur in deposito revelato tamquam proprietas in essentia, vel effectus in causa". Ahora bien: explicar o comprender bien la definición de una cosa es explicar y comprender su verdadera naturaleza o *esencia*. "*Definitio enim significat formam et essentiam rei*" ⁷¹.

99. LA VIRTUALIDAD FÍSICO-CONEXIVA Y LA INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA.—Entonces ¿no podrá la Iglesia definir infaliblemente que "N. es risible", o que tiene cualquiera otra propiedad, en el supuesto de que esté revelado que "N. es *verdadero* hombre", esto es, que "N. tiene la *esencia* de hombre"?

La contestación a esta pregunta, a juicio nuestro, se desprende ya de todo lo dicho. Si se trata de definir la risibilidad *radical*, o cualquiera otra de las propiedades radicales, aptitudinales o esenciales, la Iglesia puede definir las infaliblemente *con sólo* saber por revelación que es esencialmente hombre. No puede salvarse o conservarse la mayor revelada de que N. es hombre si se niega que N. es esencial o radicalmente risible. Esa conclusión es, pues, necesaria para la conservación del depósito revelado. Es objeto, por lo tanto, de infalibilidad.

Si se trata de risibilidad *actual* o de cualquier otra de las propiedades físico-actuales, la Iglesia puede también definir las infaliblemente con tal que el sentido de la mayor revelada sea, no sólo que N. es *esencialmente* hombre, sino que es hombre en estado *connatural*, o *íntegro*, o sin *defecto*, o como el *común* de los hombres, o en estado *perfecto*. No puede salvarse ni conservarse la verdad revelada de que N. es hombre en estado *connatural* o *íntegro* o *perfecto* si está privado de alguna propiedad o atributo o perfección connatural. Esa conclusión es, pues, también objeto de infalibilidad ⁷².

⁷¹ D. THOMAS, *In Post. Anal.* l. 1, lect. 9.

⁷² Los raciocinios en que se deducen las propiedades actuales de la esencia connatural o íntegra o perfecta, son de carácter tan *inclusivo* como los en que se deducen las propiedades esenciales o radicales de la esencia pura. En la mayor revelada, "N. es hombre íntegro o perfecto o connatural", tenemos dos conceptos revelados: concepto de "hombre" o de esencia humana, y concepto de "integridad" o "perfección" o "connaturalidad" de tal esencia o humanidad. Las propiedades actuales están incluidas, no en el primer concepto, sino en el segundo. Como cuando digo: "N. es un ser contingente, luego es un ser "creado"; la palabra "creado" va incluida realmente, no en el concepto de "ser", sino en el concepto de "contingente". Como cuando digo: "La Iglesia es sociedad perfecta, luego es independiente"; el concepto "independiente" va incluido, no en el concepto "sociedad" de la mayor pero sí en el concepto de "perfecta". Por

Pero si se trata de definir la risibilidad actual o cualquiera otra de las propiedades *actuales* de un individuo, partiendo *solamente* de una mayor revelada en que no se dice más que "N. es esencial o verdaderamente hombre", sin decirse si está en estado connatural o preternatural, en estado íntegro o manco, en estado perfecto o imperfecto, nuestra opinión es que ni el teólogo puede concluir con certeza *teológica*, ni la Iglesia definir *infalliblemente* que N. tiene de hecho estas o las otras propiedades físico-actuales. Podrá definir que *exige* connaturalmente el tenerlas (propiedad radical); podrá definir que las tiene de hecho *si* o *con tal que* esté en estado connatural (raciocinio del tipo quinto, no del tipo cuarto); pero definir infaliblemente que de hecho e incondicionalmente las tiene, eso es imposible que sea objeto de ciencia teológica ni de infalibilidad mientras no se parta de *otros* datos que de una mayor revelada en que sólo se afirma la *esencia* y una menor en que se afirma una ley *física*.

Se salva perfectamente que uno sea esencialmente hombre, esencialmente accidente, esencialmente cuerpo, esencialmente fuego, sin que sea actualmente risible, sin que tenga inherencia actual en el sujeto, sin que tenga ocupación de lugar, sin que queme de hecho. Para salvar o conservar, pues, las mayores reveladas o depósito revelado de que N. es esencialmente hombre, accidente, cuerpo, fuego, no es indispensable la verdad o conclusión de que N. sea actualmente risible, actualmente inherente, que ocupe de hecho lugar, que queme actualmente. Si no son indispensables para la conservación del depósito revelado, si se salva y conserva sin tales conclusiones la *verdad* del depósito revelado, no son objeto de infalibilidad como *erróneas*, aunque puedan serlo como *temerarias*, *imprudentes*, etc. Si la revelación *sólo* dice la esencia de una cosa, el que afirmase que tal esencia no estaba en estado connatural e íntegro, sino en estado preternatural o defectivo, esto es, el que afirmase que tal esencia, *por milagro* o intervención divina, estaba privada de esta o de la otra propiedad actual, podría ser imprudente, temerario, necio, en afirmar un milagro *sin*

eso, tales raciocinios no sólo son perfectamente teológicos, sino que son, como veremos, definibles de fe, por ser *inclusivos*.

Si en vez de decir: "N. es *ser contingente*, luego es ser creado", dijésemos: "N. es *ser*, luego es ser creado", ese raciocinio no concluiría ni en metafísica ni en teología, a pesar de que no cabe más que *una excepción*, que es Dios, en eso de que una cosa sea "ser" y no ser "creada". De la misma manera, si en vez de decir: "N. es hombre íntegro o perfecto, luego es actualmente risible", o "luego tiene cualquiera otra propiedad actual", dijésemos: "N. es hombre esencialmente, luego es actualmente risible", ese raciocinio no es teológicamente concluyente, pues no sólo cabe una excepción en eso de ser "hombre" sin ser actualmente "risible", sino que caben cuantas excepciones a Dios le plazca.

razón. Pero una cosa es el ser *sin razón* o temerario, y otra muy distinta el ser *contra razón* o, mejor dicho, *contra revelación*. que es lo único que constituye lo *erróneo* en teología ⁷³.

100. LAS PROPIEDADES ACTUALES EN JESUCRISTO.—Pues ¿cómo ha definido la Iglesia como infalibles, y hasta como de fe divina, ciertas propiedades *actuales* de Jesucristo, por ejemplo, las potencias humanas de la inteligencia y voluntad? Aquí es donde, a juicio nuestro, está el origen de la equivocación o inadvertencia de tantos tratadistas modernos. La Iglesia ha definido esas propiedades actuales de la humanidad sacratísima de nuestro Salvador porque tenemos revelado no sólo que Jesucristo es hombre *esencialmente* o *in abstracto*, sino que es hombre en estado *íntegro* y *connatural* y *sin defecto*, y no sólo eso, sino hombre *perfecto* o perfectísimo en todos los sentidos no opuestos a la unión hipostática o al fin de la redención. Partiendo de esa mayor revelada de “hombre íntegro y perfecto”, la Iglesia puede definir como infalible, y aun como de fe divina, no sólo la inteligencia y la voluntad de Cristo, sino todas y cada una de las propiedades o atributos que integran o perfeccionan la naturaleza humana, tales como la risibilidad actual, los sentidos interiores o exteriores, la cantidad, gravedad y demás propiedades del alma o del cuerpo.

Pero si sólo hubiese Dios revelado que Cristo es esencialmente hombre, sin decirnos explícita ni implícitamente

⁷³ Entre paréntesis, no estará de más el advertir que no debe confundirse la necesidad física o moral de *deducción* o *consecuencia*, de que estamos tratando, con la necesidad física o moral de *medio* para el *fin*. Si Dios manda un fin, tiene que dar los medios necesarios para él, sean necesarios con necesidad metafísica, con necesidad física o con necesidad moral; y que tiene que darlos, no es cierto sólo con certeza moral y física, sino que es cierto con certeza metafísica, teológica, absoluta y sin excepción. *Deus impossibilia non iubet*. De ahí es que, si ha mandado a la Iglesia conservar y explicar el depósito revelado, le ha tenido que dar *todo lo necesario* para conservarlo. La Iglesia es, pues, infalible en *todo lo necesario* para conservar y explicar el depósito revelado, sea necesario con necesidad metafísica física o moral. En esto convenimos todos. Pero no se confunda esa necesidad de *medios* para el *fin*, con la necesidad de *consecuencia* respecto de un *principio*. Dios, que ha sentado los principios físicos, puede suspender o hacer fallar sus propiedades o consecuencias físicas, mientras no puede negar los medios físicos o morales para un fin que Él manda.

Cuando, pues, porque la Iglesia es infalible en todo lo necesario (con cualquier género de necesidad) para conservar el depósito revelado, se le figura a uno que tiene que ser también infalible en las conclusiones o consecuencias de certeza o necesidad física o moral. se comete una confusión entre la necesidad de medios para el fin mandado por Dios; necesidad absoluta y que jamás puede fallar, y la necesidad de *consecuencia* física o moral, necesidad *contingente* con respecto a Dios, y que puede fallar cuando a Dios le plazca. Para conservar la afirmación revelada de que “María es verdadera Madre de Jesucristo”, no es necesario (con ninguna clase de necesidad) el conservar la afirmación de que “María concibió por obra de varón”, a pesar de que el concebir por obra de varón es físicamente necesario para ser madre.

si esa esencia humana estaba o no en estado íntegro o defectuoso, connatural o preternatural, perfecto o imperfecto, no cabría certeza teológica ni infalibilidad sobre ninguna de sus propiedades actuales, como no caben sobre otros muchos individuos de quienes por la Sagrada Biblia sabemos que eran hombres, y, sin embargo, la Iglesia, como la teología, ignoran si serían o no íntegros o sin defecto.

De nuestro adorable Salvador nos hacía falta o convenía saber no sólo la esencia en abstracto, sino también sus propiedades y perfecciones, y por eso Dios nos reveló no sólo la esencia, sino su *estado* connatural y perfecto. De otros muchísimos individuos o cosas la revelación sólo nos ha dicho la *esencia*, porque no nos era necesario saber *divinamente* o *teológicamente* más. Y de lo revelado, y sólo de lo revelado, parten tanto la teología como la infalibilidad; y sólo es teológico u objeto de infalibilidad, en el género de ratiocinios o conclusiones, aquello sin lo cual no puede salvarse o conservarse la *verdad revelada*. Y puede salvarse perfectamente la *esencia* aunque Dios le haya quitado alguna o todas las propiedades actuales.

101. EL TRATADO “DE LA ENCARNACIÓN”.—En el tratado “De Incarnatione” de la *Suma Teológica* puede ver cualquiera cómo el Angélico Doctor distingue cuidadosamente los tres principios revelados (Christus est verus seu essentialiter homo—Christus est homo integer seu perfectus—Christus est homo perfectissimus) y cómo utiliza diferentemente cada uno de ellos, según se trate de deducir partes o propiedades *esenciales*, propiedades *connaturales* o perfecciones *accidentales*. Cuando se trate de si Cristo tuvo algo *esencial* a fa humanidad, por ejemplo, verdadero *cuero*, acude al primer principio revelado de la *esencia* de hombre: “Utrum Dei Filius debuerit assumere verum corpus. Respondeo dicendum quod... huius ratio potest triplex assignari. Quarum prima est *ex ratione* (essentia) *humanae naturae*, ad quam pertinet verum corpus habere. Supposito ergo ex praemissis quod conveniens fuerit Filium Dei assumere humanam *naturam*, consequens est quod verum corpus assumpserit”⁷⁴.

En cambio, cuando trata de deducir el Santo Doctor alguna de las propiedades *connaturales* de Cristo, por ejemplo, si tuvo las potencias de la inteligencia, o de la voluntad, o del apetito concupiscible e irascible, ya no acude al principio revelado de que “Christus est verus seu essentialiter homo”, sino al otro principio de que “Christus est homo *integer seu perfectus*”. “Utrum in Christo sint duae voluntates. Respondeo dicendum quod... Manifestum est enim

⁷⁴ *Summa Theolog.*, p. 3. q. 5, a. 1.

quod Filius Dei assumpsit naturam humanam *perfectam* sicut supra ostensum est. Ad *perfectionem* (no a la esencia) autem humanae naturae pertinet voluntas, quae est naturalis eius potentia, sicut et intellectus, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt. Unde necesse est dicere quod Filius Dei humanam voluntatem assumpserit in humana natura” 75.

“Deinde suadetur ratione D. Thomae in hoc articulo. Quia facultas volendi est *perfectio* humanae naturae, sine qua ista non foret *integra et perfecta*: Sed Verbum assumpsit naturam humanam *perfectam et integram* cum omnibus suis proprietatibus: Ergo Verbum assumpsit naturam humanam cum eidem propria et connaturali volendi facultate” 76.

En fin, cuando el Santo Doctor trata de deducir las perfecciones *accidentales* o adquisibles de la naturaleza humana, tales como la ciencia o la virtud, no acude tampoco al principio de que “Christus est verus homo”, sino al de “Christus est homo *perfectus* o *perfectissimus*”. “Utrum Christus habuerit aliquam scientiam praeter divinam. Respondeo dicendum quod... oportuit quod (Christus) haberet scientiam creatam propter tria. Primo quidem propter animae *perfectionem*. Anima enim secundum se considerata est in potentia ad intelligibilia cognoscenda. Quod autem est in potentia, est *imperfectum*, nisi reducatur ad actum. Non autem fuit conveniens quod Filius Dei humanam naturam *imperfectam* assumeret, sed *perfectam*. Et ideo oportuit quod anima Christi esset *perfecta* per aliquam scientiam” 77.

“Deinde probatur conclusio discursu D. Thomae in hoc articulo quem possumus ad hanc formam reducere: Nam Christus Dominus habuit naturam humanam *integram et perfectam*: Sed sine actu intelligendi creato predicta natura non habuisset esse *integrum et perfectum*: Ergo...” 78.

Lo mismo, y más claro aún, puede verse donde el Santo Doctor pregunta: “Utrum in Christo fuerint virtutes. Respondeo dicendum quod... quanto aliquod principium est *perfectius*, tanto magis imprimit suos effectus: unde cum gratia Christi fuerit *perfectissima*, consequens est quod ex ipsa processerint virtutes ad *perficiendum* singulas potentias animae, quantum ad omnes animae actus, et ita Christus habuit omnes virtutes” 79.

En el tratado, pues, de la Encarnación, en que se deter-

⁷⁵ *Summa Theolog.*, p. 3, q. 18, a. 1.

⁷⁶ SALMANTICENSIS, comentario a las palabras citadas del Angélico Doctor; *Cursus Theologicus*, vol. 16, ed. Vivés, p. 12.

⁷⁷ *Summa Theolog.*, p. 3, q. 9, a. 1.

⁷⁸ SALMANTICENSIS, l. c., vol. 15, p. 5.

⁷⁹ *Summa Theolog.*, p. 3, q. 7, a. 2.

minan por raciocinio las propiedades o perfecciones de la humanidad de nuestro Salvador, no se parte únicamente del principio de "Cristo es hombre esencialmente", sino que se parte de estos tres principios: primero, Cristo es hombre *esencial*; segundo, Cristo es hombre *íntegro*, o sin defecto físico, en todo lo que no se oponga a la unión hipostática o fin de la redención; tercero, Cristo es hombre *perfectísimo*, con todas las perfecciones no opuestas a eso mismo. Del primer principio se deducen todas las propiedades *esenciales*; del segundo, todas las actuales o *connaturales*; del tercero, todas las accidentales o adquisibles. El que negase alguna de las propiedades esenciales, se oponía al primer principio de que Cristo es verdadero hombre. El que negase alguna de las propiedades *actuales*, por suponer que Dios las había suspendido en la humanidad de nuestro adorable Salvador, como suspendió la personalidad humana, no se opondría al principio de que Cristo es esencialmente hombre, pues se salva el ser esencialmente hombre sin tener esta o la otra propiedad actual; pero se opondría al principio revelado de que Cristo es hombre en estado connatural o íntegro, o sin defecto, o semejante a los demás. El que, en fin, negase alguna de las perfecciones accidentales, como la ciencia o la virtud de Cristo, ni se opondría al principio de que Cristo es hombre, ni al principio de que es hombre en estado *connatural*; pero sí se opondría al principio de que es *hombre perfectísimo*. Por no haber distinguido bien estos tres conceptos: esencia pura, esencia *connatural*, esencia *perfectísima*, no se ha entendido bien por muchos el aforismo de "deductio proprietatis ex essentia", que es la definición clásica del virtual revelado o teológico y el constitutivo y distintivo específico entre la fe divina y la teología.

102. COROLARIOS.—De todo lo dicho creemos que se deducen con evidencia estos dos corolarios:

1.º Son verdadera y propia *virtualidad revelada* y verdaderas y propias y rigurosas *conclusiones teológicas*: a) todas las conclusiones en que de la revelación de la esencia (aun pura o en abstracto) se deducen por raciocinio cualquiera de sus propiedades *esenciales* o metafísicas o aptitudinales o radicales, esto es, todas las conclusiones de los tipos primero, segundo y tercero (45); b) todas las conclusiones en que de la revelación de la esencia *íntegra* o *connatural* o *perfecta* se deducen por raciocinio cualquiera de sus propiedades *físicas* o actuales, esto es, todas las conclusiones de los tipos quinto y sexto (45). Esta es la verdadera inteligencia tomista del *virtual revelado* o del "deductio proprietatis ex essentia", definición clásica de la ver-

dadera y propia y rigurosa y específica *conclusión teológica*.

2.º No son verdadero y propio virtual revelado ni verdaderas y propias conclusiones teológicas las conclusiones en que de la revelación, de la *esencia pura* o en abstracto de un individuo se deducen las propiedades físico-actuales, esto es, todas las conclusiones del tipo cuarto, que son las que constituyen la virtualidad físico-conexiva y las únicas que corresponden al tercer grado de la escala del progreso (46).

SECCION V

LA VERDADERA VIRTUALIDAD TEOLÓGICA ES LA VIRTUALIDAD METAFÍSICO-INCLUSIVA

103. UNA DIFICULTAD.—Si, como acabamos de ver, el virtual físico-conexivo no es verdadero virtual teológico, dedúcese ya claramente que el raciocinio teológico debe ser conexivo-metafísico; debe ser por vía intrínseca y no extrínseca; debe ser “de uno in aliud *secundum rationem, quod non est aliud secundum rem*”; debe ser, en una palabra, raciocinio puramente conceptual o de aspectos distintos dentro de la misma objetividad del punto de partida.

Pero esto parece que no siempre se verifica o que ofrece una gran dificultad. En efecto, la teología, como la metafísica, no arguyen solamente por causas formales, como las matemáticas o la lógica, sino también por causas eficientes y finales. Así, por ejemplo, la existencia de Dios y la creación del mundo son verdaderas conclusiones metafísicas y teológicas, y, sin embargo, no parecen ser deducidas por vía formal, sino por vía eficiente y final. Ahora bien: todo el mundo sabe que, mientras la causa formal es intrínseca, la causa eficiente y final son causas extrínsecas y realmente distintas del efecto de donde nuestra razón las deduce. Luego puede una conclusión ser verdadera conclusión teológica y ser realmente distinta del depósito revelado y extrínseca a él. Así arguyen muchos por no haberse formado una idea clara del verdadero proceso metafísico ni, por lo tanto, del verdadero proceso teológico ⁸⁰.

⁸⁰ Todo el sistema de Suárez y de Lugo sobre el *virtual* revelado o teológico, y, por tanto, sobre las relaciones entre *Teología* y *Fe*, sistema cuyas consecuencias lógicas sacaron los Salmanticenses con su famosa *nego maiorem*, y que domina en la mayoría de los tratadistas modernos, puede condensarse en estas cuatro proposiciones: 1.ª El *virtual* revelado es el constitutivo específico de la teología y el distintivo específico de la fe. 2.ª Es así que *sola* y *propriamente* es virtual revelado y, por tanto, *sola* y *propriamente* es conclusión teológica lo deducido del depósito revelado, mediante proceso puramente *conexivo* o de uno “in aliud secundum rem”. 3.ª Luego lo deducido mediante ese proceso es objetivamente distinto del depósito revelado, objetividad *no revelada*. 4.ª Luego el.

104. LA TEOLOGÍA USA DE TODO GÉNERO DE ARGUMENTOS.—Comencemos asentando que la Sagrada Teología es una verdadera *sapientia*, y la suprema entre las *sapientias* humanas; que es la principal entre todas las ciencias; que se extiende a las materias de todas las otras ciencias; que, por eso mismo, puede usar toda clase de procedimientos.

Por lo tanto, puede argüir por todo género de argumentos: por argumentos probables y por ciertos; entre los ciertos, por argumentos *a priori* o *per causam*, y *a posteriori* o *per effectum*; entre los argumentos *per causam*, tanto por la causa formal como por la causa eficiente, ejemplar y final ⁸¹.

Pero aunque la metafísica y la teología usen de toda clase de argumentos, no todos sus argumentos son de igual valor ni todos son rigurosamente metafísicos o teológicos.

En efecto: aun descartando los argumentos probables por no ser rigurosamente científicos, quedan todavía entre los argumentos *ciertos* tres especies de certeza esencialmente distintas: la certeza *moral*, la *física* y la *metafísica*. Por lo tanto, solamente serán argumentos rigurosamente metafísicos aquellos que tengan certeza *metafísica*. Y como la teología no es otra cosa que la metafísica aplicada a Dios, solamente serán argumentos rigurosamente teológicos aquellos entre cuya conclusión y cuyas premisas haya una conexión metafísica o absolutamente cierta.

105. LA SAGRADA TEOLOGÍA ES LA METAFÍSICA DEL DEPÓSITO

verdadero y propio virtual revelado, o verdadera y propia conclusión teológica, no son definibles de fe (Salmanticenses), a no ser por nueva revelación (Suárez) o por asistencia transformante (Lugo). De estas cuatro proposiciones, la primera o mayor es la doctrina de toda la teología tradicional. La tercera y cuarta, que son las conclusiones, están perfectamente deducidas, *supuesta* la verdad de la proposición segunda o menor, que es la base sentada por Suárez, para explicar a Molina. La base, pues de todo ese sistema es esa proposición segunda que dice que "sola y propiamente es virtual revelado, y, por tanto, sola y propiamente es conclusión teológica lo deducido del depósito revelado, mediante proceso puramente conexivo o de uno "in aliud secundum rem".

En esta sección nos proponemos demostrar que esa segunda proposición es una *herejía tomista*: haciendo ver que en teología, como en metafísica o matemáticas, no hay jamás *pura conexión*, sino que hay siempre *inclusión* o *implicitud* objetiva, y que, por lo tanto, aun las conclusiones "per causam efficientem vel finalem", que parecen ser de pura conexión o "in aliud secundum rem", son siempre cuando el raciocinio es rigurosamente teológico, conexivo-inclusivos o "de uno in aliud secundum rationem".

⁸¹ "Sacra doctrina, una existens, se extendit ad ea quae pertinent ad *diversas* scientias philosophicas" (D. THOMAS, *Summa Theol.*, p. 1, q. 1, a. 4). "Theologia, cum *omnes* aliae scientiae sint ei quasi famulantes et preambulae in via generationis, quamvis sint dignitate posteriores, potest uti principiis *omnium* aliarum" (*In Boetium De Trinitate*, p. 2, a. 3, ad. 7). "Haec doctrina *maxime sapientia* est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter" (*Summ Theol.*, l. c. a. 6). "Theologia in quantum est *principalis* omnium scientiarum *aliquid* in se habet de *omnibus* scientiis" (1 *Sent.*, d. 22, p. 1, a. 4. expositio textus).

REVELADO.—Toda teología, como dice Santo Tomás, tiene por objeto formal a Dios, y ninguna otra cosa puede considerar sino por orden a Dios.

Como sobre Dios caben dos géneros de conocimiento, conocimiento natural o por medio de las criaturas y conocimiento sobrenatural o por medio de la divina revelación, hay dos géneros de metafísica o de teología. La primera se llama metafísica natural o teología natural o teodicea. La segunda recibe el nombre de metafísica sagrada o sagrada teología ⁸².

Como ni en el orden natural ni en el sobrenatural tenemos en esta vida conocimiento de Dios *en sí mismo*, sino solamente por sus *efectos*, tanto la teología natural como la sagrada teología toman como *medio de demostración* no a Dios mismo, sino algún efecto de Dios. La teología natural toma como medio los efectos naturales de Dios que llamamos criaturas. La sagrada teología toma como medio ese efecto sobrenatural de Dios que llamamos divina revelación o depósito revelado. Aplicando a las criaturas los principios metafísicos, resultan las conclusiones que llamamos teología natural o teodicea. Aplicando al depósito revelado esos mismos principios metafísicos, resultan las conclusiones que llamamos sagrada teología. Sólo los principios metafísicos, por ser los únicos análogos y trascendentes, son aplicables a lo divino como a lo humano, a lo sobrenatural o revelado como a lo natural. Sólo los principios metafísicos, por fundarse en el principio de contradicción, y, por lo tanto en el de *identidad*, son capaces de deducir conclusiones realmente idénticas y homogéneas con sus principios.

Siendo, pues, la teología una verdadera metafísica, vamos a tratar de hacer ver, con toda la claridad que nos sea

⁸²—“*Theologia*, id est. tertia pars speculativae, quae dicitur *divina*, vel *Metaphysica* vel *Prima Philosophia*” (D. THOMAS, *In Boetium De Trinitate*, q. 4, a. 4, c. 2). “De quibus omnibus est *Theologia*, id est *Divina Scientia*, quia praecipuum cognitorum in ea est Deus; alio nomine dicitur *Metaphysica*” (ibid., q. 5, a. 1). “Sic igitur *Theologia* seu *Scientia Divina* est duplex. Una in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principium subiecti; et talis est *Theologia* quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine *Metaphysica* dicitur. Alia vero quae ipsas res divinas considerat propter seipsas, ut subiectum scientiae, et haec est *Theologia* quae *Sacra Scriptura* dicitur. Utraque autem est de his quae sunt sine materia et motu... quamvis in ea (Theologia S. Scripturae) tractentur aliqua quae sunt in materia et motu secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio” (ibid., q. 5, a. 4). “Ea quae non assumuntur in scientia nisi ad manifestationem aliorum, non pertinent *per se* ad scientiam, sed quasi *per accidens*” (ibid., ad 1). “In omni scientia praetermittitur quod est *per accidens* et accipitur. quod est *per se*” (ibid., q. 5, a. 3). “Licet de Deo non possimus scire, quid est, utimur tamen in hac doctrina effectum eius vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae in hac doctrina considerantur: sicut et in aliquibus aliis scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causae” (*Sum. Theol.*, p. 1.^a, q. 1. a. 7, ad 1).

posible, cómo toda rigurosa conclusión teológica sale del depósito revelado por vía *intrínseca*, no *extrínseca*; por vía *implícita* o inclusiva o analítica, no por vía puramente conexiva o sintética o de adición; por vía de identidad objetiva en el depósito revelado; por vía de perfecta homogeneidad. Y esto, ora el proceso sea por vía de efecto o por vía de causa, ora sea por causa formal, por causa eficiente o final, siempre que sea por proceso verdaderamente metafísico.

106. EL VERDADERO "PROCESSUS" METAFÍSICO-TEOLÓGICO.—En efecto: ¿qué es *certeza metafísica*? Se llama y es certeza metafísica la certeza absoluta o "in omni eventu"; aquella que jamás puede fallar; aquella cuya negación destruiría el principio mismo de contradicción y, por lo tanto, el de identidad; en una palabra, aquella que se funda en la *esencia* misma de la cosa, y que por eso es *de intellectu* de la cosa.

¿Qué es, por lo tanto, *proposición metafísica*? Aquella que tiene certeza metafísica, aquella que tiene la certeza misma de los principios de contradicción y de identidad, aquella cuyo predicado es de la esencia del sujeto, o viceversa⁸³.

¿Qué es *raciocinio metafísico*? Como la relación entre la *conclusión* y *principio* en el *raciocinio* es la misma que entre el *predicado* y *sujeto* en la *proposición*, aquel es ra-

⁸³ "Haud semper metaphysice loquimur, sed quandoque moraliter. nempe attentis hominum moribus. Sint exempla: *Circulus est rotundus: ignis comburit: parentes diligunt filios*. Vere sunt istae propositiones et universales; at rotunditas ita est inseparabilis a circulo ut, ipsa detracta, *natura* circuli pereat. Haec propositio dicitur universalis metaphysice. Secunda propositio pariter universalis et vera est, sed non ex natura intrinseca subiecti, sed attentis naturae legibus, quas auctor naturae Deus rebus a se creatis praestituit et quibus propterea omnipotentia sua potest derogare: unde propositio non excludit exceptiones. Huiusmodi propositiones dicuntur universales physicae. Tertia quoque propositio vera et universalis est, sed attentis legibus quibus mores hominum communiter temperantur. Huiusmodi propositiones vocantur universales moraliter, quae maiores exceptiones patiuntur quam propositiones physice universales. Ex inde sequuntur nonnulla corollaria notatu dignissima. Corollarium primum: Propositio universalis metaphysica, *falsa absolute est*, immo *nec metaphysica est dicenda*, si aliquam exceptionem patiatur... Corollarium tertium: *Illicitum est ex propositione physice vel moraliter vera, inferre per se propositionem singularem*" (ZIGLIARA, *Dialectica*, 22, 4). "Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum: utpote quia praedicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal: vel quia subiectum est de ratione praedicati, sicut est necessarium numerum esse parem vel imparem" (D. THOMAS, *Summa Theologiae*, p. 1.^a, q. 19, a. 3). "Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum" (D. THOMAS, *ibid.*, q. 58, a. 4). En las proposiciones, pues, verdaderamente matemáticas o metafísicas, el predicado tiene que ser "*de ratione subiecti*"; en los raciocinios verdaderamente matemáticos o metafísicos, la conclusión tiene que ser "*de ratione principii*". Como los principios verdaderos de la sagrada teología son los principios de fe o depósito revelado, la conclusión verdaderamente teológica tiene que ser y es "*de ratione depositi revelati*", "*de intellectu depositi revelati*".

ciocinio metafísico que tiene certeza metafísica, cuya conclusión no puede fallar sin que falle el principio, cuya conclusión, en una palabra, es *de la esencia* del principio.

Pongamos, para mayor claridad, algunos ejemplos de los raciocinios metafísicos por la causa formal, y luego de raciocinios por las causas eficiente y final.

Cuando digo: *Los ángulos de un triángulo equivalen a dos ángulos rectos o lo espiritual es inmortal*, éstas son proposiciones de certeza metafísica, absoluta, *esencial*; son proposiciones de verdad *intrínseca*, de absoluta *inclusión e identidad*. En ellas el predicado es de la *esencia* del sujeto. El predicado y el sujeto son *aliud secundum rationem*, pero *non aliud*, sino *unum secundum rem*.

Cuando raciocinando digo: *Es triángulo; luego sus ángulos suman dos rectos, o es espiritual, luego es inmortal*, éstos son raciocinios o procesos de certeza metafísica, absoluta esencial; son procesos inclusivos y de perfecta identidad y homogeneidad. ¿Y por qué? Porque la conclusión es de la esencia del principio de donde se deducen, la conclusión y el principio son *aliud et aliud secundum rationem*; pero no *aliud secundum rem*.

Y la raíz de todo esto es que el valor y contextura y naturaleza de la argumentación dependen del término *medio* o proposición *menor*⁸⁴.

Esto, que es fundamentalísimo, se olvida con frecuencia, fijándose solamente en cuál es la contextura *externa* del proceso, si *per causam* o *per effectum*, cuando debe mirarse cuál es el *término medio* o *proposición menor*, pues de eso depende todo. Si esa proposición menor es de certeza metafísica, el proceso y la conclusión son de valor metafísico, intrínseco, idéntico, esencial. Y ¿cuáles son las menores o medios en esos dos raciocinios? Son las siguientes: *Los ángulos de un triángulo equivalen a dos ángulos rectos y lo espiritual es inmortal*: las mismas proposiciones precisamente que pusimos de modelo metafísico, intrínseco, esencial, de uno *in aliud secundum rationem*.

Examinemos ahora el proceso metafísico y teológico por causas eficientes, finales y ejemplares, que por llamarse cau-

⁸⁴ "Tota vis argumenti est in medio termino" (D. THOMAS, *De Veritate*, q. 14. a. 2. ad 9). "In medio termino continetur totus processus argumentationis" (*In 3 Sentent.*, d. 25, q. 2, a. 1). "Formalis ratio sciendi sunt media demonstrationis per quae conclusiones cognoscuntur" (2-2, q. 1, a. 1). La *menor* en todo proceso rigurosamente matemático o metafísico es *siempre* intrínseca, inclusiva, esencial, de realidad idéntica; la *menor* en todo proceso físico es *siempre* extrínseca, puramente conexiva, contingente, de realidad distinta. Esa es la línea divisoria entre las contingentes ciencias físicas y las necesarias ciencias matemático-metafísicas (38). Esa es la *esencia* de la teología y de la verdadera conclusión teológica, deducida por menores de razón. Esa es, como veremos, una de las claves de la homogeneidad y definibilidad de fe de la *verdadera* conclusión *teológica*.

sas *extrínsecas* han dado lugar a una dificultad arriba expuesta. Tomemos como modelo los dos mismos ejemplos precisados sobre las conclusiones de la existencia de Dios y la creación del mundo.

El proceso o vías por que Santo Tomás y la Filosofía Primera prueban la existencia de Dios son: *EX RATIONE motus*, *EX RATIONE causae efficientis*, *EX RATIONE entis contingentis*, etc., etc.

Comencemos fijándonos en ese *EX RATIONE*, pues es la clave de todo y sin lo cual el argumento no sería metafísico. La metafísica usa también, como la física, el argumento de causa eficiente de efecto, de *motus*, de *contingens*, y revisite así la apariencia de *extrínsecidad* de la física; pero sólo usa el *ratio* o *essentia* de la causalidad, y del efecto, y del movimiento, y de la contingencia; y como nada hay más intrínseco que la *esencia*, el proceso en apariencia extrínseco resulta tan intrínseco como el de las mismas matemáticas.

Quando para probar la existencia de Dios en metafísica o teología se dice: *Existe el ser mutable, o potencial, o múltiple, o contingente; luego existe Dios*, ese raciocinio, en apariencia extrínseco y puramente conexivo, es esencialmente intrínseco o inclusivo; ese proceso, en apariencia de uno *in aliud secundum rem*, es realmente de uno *in aliud secundum rationem*. Dios es, seguramente, *alia res* que el ser mutable; pero la *verdad* y, por lo tanto, el *ser* de la conclusión son *esenciales* para la verdad, y, por lo tanto, para el ser del principio; la mayor o principio no *expresa*, pero *incluye* la verdad y el ser de la conclusión.

Quando del *dato* de la mayor (existe el ser *mutable*) la inteligencia pasa a la verdad y ser de la conclusión (*existe Dios*), el paso no ha sido a algo *extrínseco*, sino simple desarrollo intelectual de la realidad *doble*, ya esencialmente incluida en el *mismo* y *único* dato. Ese dato de la mayor contiene dos realidades: una que expresa ser mutable; otra que *esencialmente implica* ser necesario. Para percibir la segunda realidad no necesita la inteligencia añadir en la menor *otra* realidad nueva, otro *dato* nuevo, sino simplemente analizar o descomponer la realidad o verdad que en la mayor ya existe, mediante una menor que sea *de la esencia* de la mayor (*ratio motus*, *ratio contingentiae*, etc.); una menor que sea esencialmente inclusiva, que sea *la misma esencia o realidad* de la mayor; y si nuestra inteligencia fuese suficientemente potente e intuitiva, esa menor sobraba. *En la mayor misma* veríamos infaliblemente y cuasi *a simultáneo* (y no se ve con verdad lo que no hay) la verdad y realidad que expresamos en la conclusión. El paso es, pues, no precisamente de la realidad del ser poten-

cial a la realidad de la existencia de Dios, sino el paso de la realidad del ser potencial *más* la realidad de la existencia de Dios, *implícita esencialmente* en la palabra *potencial*. a la realidad de la existencia de Dios, *explicitada* en la conclusión. El *término* del proceso es la realidad de la existencia de Dios *explicitada*; en el *principio* del proceso esa realidad se hallaba ya *esencialmente implicada*; el proceso es, pues, de mera *explicación intelectual*; es, realmente, “de uno *in aliud secundum rationem*”.

Y esto sucede *siempre* en *todo* proceso verdaderamente matemático o metafísico; esto no sucede *jamás* en ningún proceso físico-conexivo o, como lo llama Santo Tomás, *proprio* de la ciencia natural o física ⁸⁵.

CONFIRMACIÓN.—Es indudable que mientras las matemáticas y la lógica no admiten demostraciones sino “per *causam* formalem”, la metafísica y la teología pueden demostrar, como demuestran también las ciencias físicas, “per *causam efficientem et finalem*”. “Logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia” ⁸⁶. “Res autem quae considerat *Divinus* sunt separatae, existentes in rerum natura. Tales autem possunt esse principium et finis motus; unde nihil prohibet quod per *causam efficientem et finalem* demonstret” ⁸⁷.

Pero siendo las ciencias metafísicas y teológicas esencialmente distintas de las ciencias físicas, el proceso metafísico “per *causam efficientem et finalem*” de la metafísica y teología tiene que ser esencialmente distinto del modo como lo emplea la física. “Acceptit enim unaquaque scientia unam partem entis secundum *specialem modum, aliam u modo* quo consideratur ens in *Metaphysica*” ⁸⁸. Ese modo con que la metafísica considera a todo ser, y por tanto a la causa final, eficiente y ejemplar, es el considerarlas no en cuanto *tales causas* o efectos, sino desde un punto de vista *esencial* o *trascendental*. “*Metaphysica* considerat etiam de singulis entibus non secundum *proprias* rationes per quas sunt *tale*

⁸⁵ Las ciencias o conclusiones de certeza absoluta, como las metafísicas o teológicas, por lo mismo que son ciencias y conclusiones metafísicas y de identidad real, son también conexivas, pues nada hay tan conexo con una cosa como la cosa misma: “nihil enim est magis connexum quam idem sibi ipsi” (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theol.*, p. 1. d. 4, a. 3, n. 12). Pero jamás son puramente conexivas, sino conexivo-inclusivas. Como lo mismo da conexión que virtualidad las ciencias inclusivas tienen verdadera y propísima virtualidad, pero jamás mera o pura virtualidad, sino *virtualidad* inclusiva o *implícita* (virtuale *implicitum*). Lo meramente conexo o meramente virtual (virtuale *tantum*, connexive *tantum*), es propio de las ciencias físicas: *proprium naturalis scientiae*.

⁸⁶ D. THOMAS, *De Potentia*, q. 6, aa. 1-12.

⁸⁷ D. THOMAS, *In Boetium De Trinitate*, q. 5, aa. 5-7.

⁸⁸ *Ibid.*, q. 5, aa. 1-6.

vel tale ens, sed secundum quod participat *rationem communem entis*"⁸⁹.

La relación, pues, de causa eficiente y efecto con que de las criaturas se sube a la existencia de Dios, no es relación físico-conexiva o de la ciencia *natural*, sino esencial-inclusiva o de las ciencias metafísicas. Por eso esa relación es *única y la misma en toda* criatura. "Omnes enim creaturae sub *una* specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturae ipsius"⁹⁰. "Mutabilitas ista quae competit *omni* creaturae non est secundum aliquem motum *naturalem*, sed secundum dependentiam ad Deum, a quo si desererentur deficerent *ab eo a quo sunt*. Dependuntia autem ista pertinet ad considerationem *metaphysicae*, potius quam *naturalis*"⁹¹.

El proceso, pues, por que se pasa de la contingencia del ser a la existencia de Dios o a la necesidad de la creación es proceso por vía de *esencia*; y, por tanto, por vía *formalisísima*. La conclusión *Dios existe o es creador de todo es esencial* para el principio de *Existe el ser contingente o participado*. "Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens quia effectus est contingens, sed quia effectus non esset (principio) si causa non esset (conclusión)"⁹². "Creaturae continentur sub ordine *divino* et earum *natura* est quod dependeant a Deo"⁹³. Esa relación esencial entre Dios y la criatura, aunque no esté *expresada* en la definición del ser contingente, va *envuelta o implícita* en la *esencia* misma de todo ser contingente. "Licet habitudo ad causam non in-tret *definitionem* entis, quod est causatum, consequitur ad ea quae sunt *de eius ratione*"⁹⁴.

Mientras las propiedades físico-actuales en que se funda el proceso físico-conexivo son intrínsecas al sujeto, pero *extrínsecas* a la existencia del sujeto, pues puede existir en absoluto sin ellas, la existencia de Dios o cualquiera otra cosa deducida por procedimiento metafísico es *intrínseca, íntima, inmediatísima* no sólo al sujeto, sino a la existencia del sujeto o principio de donde se deduce, por serlo *al ser*, en cuanto ser, que es lo más íntimo y *formalísimo* que existe. "Cum Deus sit ipsum esse per essentialitatem, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius, sicut ignis est proprius effectus ignis. Esse autem est illud quod est *magis íntimum* cuilibet et quod *profundius* omnibus inest, cum sit *formale* respectu *omnium* quae in se sunt; unde oportet

⁸⁹ Ibid., aa. 4-6.

⁹⁰ *Summ. Theolog.*, p. 1.^a, q. 32, a. 2.

⁹¹ *In Boetium*, q. 5, aa. 2-7.

⁹² D. THOMAS, *Summ. Theolog.*, p. 1.^a, q. 44, a. 2.

⁹³ *Summ. Theolog.*, p. 1.^a, q. 28, aa. 1-3.

⁹⁴ Ibid., q. 44, aa. 1 ad 1.

quod Deus sit in omnibus rebus et *intime*"⁹⁵. "Ex quibus omnibus aperte colligitur quod Deus est unicuique *intimus sicut esse proprium rei* est intimum ipsi rei"⁹⁶.

Cuando, pues, del dato o principio *Existe el ser contingente* se pasa por ese proceso a la conclusión *Existe Dios*, no se ha pasado a una realidad que estuviese fuera del dato o principio, sino a una realidad que estaba ya, aunque no explicitada, dentro del dato mismo. Es, pues, proceso real y esencialmente *intrínseco*. Es proceso que se mantiene dentro de la misma *realidad* del dato. Y esto es lo que queremos expresar al tratar de *inclusión* y *homogeneidad* por la frase de "uno in aliud secundum rationem"; no el que la realidad de la existencia divina no sea distinta de la realidad del ser contingente, sino que la realidad de la existencia divina es esencialmente requerida para (y está esencialmente incluida en) la realidad o existencia del ser contingente.

Por eso, en fin, que la conclusión o ciencia metafísica es esencialmente *intrínseca*, no cabe, según Santo Tomás, *fe y ciencia metafísicamente cierta* respecto a una misma verdad en el mismo sujeto, aunque tal verdad sea conocida por el proceso de causa y efecto, como lo son las verdades de la existencia de Dios y de la creación. Y sabido es que sólo el conocimiento por evidencia *intrínseca* es incompatible, según Santo Tomás, con la fe. "La razón—dice profundamente Gonet—de que no quepa fe respecto a la existencia de Dios en el que la conoce por ese proceso, aparentemente extrínseco de causa y efecto, es porque la criatura y Dios están esencial o intrínsecamente unidos, y por tanto, el proceso y la evidencia son realmente *intrínsecos*." "*Ratio* disparitatis est, quia cum omnis effectus sit, non quidem formaliter, sed virtualiter in sua causa, quaelibet creatura potest dici quoad *omnia*, quae habet, virtualiter Deo *intrínseco*"⁹⁷. "Licet causa prima, quae Deus est, non intret *essentiam* rerum creaturarum, tamen *esse* quod rebus creatis inest, non potest INTELLIGI nisi ut deductus ab esse divino (D. THOMAS, *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 1). Si la existencia de Dios no fuese "de *intellectu*" de la existencia de la criatura, la demostración de la existencia de Dios no sería metafísica ni teológica"⁹⁸.

⁹⁵ *Summa Theol.*, p. 1.^a, q. 2. a. 1.

⁹⁶ 1 *Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1.

⁹⁷ GONET, *De fide*, c. 2, § 2.

⁹⁸ "Quod si in mathematicis aliquando fiunt demonstrationes secundum extrínseca, tamen ibi supponitur proportio vel aptatio unius ad aliud *omnino intrínseca*, et sic *ratione habitudinis inclusae* non proceditur omnino ab extraneis. licet illa habitudo non sit effectus ve causae, sed proportionis. Quae vero supernaturali lumine demonstrantur, licet extrínsecum sit, tamen quia derivatur a Deo, in quo dantur immutabiles et infallibiles connexiones cum rebus quantumque contingentibus, ideo tandem resolvitur illa manifestatio in aliquid

107. DOS MODOS DE ARGÜIR DE LA CAUSA AL EFECTO.—Contestando, pues, categóricamente a la dificultad propuesta, decimos que tanto la física como la metafísica o teología arguyen por causa (eficiente, final o ejemplar) y por efecto; pero arguyen por proceso esencialmente distinto, porque hay dos maneras esencialmente distintas de considerar toda causa y todo efecto. En todo ser hay dos cosas realmente distintas: 1.^a La *esencia*, en la cual van incluídas las *propiedades metafísicas* y las *relaciones o conexiones esenciales o trascendentes*. 2.^a Las *propiedades físicas* y las *relaciones accidentales o contingentes*, que son realmente *distintas* de la esencia. De ahí resultan dos maneras de argüir, por causa o por efecto: 1.^a Tomando como medio la *esencia* de la causa o del efecto o, lo que equivale a lo mismo, las *propiedades metafísicas* o *relaciones esenciales* de la causa o del efecto. 2.^a Tomando como medio las *propiedades físicas* o *relaciones accidentales* de la causa o del efecto. Ambos son procesos por causa o por efecto. Pero en el primer proceso se toma de la causa o del efecto, llamados *extrínsecos*, lo que tienen de esencialmente *intrínseco*, la *esencia*. En el segundo proceso no sólo se emplean el efecto y la causa, sino que se emplea en aquello precisamente en que son *extrínsecos*: las propiedades o relaciones físico-contingentes. El primer proceso es metafísico, y jamás puede emplearlo la física; el segundo es propio de la física, y jamás por él se puede llegar a la certeza propia de la metafísica o teología: a la certeza absoluta.

Pongamos ejemplos sencillos de ambas clases de procesos: proceso físico *per causam* o *per effectum*, y proceso metafísico o teológico *per causam* o *per effectum*.

Proceso físico *ex causa*. El efecto físico del fuego es quemar; la causa física de la quemadura es el fuego. Si arguyo, pues: *Hay fuego* con todas las condiciones físicas requeridas para quemar, *luego hay quemadura* o efecto de quemar; ese argumento es verdaderamente *per causam*, pero no metafísico, sino físico; no de certeza absoluta, sino contingente y falible; y falló realmente en el horno de Babilonia y puede

intrinsecum, saltem ex parte habitudinis quam omnes creaturae dicunt ad primam causam" (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philos., Logica*, p. 2.^a, q. 25, a. 2, ed. Vivés, vol. 1, p. 688).

"Tertio dico, duplicem esse consequentiam, unam essentialem et intrinsecam, aliam accidentalem et extrinsecam. Quando sanctus Doctor ait, ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequi illud esse causatum, loquitur de consequentia essentiali et intrinseca: sicut ad esse hominem, sequitur esse animal, quia de ratione entis per participationem est ut sit causatum" (PAULUS NAZARIUS, O. P., *Disputationes et Commentaria Scholastica in Summam D. Thomae Aquinatis*, t. 1, q. 44; a. 1, in fine (Coloniae Agrippinae 1621)).

"Existen relaciones, no accidentales sino esenciales, que están implícitas en una esencia determinada. Y el concepto que expresa esta esencia expresa al mismo tiempo las relaciones que contiene" (GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, p. 542).

fallar siempre que a Dios le plazca. Y lo que puede fallar no es metafísico o teológico.

Y ¿por qué no es metafísico, sino físico; por qué no es necesario, sino falible? Porque he tomado como *medio* o *menor* una cosa que no es *esencial*, que no es *intrínseca* a la esencia: el quemar no es de la esencia del fuego; no es *de ratione* o *de intellectu* del fuego.

Pero si en vez de argüir de ese modo hubiésemos argüido así: *Hay fuego*, luego hay *aptitud* o *exigencia* de quemar; entonces el argumento era rigurosamente metafísico y sin posibilidad alguna de fallar. Esa aptitud o exigencia la conservó el fuego en el horno de Babilonia⁹⁹ y la conservará siempre y por necesidad absoluta, porque es de la esencia del fuego, es una relación *esencial* de la causa al efecto.

Veamos ahora ejemplos de demostración, física y metafísica, *ex effectu*.

Demostración física. Escójase el efecto que se quiera y argúyase así: *Existe el efecto N., luego existe su causa inmediata*, o física, o segunda. Como, por ejemplo: N. ha curado de tal enfermedad, luego han existido las causas o condiciones físicas de su curación; N. se ha nutrido con la Eucaristía, luego en la Eucaristía existe substancia nutritiva, etc., etc.

Todos estos argumentos en los cuales se arguye de la existencia de un efecto a su causa segunda física son físicos, no metafísicos; conexivos, no inclusivos; contingentes y falibles, no necesarios e infalibles. Y pueden fallar por intervención divina siempre que a Dios le plazca, por la razón sencilla de que la relación de la causa segunda a su efecto o del efecto a su causa segunda o física es accidental, no esencial. Dios puede suplir por sí mismo toda acción o efecto de las causas eficientes segundas, como lo suple en todo milagro, haciendo fallar la llamada *demostración* o proceso físico, que no es jamás rigurosa demostración, por no ser demostración por esencia o por el *quod quid est* de la causa o del efecto.

Y téngase presente que esas demostraciones y toda demostración física no son falibles y contingentes *porque* Dios las hace fallar, sino que Dios puede hacerlas fallar *porque* son falibles y contingentes, porque son puramente conexivas y no inclusivas, porque son físicas y no metafísicas (92).

⁹⁹ "Unde in igne fornacis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino" (D. Thom., *De Potentia*, q. 6, a. 1, ad 2). Y de los accidentes eucarísticos afirma lo mismo: "Aptitudo ad subiectum semper inane in eis, non actualis inhaerentia. (Summ. Theolog., p. 3, q. 77, a. 1, ad 2). La acción o efecto, como las propiedades físico-actuales, son contingentes, y puede Dios suspenderlas o suplirlas; por eso el proceso físico-conexivo no es ni puede ser metafísico-teológico. Pero el proceso por *esencia* o relaciones esenciales es proceso de certeza absoluta e indestructible: es el carácter de las ciencias superiores a la física y, por tanto, de la teología.

En cambio, cuando para demostrar la existencia de Dios digo: Existe el ser potencial o mudable, luego existe Dios; cuando para probar la creación de todo ser fuera de Dios digo: Dios es ser por esencia, luego todo otro ser tiene que proceder de El; o todo ser fuera de Dios es ser potencial o ser compuesto de esencia y existencia, luego es ser causado; el ser incausado es esencialmente *uno*, luego todo ser múltiple proviene del ser incausado; todos estos raciocinios, aunque por causa o por efecto son por la *esencia* de la causa o del efecto, son argumentos metafísicos, no físicos; son absolutamente necesarios, no falibles, porque las *esencias* son necesarias e inmutables y ni Dios mismo puede jamás hacer fallar la naturaleza de una esencia o de una relación esencial.

Y como las relaciones de las criaturas a Dios como a su *primera* causa eficiente y ejemplar o como a su *último* fin son relaciones *esenciales*, el argumento metafísico por causa eficiente, ejemplar o final o por efecto entre Dios y la criatura, es proceso no extrínseco, sino intrínseco; no puramente conexivo, sino inclusivo; no contingente, sino esencial.

Y como nada hay más *formal* que la *esencia*, el argumento entre Dios y la criatura hecho por vía de causa eficiente, final o ejemplar y todo argumento *ex ratione causae, finis, exemplaris, effectus*, etc., es siempre y en realidad, y a pesar de todas las apariencias extrínsecas, *proceso por vía formal*¹⁰⁰.

108. DOS FUENTES DE ILUSIÓN.—La ilusión o apariencia de extrinsicidad en esta clase de argumentos metafísicos o teológicos *ex causa efficiēti* o *ex effectu* nace de dos puntos:

1.º De que, dividiéndose las causas en material y formal, eficiente, final y ejemplar, llamándose a las dos primeras *intrínsecas* y a las otras tres *extrínsecas*, queda uno bajo la impresión de que siempre que se arguya por causa eficiente,

¹⁰⁰ "Tertio dico, duplicem esse consequentiam, unam *essentialem* et *intrinsecam*, aliam *accidentalem* et *extrinsecam*. Quando sanctus Doctor ait, ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequi illud esse causatum ab alio, loquitur de *consequentia essentiali* et *intrinseca*: sicut ad esse hominem, sequitur esse animal, quia *de ratione* entis per participationem est ut sit causatum, prout esse causatum dicit relationem transcendentem. Et idem est ac si diceret: hoc ipso *formaliter* quod aliquid est ens per participationem, est ab alio causatum: sicut etiam hoc ipso quod est homo, est animal. Relatio vero praedicamentalis, sicut et *propria passio* (las propiedades y relaciones físicas) sequitur ad subiectum per consequentiam *extrinsecam*, quia extrinseca est ab eius *ratione*: et ideo exemplum de *risibili* (la "risibilidad" actual o física) non est omnino simile. sed tantum modo superius exposito. Et haec videtur melior solutio, et coincidit cum solutione Ferrariensis" (NAZARIUS, O. P., *In 1 partem D. Thomae*, q. 44, a. 1, in fine (Coloniae Agrippinae).

Escuchemos también al P. De Régnon: "Esta proposición: el mundo fué creado por Dios, a pesar de su *apariciencia sintética*, es un juicio *analítico*: porque la *noción íntima* de mundo contiene la *noción* de una causa infinita" (P. DE RÉGNON, S. I., *Etudes sur la Sainte Trinité*, vol. 1. p. 22).

final o ejemplar, el proceso es extrínseco y no intrínseco. Sin parar la atención en que esas tres causas, lo mismo que el efecto, pueden tomarse para argüir en un sentido *intrínseco* (la *esencia* y las propiedades o relaciones *esenciales* de causa y efecto), como las toma la metafísica o teología, o solamente en un sentido conexivo-extrínseco (propiedades o relaciones físico-actuales), que es como las toma la física.

2.º De que, diciéndose comúnmente que el procedimiento para ser intrínseco o inclusivo o de uno *in aliud secundum rationem* debe ser por vía *formal*, se olvida que *formal* en un ser no es solamente su forma o *causa formal*, sino todo lo *esencial* a ese ser, todo lo que es *de ratione* o *de intellectu* del ser, todo aquello sin lo cual *res intelligi nequit*, que es precisamente una de las definiciones de la *esencia*.

Cuando digo: *A* es parte de *B*, luego es menor que *B*; cuando digo: *A* es hijo de *B*, luego *B* es padre de *A*; cuando digo: *A* tiene materia prima o existe la materia prima, luego *A* tiene forma substancial o existe la forma substancial; todos estos argumentos o procesos no son realmente extrínsecos, sino intrínsecos; no son puramente conexivos, sino realmente inclusivos; no son de uno *in aliud secundum rem*, sino de uno *in aliud secundum rationem*. No porque el todo se identifique con la parte, ni el padre con el hijo, ni la forma con la materia, sino porque la parte, el padre, la forma, están esencialmente incluidos, aunque no expresados en el todo, en el hijo, en la materia prima; porque lo uno es *de ratione* o *de intellectu* de lo otro.

Así también cuando digo: Existe el ser contingente, luego existe Dios, o es ser contingente, luego es ser creado, el procedimiento es realmente intrínseco, inclusivo, de uno *in aliud secundum rationem*. No que Dios, repetimos, sea la misma realidad que el ser contingente ni que la realidad del Creador sea la misma que la de la criatura, sino que la existencia de Dios es esencial a la existencia del ser contingente; la existencia del Creador es esencial a la existencia del ser creado o potencial; lo uno es *de ratione* o *de intellectu* de lo otro; lo uno está *incluido* en lo otro ¹⁰¹. No hay más diferen-

¹⁰¹ "Ex hoc quod aliquid alicui attribuitur. oportet quod attribuantur ei omnia quae sunt de ratione illius" (*Summ. Theol.*, p. 1, q. 28, a. 3). "In creaturarum natura est quod dependeat a Deo" (*ibid.*, a. 1, ad 3). "Quando ergo per hoc quod constituitur ratio naturae, per quod ipsa natura intelligitur, habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine alio intelligi nequit; sive sit coniuncta coniunctione illa qua pars coniungitur toti... sive etiam sit coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae... sive etiam secundum rem separata, sicut pater non potest intelligi sine intellectu filii, quamvis illae relationes inveniuntur in diversis rebus" (*In Boetium*, q. 5, a. 3). El proceso, pues, aun entre cosas distintas y separadas, es proceso por "id sine quo res intelligi nequit"; es proceso, por tanto, *esencial*, proceso *intrínseco*, y, como *formal*, se llama también todo lo esencial ("Essentia dicitur etiam forma" [D. THOMAS, *De Ente et Essentia*. c. 11]); es proceso por *vía formal*, aun cuando no lo

cia sino que en los raciocinios de todo y parte, de padre e hijo, la implicitud es sencilla y somera (formal implícito), que sólo exige mera explicación de términos, y por eso el raciocinio es impropio y el conocimiento es *inmediato* o de *simple inteligencia*, mientras que en los ejemplos de ser contingente y Dios, de materia y forma, de espiritualidad e inmortalidad y de inmutabilidad y eternidad, la implicitud es para la razón humana recóndita y profunda (virtual implícito o inclusivo), que exige combinación de *conceptos* nuevos, y el raciocinio es *propísimo*, y el conocimiento es *mediato* o científico. Pero los conceptos nuevos o menores que la razón humana combina para descubrir esas conclusiones mediatas o científicas no son *realidades nuevas*, sino la definición misma o *esencia* de lo contenido en el dato o principio; la definición o esencia de lo contingente y necesario, de materia prima y forma, de causa y efecto, de espiritualidad e inmortalidad, de inmutabilidad y eternidad. El proceso es, pues, por vía de *esencia*, por vía *formal*, por vía *inclusiva*, por vía de *perfecta homogeneidad*.

109. COROLARIOS.—De lo que venimos diciendo se deducen estos cinco corolarios:

1.º La sagrada teología tiene, *además de y sobre* el pro-

sea siempre por *causa formal*. Y por eso la metafísica no puede argüir por causas eficientes o finales *segundas*, porque su proceso sería físico-falible, sino por causas *formales*, o por eficientes y finales *primeras*; y como, cuando arguye por estas causas *primeras*, su proceso resulta tan esencial y formal e intrínseco como el de las causas formales, por eso suele decirse más corto que la metafísica sólo arguye *por causas intrínsecas*. "Demonstratio metaphysica non procedit nisi ex. causis internis" (PESCH, *Philosophia Lacensis*, l. 4, n. 1.082).

En fin, por eso de que las *menores* de todo verdadero proceso metafísico deben ser *intrínsecas* o *de la esencia* de las mayores, de donde parten; por eso dice Santo Tomás que las conclusiones de la metafísica o teología son *próximas a los principios* mismos. Y como los principios de la teología cristiana son las *verdades de fe*, sus verdaderas y rigurosas conclusiones se han tenido siempre en la verdadera escuela tomista, no sólo como definibles de fe, sino hasta como *próximos ya a fe*. "Unde patet quod methaphysicae seu theologiae consideratio est *maximè intellectualis*. Et inde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis inquantum intellectualis consideratio est principium rationalis... Intellectuallyter procedere non attribuitur divinae scientiae quasi ipsa non ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones, sed *quia eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principis*" (D. THOM., *In Boetium*, q. 6, a. 1). "Notandum nobis videtur quod primus et potissimus gradus propositionis *erroneae* secundum *communem modum loquendi theologorum*, est quando quis dicit contrarium *manifestae conclusioni theologicae* quae per evidentem consequentiam colligitur ex fide, quae tamen nondum est definita per Ecclesiam... Ubi observandum est gradum istum esse tam *proximum* haeresi, ut interdum etiam haeresis dici possit" (BÁÑEZ, 2-2, q. 11, a. 2).

Cuanto más detenidamente estudiamos a Santo Tomás y a sus grandes comentaristas, más estupefactos quedamos de la pobre idea que de la verdadera teología y de la verdadera conclusión teológica y del verdadero proceso teológico ha hecho formar ese malhadado virtual o proceso *extrínseco* o no inclusivo en que, desde Suárez se viene haciendo consistir la esencia de la ciencia teológica propiamente dicha.

ceso físico-conexivo o de uno *in aliud secundum rem* propio de la física, otro proceso intrínseco inclusivo, rigurosamente metafísico y teológico, que es proceso formal o de uno *in aliud secundum rationem*, propio y exclusivo de las ciencias matemático-metafísicas o de abstracción, dignidad y certeza superiores a la física. Esta es la base firme en que se apoya la homogeneidad objetiva, sin que sea necesario que la teología sólo tenga ese proceso o que deduzca todas sus conclusiones por ese proceso. Pero *ad abundantiam*.

2.º Toda conclusión rigurosamente metafísico-teológica se deduce siempre por proceso de *esencia* o de *relaciones esenciales* implícitas en la misma esencia, ora el proceso sea *per effectum* o *per causam*, ora sea por las causas material y formal, ora por las causas eficiente, ejemplar o final.

3.º Toda conclusión, pues, rigurosamente metafísico-teológica es por proceso intrínseco e inclusivo, por proceso de identidad objetiva.

4.º Toda conclusión rigurosamente metafísico-teológica es homogénea con el depósito revelado, por estar objetivamente implícita en él.

5.º La teología entera, pues, propia y rigurosamente tal, y las conclusiones teológicas propia y rigurosamente tales, lejos de ser algo *extrínseco* al depósito revelado, como lo son en la concepción moderna desde Suárez, son, por el contrario, según la concepción de Santo Tomás, algo intrínseco al depósito revelado, de la esencia misma o *de intellectu del ser revelado*, como la teología natural o metafísica es de la esencia o *de intellectu del ser natural* (40).

SECCION VI

LA VERDADERA VIRTUALIDAD TEOLÓGICA, O VERDADERA CONCLUSIÓN TEOLÓGICA, ESTÁ OBJETIVA Y VERDADERAMENTE IMPLÍCITA EN EL DATO REVELADO

110. LA CONTEXTURA DEL VERDADERO RACIOCINIO TEOLÓGICO.— De lo dicho hasta aquí se desprende ya con bastante claridad que la verdadera conclusión teológica, esto es, la conclusión metafísico-inclusiva, está verdaderamente implícita en la premisa revelada o dato revelado, de donde nuestra razón no hace sino deducirla. Pero como esa implícitud o continencia objetiva es el verdadero fundamento o requisito de su definibilidad de fe divina, y, por lo tanto, de la evolución dogmática homogénea, vamos a confirmarla de nuevo por otra vía, examinando la verdadera contextura del raciocinio teológico.

Para ello, pongamos y analicemos un ejemplo cualquiera de razonamiento verdadera y propiamente teológico, y, por lo tanto, de verdadera y propia conclusión teológica y de ver-

dadera y propia teología, pero raciocinio hecho según todas las condiciones exigidas por la doctrina de Santo Tomás.

Estas condiciones son *cuatro*: *Primera*, que una, al menos, de las premisas sea de fe. *Segunda*, que la otra premisa, si es de razón natural, sea de identidad real o inclusiva, pero de distinción virtual, esto es, que ni sea puramente nominal ni tampoco de pura conexión física. *Tercera*, que esta premisa de razón inclusiva sea evidentemente demostrada y no dudosa ni probable. *Cuarta*, que el raciocinio esté bien hecho, esto es, que la conclusión esté bien deducida de las premisas.

La primera de esas condiciones se requiere porque los verdaderos principios de la teología son las verdades de fe. Por eso, si ninguna de las premisas es de fe, el raciocinio no es teológico, sino filosófico¹⁰².

La segunda condición se requiere porque, si la menor fuera solamente nominal, sin distinción virtual, el raciocinio sería impropio (27), y si fuese de pura conexión física, sin inclusión real, el raciocinio no sería de certeza teológica ni aun metafísica, sino física (37). "Oportet in divinis versari *intellectualiter*... De uno *in aliud secundum rationem*: non de una re in aliam, quod est proprium *naturalis* scientiae... Theologia est *maxime intellectualis*"¹⁰³. En esta segunda condición va ya incluida, como se ve, aquella otra condición que muchos suelen poner, esto es, que el raciocinio sea propio y no impropio, pues, en habiendo distinción virtual y no solamente nominal, el raciocinio ya no es impropio, sino propio y propísimo.

La tercera condición se requiere porque de nada sirve que una cosa sea muy cierta en sí misma si para nosotros es dudosa, por no poder demostrarla con evidencia. La Trinidad está certísimamente incluida en la Divinidad; pero para nuestra razón natural es como si no lo estuviera, por no poder demostrar esa inclusión. Para que quepa *ciencia* no basta

¹⁰² "Non enim accipit (hæc doctrina) sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per *revelationem*" (D. THOMAS, *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 1, a. 5). "*Principia* huius scientiæ sunt *articuli fidei*" (D. THOMAS, *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 1, a. 7). "Hæc doctrina non argumentatur ad *sua principia* probanda quæ sunt *articuli fidei*" (ibid., a. 8). "Ex his quæ fide capimus primæ Veritati inhaerendo venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principis ad conclusiones. Unde prima ipsa quæ fide tenemus sunt nobis quasi *prima principia* in hac scientia; et alia quasi conclusiones" (*In Boetium de Trinitate, Prooemium*, q. 2, a. 2). "Ista doctrina habet pro primis principis *articulos fidei*, et ex istis principis, non respiciens *communia principia*, procedit ista scientia" (*In 1 Sent., prol.*, q. 1, a. 3, q.^a 3, sol. 2, ad 2). Entre paréntesis, nótese la frase de *communia principia*, que utiliza el Santo para designar qué clase de *menores* de razón admite el raciocinio teológico, y cómo, aun así, no las admite el Santo sino a falta de dos premisas reveladas, que sería el raciocinio más puramente *teológico*.

¹⁰³ D. THOMAS. *In Boetium de Trinitate*, q. 2, et 6.

que la inclusión exista, sino también que esa inclusión pueda verse o demostrarse sin nueva revelación¹⁰⁴.

La cuarta condición se requiere porque aun con premisas ciertas y evidentes se puede raciocinar mal, sacando una conclusión que no está en las premisas o sacándola con más extensión que la que las premisas exigen¹⁰⁵.

De esas cuatro condiciones, la tercera y la cuarta son comunes a toda ciencia. La segunda es propia de las ciencias suprafísicas o de certeza objetiva absoluta, esto es, de las ciencias matemáticas, metafísicas y teológicas. La primera es característica y exclusiva de la sagrada teología.

Por lo tanto, en toda *definición* de la verdadera y rigurosa conclusión teológica deben entrar o deben sobrentenderse esas cuatro condiciones. La tercera y cuarta, como *género remoto*; la segunda, como *género o cuasi-género próximo*; la primera, como *última diferencia*. Cualquiera de ellas que falte, no hay rigurosa conclusión teológica, por faltarle algo *esencial*.

111. MODELO DE RACIOCINIO INCLUSIVO.—Pongamos un modelo en el cual *supongamos* que se reúnen estas cuatro condiciones. Sea el siguiente:

Dios es omnímodamente inmutable (mayor de fe).

Lo omnímodamente inmutable es eterno (menor de razón).

Luego Dios es eterno (conclusión teológica).

Repetimos que *suponemos*: 1.º Que la mayor es de fe. 2.º Que la menor sea de pura razón, esto es, que nada nos haya dicho la revelación sobre eternidad ni sobre qué relaciones unen a la eternidad con la inmutabilidad; o más sencillo: supongamos que toda la revelación divina, que toda la Santa Biblia y Tradición se redujeron a decirnos Dios las cuatro palabras de la proposición mayor y ni una palabra más. 3.º Que la menor sea inclusiva y demostrada. 4.º Que el raciocinio esté bien hecho¹⁰⁶.

¹⁰⁴ "Perfecta enim cognitio conclusionum duo exigit: scilicet, principium intellectum, et rationem deducentem principium in conclusiones. Sive ergo aliquis circa principia *erret* vel *dubitet*, sive in ratiocinio *deficiat*, aut *vim ratiocinationis* non comprehendat, non erit in eo *perfecta conclusionum notitia*; unde *nec scientia* quae virtus intellectualis est" (D. THOMAS, *De Verit.*, q. 14; *De Fide*, a. 6).

¹⁰⁵ "*Frequenter* in hoc homo fallitur quod *putat demonstrationem quod non est*" (D. THOMAS, *In Boetium de Trinitate*, lect. 1, q. 1, a. 1).

¹⁰⁶ En este modelo que ponemos para examinar la contextura del raciocinio teológico, la conclusión *Dios es eterno* es *altíunde* formalmente revelada, y, por tanto, de fe; pero cualquiera puede comprender que eso es absolutamente accidental para la cuestión que tratamos. Supóngase sencillamente que nada dice formalmente la revelación sobre esa conclusión, o, como hemos dicho en el texto, que no hay más revelación ni más Sagrada Escritura ni Tradición divina que las cuatro palabras de la proposición mayor.

Hemos elegido ese ejemplo con preferencia a otros por ser las ideas de *inmutabilidad* y *eternidad* las que pone el cardenal Cayetano (*Super.*, 1. Post., c. 2.

En estas cuatro suposiciones, necesarias, según Santo Tomás, para que haya verdadera conclusión teológica y verdadera ciencia teológica, examinemos cuál es la naturaleza y el valor de esa conclusión y de esa teología.

112. OBSERVACIÓN PRELIMINAR.—Nótese, ante todo, cómo el *sujeto* de la conclusión es el sujeto mismo de la premisa *de fe*. Esto, expresa o tácitamente, tiene que verificarse siempre. La razón es porque el sujeto de la conclusión o ciencia tiene que ser el sujeto mismo de los principios de la ciencia, pues no es la ciencia o conclusión otra cosa que sacar actualmente en la conclusión la virtualidad contenida en sus principios. Y como los verdaderos principios de la teología son las verdades de fe, de la premisa de fe y no de la de razón, tiene que tomar la conclusión teológica su *sujeto* ¹⁰⁷.

Esta observación, aunque no absolutamente necesaria para la demostración de lo que tratamos, es útil para fijarse en que la conclusión teológica tiene siempre por objeto descubrir algo en la mayor revelada y no en la menor de razón, que es la premisa de razón la que debe servir para descubrir lo que hay en la premisa de fe, y no la premisa de fe para hallar lo que hay en la de razón; que la premisa de fe y la de razón no entran, por lo tanto, *ex aequo* en el razonamiento teológico, sino que la premisa de razón entra como auxiliar (ancilla) de la fe o como auxiliar de la razón humana, por no ser ésta capaz de ver de un golpe y en un solo acto todo lo que hay *en* la premisa de fe, y necesita para ello de un auxiliar (la premisa de razón), tanto porque ésa es la condición y debilidad de nuestra razón en cuanto razón, pues no es simplemente inteligencia ¹⁰⁸, como también porque las verdades de fe son realidades verdades divinas, de fecundidad inagotable, y que al encerrarse en lenguaje hu-

super illam particulam ex causis) como prueba de que hay verdadero *raciocinio* y verdadera ciencia y verdadera deducción de *effectus ex causa*, y *proprietas ex essentia*, cuando se procede en teología, o metafísica, o matemáticas *per causam intrinsecam* o *virtualem* (53). El lector puede escoger cualquier otro ejemplo que más le agrade en las cuarenta y tres cuestiones del tratado *De Deo* o de cualquier otro tratado de la *Summa Theologica*.

¹⁰⁷ "Idem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis" (D. THOMAS, *Summ. Theol.*, q. 1, a. 5). "Subiectum scientiae est illud quod subiicitur in conclusionibus demonstratis" (CARPELO, In prol. *Sent.*, q. 4).

¹⁰⁸ "Et hoc ipsum quod haec scientia sic utitur eis (de ciencias profanas, de menores de razón) non est propter defectum vel insufficientiam eius sed propter defectum intellectus nostri" (D. THOMAS, *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 1, a. 5). "Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quendam discursum acquirunt, *rationales* vocantur. Quod quidem contingit *ex debilitate intellectualis luminis* in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis sillogizari potest" (D. THOMAS, *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 58, a. 3).

mano no pueden expresar toda su implicitud, que allá está y revelada y divina es, pero que está prensada, oculta, profunda, mediata, bajo el sentido explícito y somero del enunciado humano del divino, bajo el formal e inmediato revelado ¹⁰⁹.

113. LA PREMISA DE FE.—Nótese, en segundo lugar, que una de las premisas es *de fe*. ¿Qué significa ser *de fe*? Significa en la doctrina de Santo Tomás, y debe significar en toda filosofía o teología cristianas, que en esa mayor de fe tenemos divinamente revelados, no dos puros nombres (Dios e inmutabilidad) ni dos puros conceptos subjetivos unidos nominalmente por el verbo *ser*; no dos símbolos de una realidad agnóstica o de alguna experiencia subjetiva o de alguna actitud pragmatista; todo eso es filosofía kantiano-bergsniana, eso es la base y el punto de partida de todas las variadas formas del modernismo. Para Santo Tomás, esa mayor de fe significa que en esos dos nombres del sujeto y predicado tenemos divinamente reveladas dos ideas objetivas y que esas dos ideas son expresión auténtica y fiel de la realidad, realidad expresada por un verbo real, y trascendente al humano y al divino por el verbo *ser*.

Significa para Santo Tomás que el teólogo, por la premisa de fe, se halla en posesión de dos ideas objetivo-reales; dos ideas de verdad y realidad divinas; dos ideas de consistencia incondicional y absoluta; dos ideas cuya realidad y unión, afirmadas por la palabra misma divina, dan más certeza a la razón humana que toda la evidencia metafísica y brillan a los ojos de la fe con una luz no tan clara, pero mil veces más intensa, firme y segura que la luz misma de los principios primeros de razón.

No lo olvide el lector: el teólogo, en el primer jalón y punto de partida de su razonamiento, se halla en posesión de dos ideas divinas, las ideas del sujeto y predicado, cuya objetividad y verdad absoluta están garantidas por la autoridad misma de Dios e iluminadas por luz divina, por la luz divina de la fe.

LA MENOR DE RAZÓN.—Nótese, en tercer lugar, que la menor de razón es una menor que es, o suponemos que es, *inclusiva*. Esto significa para Santo Tomás que el predicado *eternidad*, aunque exprese un aspecto intelectual distinto del sujeto *inmutabilidad omnimoda*, es realmente idéntico con él; que no son dos objetos, o dos realidades, o dos cosas distintas unidas con lazo físico distinto, sino *una* misma y única e idéntica *realidad objetiva, un mismo objeto, una misma*

¹⁰⁹ "Ea ergo quae fidei sunt intellectui proponuntur, non quidem in seipsis, sed in quibusdam verbis quae ad eorum expressionem non sufficiunt" (D. THOMAS, In 3 Sent., d. 24, a. 20. q. 1, a. 3).

cosa bajo dos aspectos o *expresiones intelectuales*, y sólo intelectualmente distintas. *In divinis oportet procedere intellectualiter... per causam intrinsecam... de uno in aliud secundum rationem quod non est aliud secundum rem.*

COROLARIO INOLVIDABLE.—El predicado de la premisa de razón es la misma realidad, u objeto, o cosa que el sujeto: es *la esencia misma* del sujeto.

EL TÉRMINO MEDIO.—Nótese, en cuarto lugar (y esto unido con el corolario anterior forma lo esencial, lo grande, lo sublime, lo *divino* de la teología); que el sujeto de la menor es el predicado mismo de la mayor, el predicado mismo de la verdad de fe, una de las dos ideas formalmente reveladas; que el *término medio* de la teología es *formalmente revelado* e iluminado por luz revelada; que ¡es de fe!

• Para cualquiera que sepa lo que *término medio*¹¹⁰ significa en el razonamiento, para cualquiera que sepa lo que es *homogeneidad objetiva*, no hacía falta añadir una palabra más.

EL TÉRMINO MENOR (o predicado de la menor, que es el predicado mismo de la conclusión y, por lo tanto, que es la *conclusión* y la ciencia teológica) *se identifica realmente con el término medio, y el término medio es la idea misma revelada.*

114. **LO SUBLIME Y LO DIVINO DE LA TEOLOGÍA.**—Al leer con detención la inmortal cuestión preliminar de la *Summa Theologica*, en que Santo Tomás examina la esencia, objeto y procedimiento de la teología, se experimenta una impresión profunda de respeto hacia la *ciencia sagrada*, ante las grandiosas frases con que aquella inteligencia, que pesaba la exactitud de sus palabras como oro, emplea para designar el *término medio*, el *ratio sciendi*, el *ratio sub qua* de la ciencia teológica.

Para que los lectores no acostumbrados a la lectura del santo Doctor y de sus príncipes comentaristas perciban todo el alcance de los textos que vamos a citar, advertiremos que las frases *revelación divina* y *luz divina* o *luz de la divina revelación* tienen dos sentidos, como se verá. Del verbo *revelar* salen dos substantivos verbales con un solo nombre y distinto significado: 1.º *Revelación* o acto de *revelar*; ésta es la revelación en sentido *activo*. 2.º *Revelación* o *verdad revelada*; ésta es la revelación en sentido *objetivo*. Ambas cosas se llaman la *divina revelación* (divina revelatio). Por lo

¹¹⁰ "*Tota vis argumenti est in medio termino*" (D. THOMAS, *De Veritate*, q. 14; *De Fide*, a. 2 ad 9). "*In medio termino continetur virtute totus processus argumentationis*" (D. THOMAS, 3 *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1). "*Formalis ratio sciendi sunt media demonstrationis per quae conclusiones cognoscuntur*" (D. THOMAS, 2-2, q. 1, a. 1).

mismo, la frase de *luz de la divina revelación* tiene también dos sentidos: 1.º La luz divina que acompaña el acto transeúnte de la revelación (*lumen infundens*, Cayetano). 2.º La luz permanente de que está circundado el objeto revelado y que está despidiendo luz divina (*lumen revelans*, Cayetano) sobre la inteligencia creyente, con mucha más razón que cuando decimos que tal verdad matemática o metafísica derrama mucha luz sobre esto o sobre lo otro.

Del acto de revelar (primer sentido de *revelatio divina*) y de la luz divina que acompaña transeúntemente a ese acto (primer sentido del *lumen divinae revelationis*) trata el Santo en las cuestiones *De Prophetia*¹¹¹, mientras que aquí, en la cuestión primera de la *Summa Theologica*, trata del objeto de la teología. Siempre, pues, que aquí el santo Doctor y sus comentaristas hablen de *divina revelatio* o *lumen divinae revelationis*, se entiende en el segundo sentido, en sentido objetivo, en el sentido de la *verdad misma revelada* (*revelatio*) y la *luz divina* misma de esa verdad revelada (*lumen divinae revelationis*).

Por eso mismo que aquí *revelatio* es lo mismo que *revelatum* u objeto revelado, por *revelabile* no vaya a entenderse lo *revelable por Dios*, o sea lo que Dios no ha revelado aún y *puede* revelar, pues lo *revelable por Dios* en ese sentido, mal puede ser objeto de ciencia mientras Dios no lo revele, sino lo *revelable por el objeto mismo revelado*, o sea lo cognoscible (*amotio velaminis-revelatio*) en la luz divina misma del objeto revelado y no por nada distinto de él; *revelabile, id est, cognoscibile lumine divinae revelationis* (Capreolo). Y como en el término medio es donde se conocen y por lo que se conocen todas las conclusiones y toda la ciencia; si el término medio no es nada distinto del objeto revelado y de su luz objetiva (*revelatio divina, lumen divinae revelationis*), sino real y esencialmente el mismo objeto o verdad revelada, se puede decir, y se dice con exactitud y realismo matemático, que el término medio, que la *ratio sub qua*, que el *medium demonstrationis* de la teología es la *divina revelación, la luz divina*; que la ciencia teológica se adquiere *por revelación divina, por luz divina*.

Medite ahora el lector los textos siguientes: "Diversa ratio *cognoscibilis* diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis: puta quod terra est rotunda. Sed astrologus per *medium mathematicum*, id est, a materia abstractum; naturalis autem per *medium* circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus de quibus philosophicae scientiae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine rationis

¹¹¹ 2-2, qq. 171-177.

naturalis, etiam aliam scientiam tractare *secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis*" 112. "*Ratio sciendi in theologia est lumen divinae revelationis*" 113. "*Medium divino lumine fulgens scibile theologicum constituit*" 114. "*Lumen divinum revelans est ratio sub qua theologiae nostrae*" 115. "*Omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia communicant in ratione formali obiecti huius scientiae*" 116. "*Sacra doctrina una existens se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas propter rationem formalem communem quam in diversis attendit; scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia*" 117. "*Et propterea unitas theologiae inferitur in littera ex unitate divini luminis ut ex ratio formalis sub qua*" 118.

"Ista scientia omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas. Manifestum est secundum omnem modum eam esse digniorem aliis" 119. "Maxime est sapientia inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter" 120. *Propria* autem *huius scientiae cognitio* est qua est *per revelationem*, non autem per naturalem rationem; et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis. Quidquid enim in aliis scientis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum" 121, etc.

El lector comprenderá en seguida que si el término *medio* del razonamiento teológico es la *esencia misma* (procedimiento inclusivo) de la *idea* o realidad *revelada*, la *luz* misma *revelada por Dios*, y revelante a su vez para nuestra inteligencia, todas esas frases del santo Doctor y de sus principales comentaristas tienen sentido formalísimo; póngase por término medio una conexión física-distinta, que es cosa realmente distinta de la realidad o idea revelada, que es cosa *no revelada*, que es cosa contingente y falible, y toda la teología y todas esas frases del santo Doctor se convierten en humo.

115. CONFIRMACIÓN.—Pongámosle al alcance de todos en una simple fórmula matemática. Llamemos *A* al *sentido* del término mayor, que es revelado. Llamemos *B* al *sentido* del término medio, que es también revelado. Llamemos *C* al *sentido* del término menor, que es el predicado de la conclu-

112 D. THOMAS, *Summ. Theol.*, q. 1, a. 1.

113 CAPREOLO, 1 *Sept.*, prol., q. 4.

114 CAYETANO, In p. 1.^a, q. 1, a. 2.

115 CAYETANO, *ibid.*

116 D. THOMAS *ibid.*, a. 3.

117 D. THOMAS, *ibid.* a. 4.

118 CAYETANO, *ibid.*

119 D. THOMAS, a. 5.

120 A. 6.

121 *Ibid.*, ad 2.

sión o predicado teológico. Tendremos el valor del raciocinio inclusivo expresado en la fórmula siguiente:

$$\begin{aligned} A &= B \text{ (mayor de fe)} \\ \text{pero } B &= C \text{ (menor inclusiva)} \\ \text{luego } A &= C \text{ (conclusión teológica)} \end{aligned}$$

La primera identidad está garantida por Dios. La segunda la suponemos, pues suponemos que la menor es inclusiva o de identidad entre el predicado y el sujeto. Luego $A = C$, esto es, *lo significado* por el dato revelado, es lo mismo que *lo significado* por el predicado teológico. Es progreso, pero *in eodem sensu*: progreso homogéneo.

Fíjese, además, el lector en que *B*, que es el término medio, tiene que tener *el mismo sentido* en la mayor y en la menor, pues de otra manera habría cuatro términos en el raciocinio. Ahora bien: ¿dónde ve nuestra razón a *C*, que es el predicado teológico? Lo ve en *B*, pues suponemos que la menor es analítica o inclusiva. Esto es, lo ve *en lo revelado formal*, en la luz misma de la divina revelación objetiva.

He aquí el verdadero sentido de aquella frase de Santo Tomás: "*Cognoscuntur (conclusiones theologicae) lumine divinae revelationis*". Y de aquella otra de Cayetano: "*Medium divino lumine fulgens scibile theologicum constituit*". Bien podían decirlo, hablando, como hablaban, de conclusiones *inclusivas*.

116. LA TEOLOGÍA DE VIRTUAL NO INCLUSIVO.—Cuando se acaba de oír a Santo Tomás o a sus comentaristas príncipes, apenas si se puede tomar en serio lo de la virtualidad no inclusiva o físico-conexiva, como constitutivo de la conclusión teológica propiamente dicha. Con tal virtualidad, no solamente no se puede construir una *sapientia*, cual es la teología, pero ni siquiera una ciencia que, en certeza, o abstracción, o dignidad, se eleve una pulgada sobre el *Physicorum* de Aristóteles.

Pero, en fin, examinemos, siquiera ligeramente, esa virtualidad físico-conexiva. Ya sabe el lector en qué consiste la virtualidad o conclusión físico-conexiva o del tipo cuarto (45): en deducir de la revelación de la esencia pura sus propiedades físico-distintas, tomando por término *medio* del raciocinio el lazo de conexión física que existe entre toda naturaleza y sus propiedades físicas o actuales, realmente distintas de la naturaleza misma.

Así, si se me ha revelado que *N. es verdadero hombre*, y yo deduzco *luego es física o actualmente risible*, eso es deducir la propiedad físico-distinta, y ésa es la conclusión teológica propiamente tal, ésa es la verdadera teología en la innovación de Suárez, hoy corriente en los manuales.

Pongamos un modelo de conclusión teológica puramente conexiva, como lo hicimos con la conclusión teológica inclusiva.

Lo curioso y casi cómico es que no podemos poner ningún ejemplo sobre Dios. Sobre Dios no cabe raciocinio de pura conexión, sino de inclusión, por la razón bien sencilla de que, entre sus atributos y su esencia o entre sus atributos entre sí; no hay distinción real, sino virtual. De modo que, por crudo que parezca decirlo, con la idea que de la teología, propia y rigurosamente dicha, dan Suárez y Lugo, y la mayoría de los manualistas modernos, no hay teología ni conclusión teológica propiamente tales sobre Dios. ¡Y Dios es para Santo Tomás el sujeto de la teología, que tiene que tratar principalmente de Dios, y de nada puede tratar si no es en orden a Dios! Esto sólo debiera bastar para que jamás volviera a hablarse de tal virtual puramente conexivo.

Si no podemos poner ejemplo sobre Dios, lo pondremos sobre cualquier otra cosa. He aquí el mismo de los autores:

N. es verdaderamente hombre (mayor que suponemos de fe).

El hombre es *actualmente* risible (menor de razón).

Luego N. es actualmente risible (¡conclusión teológica!).

¿Cuál es la dignidad, abstracción, certeza y altura de esa clase de argumentos teológicos? Exactamente las mismas que las del siguiente:

Los accidentes eucarísticos son verdaderos accidentes (mayor que suponemos de fe).

El accidente tiene inherencia actual en su sujeto (menor de razón).

Luego los accidentes eucarísticos tienen inherencia actual en su sujeto (¡conclusión teológica!).

¿Qué dice a esta verdadera conclusión teológica... de virtual conexivo cualquier estudiante de teología? Pues que es un sofisma. ¿Y cómo puede ser un sofisma en teología lo que en *física* sería y es *concluyente*? Oigamos a Santo Tomás: "*Non est definitio accidentis, ens in subiecto; sed quidditati sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto... In hoc ergo sacramento non datur accidentibus quod ex vi suae essentiae non sint in subiecto... nec separatur ab eis definitio accidentis quae est accidentis aptitudo ab subiectum, quae semper manet in eis, non actualis inhaerentia,* etc. ¹²²

Que quiere decir, en plata, para el que sepa leer: Ese argumento y todos esos argumentos fallan o no son *teológicos*, porque no se arguye por *essentia*, por *quidditas*, por *defini-*

¹²² D. THOMAS, *Summ. Theol.*, p. 3.^o, q. 77, a. 1, ad 2.

no, por *aptitudo* o propiedad metafísica, sino por *inherencia actual*; inherencia o propiedad actual que aquí falla, que en absoluto puede fallar siempre, y, cuando se trate del orden sobrenatural, falla a menudo. Y teología que pueda fallar una sola vez, conclusión teológica que pueda ser falsa, como puede ser falsa toda conclusión de virtual conexivo, eso no es *teología*, sino *física* (98).

Tómese en el orden natural como *medio* de demostración la esencia o las propiedades *inclusivas del sér*, y se tendrá la sublime *sapientia* metafísica; pero tómese como medio las propiedades de conexión físico-real, y se tendrá la pobre, falible ciencia física.

Tómese asimismo en el orden sobrenatural como *medio* de demostración la esencia o las propiedades *inclusivas del sér revelado*, de la verdadera fe, y se tendrá la sublime *sapientia inter sapientias*, la divina teología; pero tómese como medio las propiedades físico-distintas, y se tendrá la *físico-teológica*, exactísimamente de la misma consistencia, abstracción y certeza que la física natural.

Y mientras que en la conclusión teológica de Santo Tomás se toma como *medio* algo *inclusivo-idéntico* con el *revelado*, la esencia del *revelado* formal, para sacar de sus entrañas el *revelado* implícito virtual, el sagrado *revelabile* o *teológico*; en la conclusión teológica de virtual conexivo se toma como medio una conexión físico-distinta, algo objetivamente distinto de lo revelado, algo que *no es* implícitamente *revelado*; y lo que tiene que dar por resultado o conclusión es una conclusión *físico-contingente*, nada de esencia *divina*, nada de esencia *teológica*.

SECCION VII

DOS CONCEPCIONES DE LA TEOLOGÍA O VIRTUALIDAD REVELADA

117. En las secciones anteriores creemos haber hecho patente que en la teología moderna reinaba una gran confusión sobre la inteligencia y naturaleza del inmediato o formal revelado y del revelado mediato o virtual, constitutivos y distintivos específicos de la fe y de la teología; que esa confusión data de una falsa noción del virtual revelado, introducida por Suárez para atenuar una teoría extrema de Molina; que con esa inteligencia suareziana del virtual revelado, hoy corriente en la mayoría de los manuales, la verdadera teología y la verdadera conclusión teológica quedaban confundidas con la fe, entrando así la doctrina de Suárez en las corrientes escotistas de Vázquez y Vega; mientras que lo que se deja como teología y conclusión teológica propiamente dichas es una teología nominal, sin homoge-

neidad alguna posible con el dato revelado, sin certeza ni abstracción mayores que las del orden físico-contingente.

Creemos también haber hecho patente que toda esa doctrina no es la doctrina de la teología tradicional, de la doctrina, sobre todo, de Santo Tomás; que para Santo Tomás, el virtual inclusivo, virtual de realidad y objetividad idénticas que el formal revelado, es el constitutivo y distintivo específico de la teología y de la conclusión teológica; que la teología y la conclusión teológica son desarrollo conceptualmente distinto, pero objetivamente idéntico y homogéneo con la verdad inmediatamente revelada; que entre la conclusión teológica y el dato revelado, o entre la verdadera teología y la fe, existe perfecta identidad objetivo-material, completa continuidad real, aunque distinta virtualidad conceptual y distinto motivo formal; que la verdadera teología y rigurosa conclusión teológica son material no hallado *fuera* del depósito revelado, mediante conexión con lo de dentro del depósito, sino material encontrado *en* los principios revelados, *dentro* del depósito revelado, por un análisis intelectual-idéntico que de los principios o enunciados divinos contenidos en el depósito hace la razón humana, sirviéndose para ello no de la conexión física que existe entre lo de dentro y lo de fuera, sino de las nociones trascendentes de la *inteligencia* humana, que son proporcionalmente, pero realmente, aplicables a lo de dentro como a lo de fuera, a lo humano como a lo divino, a lo natural como a lo sobrenatural, a lo revelado como a lo no revelado. Si esta concepción nuestra de la teología, que creemos ser la concepción de Santo Tomás, es legítima, resultan dos concepciones de la teología soberanamente distintas y aun opuestas.

Para formarse idea de ello, no hay más que reflexionar que, habiendo Dios revelado, no toda la verdad, sino un número o campo determinado de verdades, debe haber un límite que distinga la extensión del campo revelado y del que no lo es; debe haber dos campos: el uno, de *verdad revelada*; el otro, de *verdad no revelada*; el uno, de verdad divina; el otro, de verdad humana.

Recuérdese ahora que todas las verdades que integran la doctrina católica están divididas en cuatro grupos o departamentos: 1.º, *dato revelado*, o conjunto de afirmaciones divinas consignadas por los Apóstoles o escritores inspirados en las dos fuentes de la Escritura y Tradición; 2.º, *dogmas*, o conjunto de afirmaciones dogmáticas definidas como de fe divina por la Iglesia; 3.º, *verdades infalibles*, o conjunto de afirmaciones definidas como infalibles por la Iglesia, pero no todavía como de fe divina; 4.º, *conclusiones teológicas*, o conjunto de afirmaciones demostrativamente deducidas de los principios de fe por la teología (3).

Todos estos cuatro departamentos, todo ese conjunto de afirmaciones, tienen que ser o realmente reveladas o realmente no reveladas. Todas ellas tienen que estar o realmente dentro del campo revelado o realmente fuera del campo revelado. De propósito evitamos por esta vez el uso de mediatos e inmediatos, de formales y virtuales, cuya mala o variada inteligencia pudiera dar lugar a confusión, y empleamos la palabra *realmente*; pues entre ser realmente revelado o realmente no revelado, entre estar realmente en el campo revelado o estar realmente en el campo no revelado, no cabe medio.

Ahora pregúntese a sí mismo el lector en qué campo están cada uno de esos cuatro grados de la doctrina católica, y a qué campo hay que acudir para buscarlos; y verá palpablemente dos concepciones bien distintas de la teología, dos teorías bien diferentes sobre la verdad teológica. Ambas concepciones o teorías convienen en que el dato revelado y el dogma caen dentro del campo revelado; ambas convienen también en que, para buscar la verdad infalible y la teológica, encuéntrense donde se encuentren, hay que partir de ese campo revelado. Pero para Suárez la verdad teológica se encuentra en el campo no revelado, y allí hay que pasar a buscarla. Para Santo Tomás, la verdad teológica se encuentra dentro del campo revelado, y en él hay que mantenerse para hallarla.

Para Suárez, la teología, partiendo del campo revelado (mayores de fe), utiliza como procedimiento la conexión física (menor de virtual conexivo), por donde se pasa del campo revelado al no revelado, y en este campo no revelado recoge sus frutos (conclusiones). Para Santo Tomás, la teología utiliza como procedimiento el virtual implícito o lazo de conexión metafísica-inclusiva que corre por el interior del campo revelado, y *en* el campo revelado recoge sus frutos.

Para Suárez, el teólogo es propiamente un obrero que, colocado en el campo revelado, mira a través del telescopio los objetos que hay en el otro campo, en el campo no revelado. Para Santo Tomás, el teólogo tiene por función propia aplicar el microscopio o el escalpelo a los objetos mismos del campo revelado y descubrir lo que se halla en su interior.

Para Suárez, la verdadera menor teológica es un camino que, partiendo de campo revelado, sale y corre por el exterior, y cuanto en ese camino encuentre el viajero, es objeto humano, profano, no divino, no revelado; aunque es cierto que no se hubiese topado con ese objeto si no se hubiera partido del revelado. Para Santo Tomás, la menor teológica es una senda que corre por el interior y por las profundida-

des del revelado, sin salir nunca fuera, y por eso, cuantos objetos se recojan son objetivamente divinos y revelados, aunque cogidos por la razón humana, que siempre puede equivocar la senda y salir fuera sin advertirlo, que siempre puede empañar o mixtificar, aun sin quererlo, el objeto recogido.

Para Suárez, en una palabra, la verdadera conclusión teológica expresa objetividad realmente distinta del depósito revelado, *no es implícitamente revelada*, no es *materia* definible de fe, a no ser por nueva revelación. Para Santo Tomás, la verdadera conclusión teológica, la verdad teológica, es real u objetivamente idéntica con el depósito revelado; es implícitamente revelada; es materia definible de fe, sin necesidad de nueva revelación.

Este paralelo que acabamos de hacer entre las dos concepciones diversas de Suárez y de Santo Tomás, es exactísimo. Se trata en ese paralelo de la teología *propriamente dicha*, esto es, de la teología en cuanto rigurosa *ciencia* "quae non argumentatur ad sua *principia* probanda, quae sunt articuli fidei, sed ex eis procedit ad aliquid *aliud*—(las *conclusiones*) ostendendum". No se trata, pues, en ese paralelo de la otra función *sapiencial* de defensa y explicación que la teología ejerce respecto a sus mismos principios. "Unde sacra doctrina, cum non habeat superiorem, disputat contra negantem sua *principia*"¹²³.

Advertimos esto para que a nadie se le ocurra decir que también Suárez admite que la teología versa sobre campo revelado, pues explica sus principios, que son revelados. No se trata de principios: se trata de la concepción de la teología en cuanto ciencia de las conclusiones propiamente dichas.

En el capítulo siguiente veremos cómo de esas dos concepciones diversas sobre la verdadera teología han resultado paralelamente en Suárez y en Santo Tomás dos concepciones también diversas sobre el lugar orgánico que la autoridad de la Iglesia ocupa en nuestra fe divina y en la evolución o explicación del depósito revelado.

¹²³ D. THOMAS, *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 1, a. 8.

CAPITULO III

La evolución del dogma y la autoridad de la Iglesia

118. UNA OBJECCIÓN.—Es muy posible que, al leer lo que llevamos dicho sobre la naturaleza de la verdadera virtualidad revelada o verdadera teología, se les ocurra a algunos lectores una objeción.

Concedido, dirán, que el constitutivo específico de la sagrada teología no es el virtual físico conexivo, sino el metafísico inclusivo. Concedido, por consiguiente, que la verdadera teología, por moverse siempre entre conceptos que ya estaban objetivamente implícitos en el punto de partida, conserva homogeneidad y continuidad perfectas con el dato revelado. Concedido, en fin, que la verdadera teología opera siempre dentro y no fuera del campo revelado, y que sus resultantes o conclusiones rigurosas no son sino diversas facetas o aspectos o explicaciones conceptuales de los fecundo dogmas o enunciados divinos que Dios reveló a sus Apóstoles, y que éstos entregaron, para su custodia y explicación, a la Iglesia católica. Todo esto parece claro en la doctrina de Santo Tomás.

Pero entonces parece también resultar que por elevar la idea de revelación virtual o de conclusión teológica se rebaja la idea de revelación formal o de dogma; que por salvar la dignidad de la sagrada teología y su homogeneidad con el dato revelado, casi se le confunde con la fe divina; que por sacar la teología del valle de la física, adonde la relegara Suárez, y elevarla a la excelsa cumbre de la ultra-metafísica, donde le correspondè su lugar propio, y donde siempre la colocó Santo Tomás, se corre el peligro de caer en la antitomista y desacreditada teoría de Vázquez y de algunos teólogos de filiación nominalista, que no distinguieron específicamente, al menos de una manera clara, entre el raciocinio humano y la fe divina.

119. DOS CLAVES DE LA CUESTIÓN.—Dos son las verdaderas bases en que se funda toda la cuestión de la evolución homogénea del dogma, y las verdaderas claves para resolver

todas las dificultades que se objetan contra ella. La primera es el carácter objetivamente inclusivo o *implícito* de la verdadera conclusión teológica respecto al dato revelado. La segunda es la autoridad *divina*, y no solamente humana o eclesiástica, que Dios dió a su Iglesia para *explicar*, y no solamente para conservar, todo lo objetivamente implícito en el depósito revelado, siempre que tal explicación o desarrollo pueda hacerse sin nueva revelación.

Habiendo ya tratado largamente en el capítulo anterior de la primera, es preciso entrar ya en el examen de la segunda, esto es, en exponer a fondo cuál es la verdadera naturaleza de la autoridad de la Iglesia respecto de la explicación o desarrollo del depósito revelado y cuál es el lugar orgánico y preciso que la definición de la Iglesia ocupa entre la teología y la fe.

DOS EXTREMOS QUE DEBEN EVITARSE.—En realidad, y como veremos en todo este capítulo, el problema de la evolución verdaderamente dogmática se reduce al problema de qué valor tiene, por una parte, el raciocinio humano o conclusión teológica, y qué valor tiene, por otra, la autoridad de la Iglesia respecto al desarrollo de la verdad revelada.

Dos son los escollos opuestos que el teólogo puede tropezar: primero, en dar tanto valor al raciocinio humano que llegue a equipararlo con el valor divino de la autoridad de la Iglesia; segundo, en dar tan poco valor a la autoridad de la Iglesia, que se llegue a identificarlo con el valor humano del raciocinio teológico, o a no distinguirlo de él sino accidentalmente.

Por haber exagerado el valor del razonamiento teológico, Vázquez vino a confundirlo con el valor de la definición de la Iglesia, afirmando que el raciocinio, cuando es evidente, representa en el acto de fe divina, respecto al teólogo, la misma o similar función que la definición de la Iglesia representa respecto a todos los fieles. De ahí nació su teoría de que la conclusión teológica es formalmente de fe divina, y merece asentimiento de fe divina, aun sin definición de la Iglesia, para todo aquel que la conoce por raciocinio evidente (85).

Al contrario, por haber desconocido el valor verdaderamente divino de la definición de la Iglesia, Molina vino a confundirlo con el valor humano del raciocinio teológico, afirmando que el Espíritu Santo asiste a su Iglesia para que no yerre, pero no para que haga de fe divina lo que antes no era formalmente de fe. De así procedió su teoría de que la verdadera conclusión teológica, por inclusiva o implícita que sea, no es de fe divina, ni antes ni después de la definición (84).

En la teoría de Molina se niega de raíz toda evolución dogmática por vía de verdadera conclusión teológica. En la de Vázquez se confunde formalmente la evolución teológica con la dogmática. En ambas se desconoce la diferencia esencial, y no solamente accidental, que existe entre el valor formalmente humano, y por lo tanto no divino ni dogmático, del raciocinio teológico' y el valor verdaderamente divino y dogmático de la autoridad o definición de la Iglesia.

120. DIVISIÓN.—Para hacer, pues, ver cómo el magisterio divino que Jesucristo dejó en su Iglesia es una de las claves de que quepa verdadera evolución dogmática, y cómo, sin embargo, esa evolución dogmática es esencialmente distinta de la evolución teológica, dividiremos este capítulo en ocho secciones:

1.^a De la virtualidad revelada o conclusión teológica, antes de la definición de la Iglesia.

2.^a De esa misma virtualidad, después de la definición de la Iglesia.

3.^a Del lugar orgánico que la autoridad de la Iglesia ocupa en nuestra fe divina.

4.^a Si la Iglesia convierte la revelación mediata o virtual en inmediata o formal.

5.^a De la autoridad de la Iglesia, comparada con la de Dios y la de los Apóstoles.

6.^a Dos funciones del magisterio de la Iglesia respecto al depósito revelado.

7.^a Si las definiciones de la Iglesia completan la revelación.

8.^a Si la evolución dogmática después de los Apóstoles es objetiva o subjetiva.

SECCION I

LA VIRTUALIDAD REVELADA O CONCLUSIÓN TEOLÓGICA ANTES DE LA DEFINICIÓN DE LA IGLESIA

121. LA CONCLUSIÓN FORMAL Y LA CONCLUSIÓN ESPECIFICATIVA. Al tratar de la definibilidad o no definibilidad de fe de la conclusión teológica suelen hacerse dos divisiones o distinciones.

La primera división que hacen algunos teólogos consiste en distinguir, como Vázquez, entre conclusión en cuanto conclusión y conclusión en cuanto consiguiente. La conclusión en cuanto conclusión es la conclusión en cuanto *deducida de* los principios. La conclusión en cuanto consiguiente es la conclusión en cuanto *incluida en* los principios. La conclusión en cuanto conclusión suele llamarse conclusión *formal*. La conclusión en cuanto consiguiente suele llamarse con-

clusión material o *especificativa*. Asentir a la conclusión en cuanto conclusión es asentir no solamente a que es verdad lo que afirma la conclusión, sino también asentir a que tal conclusión se deduce de tal principio. Asentir a la conclusión como consiguiente es asentir a la verdad de la conclusión, pero prescindiendo de su deducción. La deducción o raciocinio en este último caso no entra, dice Vázquez, como motivo formal, sino como simple condición para venir en conocimiento de la continencia de tal conclusión en sus principios; y una vez que el raciocinio nos ha servido para conocer esa continencia, asentimos a la conclusión, no por el raciocinio, sino por su continencia o inclusión en los principios revelados, o sea por su revelación. Sucede en esto de conclusiones, dicen, algo semejante a lo que sucede en el acto de fe divina. No hay acto de fe divina sin que precedan los motivos de credibilidad. Pero los motivos de credibilidad no son el motivo formal de la fe divina, sino una condición *sine qua non* para venir en conocimiento cierto de la revelación divina. Una vez conocida esta revelación divina, por ella, y no por los motivos de credibilidad, asentimos a lo revelado.

Así también, dicen, una vez conocida por raciocinio la inclusión de una conclusión en las premisas reveladas, el motivo formal de creer es la inclusión o revelación, no el raciocinio.

Así discurre Vázquez, y así discurren muchos teólogos, respecto, al menos, de las conclusiones metafísico-inclusivas. (85).

122. LA CONCLUSIÓN ANTES Y DESPUÉS DE LA DEFINICIÓN DE LA IGLESIA.—La segunda división o distinción de la conclusión teológica que debe hacer todo teólogo, especialmente el teólogo verdaderamente tomista, es distinguir bien y radicalmente entre la conclusión *en sí misma*, esto es, sin definición de la Iglesia, y la conclusión *después* de la definición de la Iglesia. Antes de la definición de la Iglesia, la conclusión no nos es conocida sino por un solo medio: por raciocinio. Después de la definición de la Iglesia, la conocemos por dos medios esencialmente distintos, esto es, por raciocinio y por definición.

A la conclusión en sí misma o antes de la definición por la Iglesia suelen llamarla los tomistas "conclusio *per se* considerata", y también "conclusio *prout talis*".

En la sección siguiente examinaremos la conclusión después de la definición de la Iglesia. En la sección presente hablaremos exclusivamente de la conclusión en sí misma o antes de su definición. Vamos a hacer ver que, según la doctrina de Santo Tomás, ninguna verdadera conclusión teológica solamente conocida por raciocinio puede ser de fe divi-

na ni merecer jamás asentimiento de fe divina mientras la Iglesia no la defina. Y esto, por claro y evidente que sea el raciocinio, por mucha que sea su inclusión o implicitud; ora se la considere como conclusión *formaliter*, ora como conclusión *specificative*, siempre que se trate de verdaderas y propias conclusiones, esto es, de verdades virtual o conceptualmente distintas del dato revelado de donde se deducen.

Para demostrarlo, expongamos la doctrina de Santo Tomás sobre la naturaleza y distinción específica de los hábitos cognoscitivos. Siendo, tanto la teología como la fe, esencialmente hábitos de conocimiento, no es posible saber cuándo hay solamente fe divina, cuándo hay solamente teología, y cuándo ambas cosas a la vez, si no se penetra bien qué es lo material y qué es lo formal en la distinción específica de los hábitos y actos de nuestro conocimiento intelectual.

123. LO FORMAL Y LO MATERIAL EN TODO CONOCIMIENTO.—Para ello recordemos que, según Santo Tomás: 1.º, el razonamiento teológico tiene que partir de una premisa de fe divina y con fe divina creída; 2.º, que la otra premisa tiene que ser de valor inclusivo y no meramente conexivo; 3.º, que, en consecuencia, el *término medio* empleado es la idea misma revelada; 4.º, que, en consecuencia también, la conclusión teológica, o sea la verdad teológica o la teología adquirida mediante ese razonamiento, son de identidad *objetiva* y de homogeneidad *real* con la premisa de fe, o sea con el dato revelado (110).

De propósito hemos subrayado las palabras *objetiva* y *real* al hablar de homogeneidad real e identidad objetiva. Porque no debe olvidarse (como se está olvidando en esta cuestión desde la malhadada introducción del virtual físico-conexivo como constitutivo teológico) que hay dos clases de identidad y de homogeneidad, porque hay dos clases de objetos: 1.º, objeto *material* o *real*; 2.º, objeto *formal*.

En todo conocimiento (y la fe, como la teología y como todo hábito intelectual o científico, es conocimiento) hay que distinguir dos cosas: *lo que se conoce* y el *medio por el cual se conoce*: *res cognita* y *medium cognitionis*. Si yo sé que *el alma humana es inmortal*, ésa es la *cosa conocida*, *res cognita*; si eso lo sé por *autoridad divina*, por *raciocinio científico*, por *autoridad humana*, ésos son los *medium cognitionis*, tres medios esencialmente distintos para una misma *res cognita* o verdad conocida.

Pues bien: para Santo Tomás, lo material, lo secundario, lo accidental, es la *cosa conocida*; lo formal, lo específico, lo que constituye y distingue esencialmente al conocimiento y hábito cognoscitivo es el *medium cognitionis*, el medio por

el que la cosa se conoce. Esto que Santo Tomás repite *ad satietatem* siempre que habla de especificación y distinción de potencias o hábitos cognoscitivos en general, lo hace constar en particular, y expresamente y como base, desde el principio de sus tratados de *Sacra Doctrina* y de *Fide*¹.

En consecuencia, para averiguar el valor de una afirmación, de una proposición, de una verdad cualquiera objeto de la inteligencia humana, es una desorientación tomista completa el fijarse sólo o principalmente en la *cosa conocida* por nuestra inteligencia, cuando hay que fijarse, ante todo y sobre todo, en el *medio por el que* nuestra inteligencia *conoce* esa cosa.

Así, si dos individuos conocen *que el alma humana es inmortal*, pero el uno lo conoce sólo por autoridad divina y el otro sólo por raciocinio o medio científico, la cosa conocida es materialmente la misma, homogénea, idéntica; pero el conocimiento es formalmente distinto; en el uno es *fe divina*, en el otro es *ciencia*.

Si el uno lo conoce sólo por raciocinio y el otro sólo por autoridad humana, la cosa conocida es la misma; el conocimiento y hábito por que se conoce son esencialmente distintos: en el uno es *ciencia*, en el otro es *fe humana*.

Si aun dentro del raciocinio o medio científico el uno lo

¹ "In distinctione potentiarum vel etiam habituum, non est considerandum ipsum obiectum materialiter, sed ratio obiecti. Et ideo in quantum conveniant in una ratione cognoscibilis, pertinet ad unum habitum cognoscitivum" (D. THOMAS. 1-2, q. 54; *De Distinctione habituum*, a. 2). "Diversa media sunt sicut diversa principia activa secundum quae habitus scientiarum diversificantur" (ibid., ad 2). "Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit" (p. 1.^a, q. 1; *De Sacra Doctrina*, a. 1). "Vocant (Stus. Doctor) rationem cognoscibilis medium quo aliquid est cognoscibile" (CAPREOLO, 1 Sent., q. 1, p. 3.^a, p. 19, ed. Paban et Pegues). "Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti" (D. THOMAS, 1, c., a. 3). "Materialiter scitae sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis per quae conclusiones cognoscuntur" (2-2; *De Fide*, q. 1, a. 1). "Cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur et id per quod cognoscitur quod est formalis ratio obiecti" (ibid.). "Nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui nisi mediante ratione formali obiecti" (ibid., a. 3). "Quilibet cognoscitivus habitus, formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur; materialiter autem id quod per medium cognoscitur" (ibid., q. 9, a. 2 ad 3), etc., etc. Para averiguar, pues, si una conclusión teológica, no precisamente *in cuanto conclusión* (pues en este sentido son raros los teólogos a quienes se les ha ocurrido el decir que es *de fe*), sino aun *especificamente en cuanto verdad*, es o no es para la inteligencia humana *de fe divina*, no hay que mirar a si tiene mayor o menor identidad con la mayor o principio de fe, sino a si *la conocemos* por el mismo medio que conocemos la mayor. Mientras *el medio por que la conocamos* no sea medio de autoridad divina, sino de raciocinio científico, la doctrina terminante y perpetua de Santo Tomás es que no puede haber asentimiento de fe divina. Y la razón de Santo Tomás es que, cuando una verdad sólo es conocida como conclusión, no se le puede dar más asenso que como conclusión, pues los hábitos cognoscitivos no se especifican por puntos de vista subjetivos o de la voluntad, sino por razones objetivas de la inteligencia, esto es, por el *medium cognitionis*.

conoce por raciocinio o medio metafísico y el otro por raciocinio o medio físico, la cosa conocida es siempre la misma; pero el *medium cognitionis* y, por lo tanto, la especie y lo formal del hábito del conocimiento y del asentimiento son distintos. En el uno es *metafísica*, en el otro es *física*.

En fin, si un mismo individuo conoce una misma verdad o proposición por *distintos medios* a la vez, como por autoridad divina, por raciocinio científico y por la autoridad humana, habrá entonces, o podrá haber², sobre la misma verdad distintos conocimientos, y hábitos, y asentimientos a la vez. Hábitos, conocimientos y asentimientos de fe divina, de ciencia y de fe humana.

La consecuencia de todo esto es el siguiente principio fundamentalísimo en la doctrina de Santo Tomás: *A un solo medio de conocimiento no puede corresponder más que una sola especie de hábito, de asenso y de certeza; a distintos medios de conocimiento corresponden distintas especies de hábito, de asentimiento y de certeza. "In distinctione habituum non est considerandum ipsum obiectum materialiter, sed ratio obiecti. Et ideo in quantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum. Secundum autem diversa media, habitus cognoscitivi diversificantur"*³.

124. EL "MEDIUM COGNITIONIS" DE LA VERDAD TEOLÓGICA.—Examinemos ahora, a la luz de esta doctrina de Santo Tomás, el valor específico o esencial de la verdad teológica, por muy inclusivo e idéntico que sea el razonamiento por el cual la deduce nuestra inteligencia. Como todo el valor de las proposiciones o verdades de los tres últimos grados de la doctrina católica depende de su continencia y modo de continencia en el primer grado, o sea en el depósito o dato revelado, y no de su continencia en los principios de la razón o ciencias de luz natural, examinemos esa proposición o verdad, no con relación a los principios de filosofía o razón natural, pues esto sería accidental o extrínseco para toda verdad de fe o teológica, sino con respecto al depósito revelado.

Sea, por ejemplo, la proposición de verdad cristiana: "el alma humana es inmortal". Tres casos distintos pueden darse: 1.º, que la inteligencia humana encuentre esa verdad en el depósito revelado por *simple inteligencia* del significado li-

² Decimos "o podrá haber", porque hay hábitos tan incompatibles por su naturaleza formal, que ni aun con distintos "medium cognitionis" pueden hallarse juntos, respecto a la misma cosa, en un mismo sujeto. Tal sucede, según Santo Tomás (2-2, q. 1, aa. 4-5), con los hábitos de *fe* y *ciencia* (ciencia de *evidencia* intrínseco-perfecta, cual no es la teología), o de *opinión* y *ciencia*. Pero esto es accidental para la cuestión que tratamos, pues no teniendo la teología esa clase de evidencia, no hay incompatibilidad alguna entre fe y teología, con tal que haya *dos medium cognitionis*, el de fe y el teológico.

³ D. THOMAS, I. c.

teral del depósito revelado, pero sin pasar de ahí a deducción o discurso propiamente dichos; 2.º, que la inteligencia humana encuentre esa verdad en el depósito solamente como *deducción* propiamente dicha de la simple inteligencia del depósito; 3.º, que se verifiquen las dos cosas a la vez, esto es, que en una parte o lugar del depósito nuestra inteligencia encuentra esa proposición o verdad por simple inteligencia o sin raciocinio deductivo; pero que, aun cuando no la encontrase ahí, podría hallarla en otra parte del depósito mediante deducción o raciocinio propiamente dichos.

Entre encontrarse *sin raciocinio*, encontrarse *por raciocinio* y encontrarse *de ambas maneras a la vez*, no cabe medio, y lo abarca todo. Pues, como ya hemos dicho, una cuarta suposición de que esa verdad no se encontrase en el depósito de modo alguno, ni con raciocinio, ni sin raciocinio, nos sacaría del supuesto; pues dicha verdad que no estuviese en manera alguna en el depósito dejaba *ipso facto* de pertenecer bajo aspecto alguno a la fe, al dogma, a la infalibilidad o a la teología. Sería simplemente una verdad profana, como dice el Santo Doctor: "Putā in geometricalibus vel in aliis huiusmodi, quae omnino ad fidem pertinere non possunt" ⁴.

Para hacer palpables esos tres casos, hagamos las tres sencillas suposiciones siguientes: *Primera suposición*: que todo el depósito revelado se reduzca a esta sola proposición: *el alma humana es inmortal*. *Segunda suposición*: que todo el depósito revelado se reduzca a no abarcar más que una sola proposición; pero en vez de ser la proposición anterior, o sea el alma es inmortal, fuese esta otra: *el alma humana es espiritual*. *Tercera suposición*: que toda la revelación o depósito revelado se haya reducido a dos proposiciones o versículos que digan así: *Versículo 1.º, el alma humana es inmortal; Versículo 2.º, el alma humana es espiritual*. En cada una de estas tres suposiciones, ¿cuál es el valor de la proposición o verdad que tratamos de averiguar, o sea *el alma humana es inmortal*?

125. FE SOLA SIN TEOLOGÍA.—La solución es muy sencilla en la primera suposición. En esa primera suposición, la proposición "el alma humana es inmortal" la encuentra mi inteligencia en el depósito revelado, en la *palabra* o *autoridad de Dios*, por simple inteligencia, sin raciocinio alguno, sin otro *medio* alguno de conocimiento que el significado inmediato del depósito revelado. La conozco directa, inmediata, sola y simplemente, por revelación divina, por palabra divina, por autoridad divina. No hay más que *un solo medium cognitionis*, y éste de revelación o autoridad divinas; no

⁴ D. THOMAS, 2-2, q. 11, a. 2.

hay, pues, más que *un solo hábito*, conocimiento y asenso; conocimiento, asenso y hábito de *fe divina*.

En este primer caso, y no en el segundo, estaríamos del mismo modo si, tratando de averiguar el valor de la proposición “el alma humana es inmortal”, y acudiendo para ello al depósito revelado, no encontráramos esa misma proposición *explícitamente*, pero encontráramos estas otras: “el alma humana no perecerá jamás”, “el alma humana vivirá para siempre”, o cualquiera otra proposición que fuese la misma con distintas *palabras, o sea*, en que no se necesite verdadero *raciocinio*, sino *mera explicación de términos* para encontrarla o verla en el depósito o *palabra divina*. Eso es lo que se llama *formal implícito*: implícito, porque hace falta alguna explicación para hallarlo; *formal*, porque esa explicación es mera exposición del significado de los distintos términos (que es lo que se llama también *discurso impropio* o *ex parte tantum formae*)—Juan de Santo Tomás—⁵ con que se expresa *una* misma *idea*; no mixtura o mediación de *otra idea*, que es en lo que consiste el *raciocinio verdadero* (27, 61).

A ese formal implícito pertenecen, como ya dijimos, la definición nominal y lo definido, el universal incondicionado y el particular, los correlativos, los contradictorios y cuanto sea *simul natura et cognitione*, por no haber entre ellos distinción *virtual*, sino nominal o de razón *raciocinante* (32).

126. FE Y TEOLOGÍA A LA VEZ.—En la tercera suposición, esa proposición cuyo valor se trata de averiguar la encuentra mi inteligencia en dos partes distintas del divino depósito, pero por distinta manera o por *distintos medios* de conocimiento. En el versículo primero la encuentro directamente, inmediatamente, formalmente, por simple afirmación, o proposición, o palabra, o autoridad divinas, sin *raciocinio* o medio alguno científico o deductivo. En el segundo versículo no encuentro formalmente, o sea por simple inteligencia, que *el alma humana es inmortal*, pero sí que *el alma humana es espiritual*; y como mi inteligencia humana dispone de *otro medio* de conocimiento, que es el *raciocinio inclusivo-analítico-idéntico*, medio *humano* y *científico* de conocimiento, que no es la autoridad divina, pero que es un medio apto para operar sin deshomogeneidad ni mixtura objetiva sobre lo dicho por la autoridad divina, mi inteligencia emplea *ese medio*, y mediante él, o sea mediante la relación *inclusivo-analítico-idéntico-trascendente* que une e identifica *objetivamente* a toda espiritualidad (por lo

⁵ De Fide, a. 2, n. 8.

tanto la *espiritualidad revelada*) con la inmortalidad, deduzco y conozco deductivamente, mediante ese *medio*, medio *distinto* de la simple autoridad divina, que *el alma es inmortal*.

En esta tercera suposición he encontrado la proposición que buscaba en dos partes del depósito o palabra divina, pero por *dos medios distintos de conocimiento*: uno, de simple revelación o palabra o autoridad divina; otro, de discurso o deducción humanos; discurso muy analítico, y muy **inclusivo**, y muy homogéneo, y muy idéntico, pero discurso, y *discurso verdadero*; discurso el más riguroso y propio y científico que darse puede; tan riguroso y verdadero y científico, que es el característico de las ciencias superiores, de las ciencias matemáticas y metafísicas, de casi las únicas que merecen con rigor el nombre de *ciencias* y de *demonstraciones* en toda la extensión y plenitud de la palabra⁶.

En esta tercera suposición tengo, pues, dos *medios de conocimiento*: uno de simple revelación o autoridad divina; otro, de discurso humano, aunque sobre la verdad divina. Tendré, pues, dos conocimientos, y dos hábitos, y dos asentimientos, esencial o formalmente distintos: conocimiento, hábito y asentimiento de *fe divina*; conocimiento, hábito y asentimiento de *ciencia teológica o de teología*.

127. LA VERDADERA Y PURA TEOLOGÍA.—Hasta aquí no hay gran dificultad, y puede decirse que en ello convienen, en el fondo, todos los teólogos, antiguos y modernos.

Donde está la dificultad o, mejor dicho, la confusión que han armado los teólogos posteriores al virtual suareciano es en el segundo caso, en el caso en que una proposición o verdad no se encuentre en el depósito sin raciocinio, sino que para encontrarla y venir en su conocimiento tiene la inteligencia humana que emplear el raciocinio deductivo de virtualidad inclusiva, y *sólo mediante ese raciocinio* y como resultante de ese raciocinio *la conoce* nuestra inteligencia. El problema es el siguiente: ¿qué valor tiene una proposición cualquiera teológica o una verdad de los tres últimos

⁶ "Il n'y a pas que les sciences méaphysiques et mathématiques où se rencontrent les véritables démonstrations" (A. DE POULPIQUET, O. P., *L'objet intégral de l'Apologétique*, p. 40, Blond, Paris 1912). La ocurrencia de llamar *formal confuso y virtual impropio* a las conclusiones de identidad real o de conexión metafísica, equivale a negar el carácter de verdaderas ciencias y de verdaderas demostraciones a las ciencias y demostraciones matemáticas, metafísicas y teológicas. Eso es, por una parte, reducir la razón humana y la ciencia humana, propiamente dichas, a la física; y por otra parte, confundir con la simple inteligencia en el orden natural, y con la fe divina en el orden sobrenatural, las conclusiones de carácter metafísico-teológico, que son las que constituyen la verdadera y rigurosa teología. Confusión completa entre teología y fe divina.

grados de la doctrina católica en el caso en que la inteligencia no la encuentre en el depósito revelado, *sino* mediante raciocinio metafísico-inclusivo o como deducción inclusiva del depósito? Esa verdad (antes de la definición de la Iglesia), ¿es formalmente de fe divina, de teología o de las dos a la vez?

Desde que Suárez, para salvar o *atenuar* la teoría extrema y radical de Molina, hizo del virtual físico o puramente conexivo el constitutivo específico y esencial de la teología, no hubo más remedio que echar todo el virtual metafísico o inclusivo-idéntico al departamento formal de la fe divina y afirmar que ese virtual metafísico era de suyo o formalmente de fe; que podía dársele asentimiento de fe, y debía dárselo el teólogo, desde el momento que lo deduce demostrativamente (74).

Pero como se vio que donde había *raciocinio* o *deducción* había *ciencia* y había *teología* y asentimiento teológico, hubo que añadir una segunda doctrina: la de que a esas conclusiones, aunque *conocidas por un solo medio*, esto es, por raciocinio inclusivo, se les podía dar *dos* especies de asentimiento: asentimiento *teológico* a la proposición considerada como *conclusión*, o sea a la conclusión *formaliter*, y asentimiento de *fe divina* a la conclusión considerada, no como *conclusión*, sino como *consiguiente*, o sea a la conclusión *specificative*. Esto es: se aplicó a este caso segundo, que es cuando la proposición *sólo es conocida por raciocinio*, la doctrina ya explicada del tercer caso, que es cuando la proposición es conocida por *dos medios*, por autoridad divina y por raciocinio, viniendo así a parar a la doctrina misma de Vázquez y Vega, a quienes, por otra parte, se combate.

Y como, en fin, la teología tradicional de Santo Tomás y su escuela había considerado siempre al raciocinio propiamente dicho como al antípoda de la fe (63), se consumó la confusión teológica con decir, como dicen Suárez y Lugo, y con ellos multitud de teólogos posteriores, que el virtual implícito o idéntico-real no es raciocinio o virtual propiamente dicho, sino que es inmediato o formal, aunque... *confuso*. Es el *summum* de confusión a que podía llegarse, trastornando todas las ideas aristotélico-tomistas (86).

Examinemos, pues, ese segundo caso, que es el caso de la verdadera y mera conclusión teológica y es la clave de la distinción específica entre fe divina y teología, de que depende la recta inteligencia de lo que hoy se llama progreso dogmático por los católicos y es calificado de evolución transformista por el modernismo. Este caso, como sabe el lector, es el siguiente: *Solamente* tenemos revelado explícitamente por Dios que "el alma humana es *espiritual*",

y tratamos en ese supuesto de averiguar el valor de esta otra proposición: "el alma humana es *inmortal*", la cual es una proposición *virtualmente* distinta de la primera.

La primera proposición, "el alma humana es *espiritual*", la conoce en ese supuesto la inteligencia humana por un medio, por revelación divina, sin racionio alguno verdaderamente deductivo, por simple inspección o inteligencia del depósito revelado, por sola autoridad divina. Asiente, pues, a ella, no por *ciencia*, sino por *autoridad*; no por *teología*, sino por *fe divina*. Pero la segunda proposición, "el alma humana es *inmortal*", ¿cómo la conoce en ese supuesto la inteligencia humana? ¿La conoce por sola revelación divina, sin verdadero racionio, sin verdadera deducción, sin verdadera ciencia, sin *otro medio* distinto del medio de simple autoridad divina? ¿Puede la inteligencia *humana* ver o conocer o aplicar *inmediatamente* la revelación o autoridad divina (motivo formal de la fe) a la proposición "el alma humana es *inmortal*" (*res cognita* u objeto material), o necesita de *otro medio*, de un puente humano, que una *mediatamente* la revelación o motivo formal, que está en la mayor, con la *res cognita* u objeto material, que está en la conclusión?

La cosa es bien clara: la razón humana necesita para eso emplear *otro medio*, emplear una menor de razón. Es verdad que el medio empleado es de inclusión, de identidad objetiva, de homogeneidad real; y por eso la *res cognita*, la materia de la conclusión (*conclusio specificativa*), la realidad objetiva conocida, lo secundario o material en todo hábito, conocimiento o asenso son materia y realidad y *res cognita* y conclusión *realmente idénticas* y homogéneas con el depósito revelado, con la mayor de fe, y son por eso materia de fe, objeto mediato o virtual de la fe, por identificarse *materialmente* con la mayor de fe. Pero el racionio y la deducción (el *medium cognitionis* o lo *formal* del hábito, del conocimiento y del asenso), no por ser racionio o deducción de inclusión o identidad, dejan de ser *verdadero* y real y esencial racionio y deducción; no por eso dejan de ser *medio científico*, y, por lo tanto, esencialmente distinto del *medio de autoridad* o fe; no por eso dejan de ser un medio *falible en absoluto*, y, por lo tanto, distinto del *Veritas Prima*, que es el medio formal de la fe y medio en *absoluto infalible*; no por eso dejan, pues, de ser *medium distinctum cognitionis*, y, por lo tanto, pertenecen y sólo pueden pertenecer a un hábito, conocimiento y asenso esencialmente distintos de la fe divina: al hábito, conocimiento y asenso de la *ciencia teológica*. *Teológica*, porque es de inclusión o identidad con lo *divino* (objeto *material* primario de la teología); *teológico-sobrenatural* (y no teología natu-

ral), por ser de identidad con lo *divino revelado*, esto es, con la mayor de fe, de la que sale por riguroso análisis idéntico-real. *Teológica y objetivamente sobrenatural*, repetimos; pero no de fe, sino de *ciencia*, porque es *conocimiento*, no inmediato o de simple autoridad, sino mediato o de verdadera deducción.

No habiendo, pues, en este segundo caso *dos* medios distintos de conocimiento, como los había en el caso tercero, sino un *solo medio*—la *deducción* intelectual del revelado, *deductio ex revelatis*—, el asentimiento y el hábito y la certeza no pueden ser más que el asentimiento, y el hábito y la certeza de la *teología*, no de la fe. Sin multiplicidad o diversidad de *medios de conocimiento* no cabe en la doctrina de Santo Tomás diversidad o multiplicidad de hábitos, y, por lo tanto, de asentimiento. “Nihil subest alicui habitui vel etiam actui, nisi mediante *ratione formali* obiecti. Ratio autem formalis obiecti est *medium quo res cognoscitur*.”

128. OTRA CONFIRMACIÓN DE LO MISMO.—Para cualquiera que haya penetrado el *análisis objetivo* de la fe y de la ciencia, según Santo Tomás, es de evidencia matemática que nada *conocido solamente por deducción*, aunque esa deducción sea del divino, es formalmente de fe divina.

Para Santo Tomás el motivo formal de la fe divina es el *testimonio de Dios*; el motivo formal de la *ciencia*, la *evidencia intrínseco-mediata* o deductiva, que llamaremos *visión*. Se cree porque Dios lo *dice*; se sabe porque se *ve*. *El ver deductivamente*, característica de *toda* ciencia, no es por eso mismo constitutivo específico o distintivo de ninguna, sino *común* a todas. Toda ciencia es *visión*, pero cada ciencia es *visión por distinto medio* o distintos *principios*.

Hay medios o principios *físicos, matemáticos, metafísicos*, en el orden natural; hay medios o principios sobrenaturales *obscuramente revelados*—los principios de fe—y medios o principios sobrenaturales *vistos en sí*—la esencia divina—. De todos esos cinco principios o *medios* puede valerse la inteligencia para *ver deductivamente* o para ver *otras cosas*. Así hay *visión deductiva por medio físico, matemático, metafísico, sobrenatural creído, sobrenatural facial*. Ciencia física, ciencia metafísica, ciencia matemática, ciencia teológica *viatorum*, ciencia teológica *beatorum* (ésta sin discurso formal). Las tres primeras son *visión deductiva natural por medio natural*; la cuarta, *visión deductiva natural por medio sobrenatural*; la quinta, *visión sobrenatural por medio sobrenatural*. En todas hay *visión intrínseco-deductiva*, carácter *genérico* de toda ciencia, y un *medio* objetivo por el que se ve, carácter *específico* de cada ciencia.

⁷ D. THOMAS, *Summ. Theol.*, 2-2. q. 1, a. 1 et 3.

Reconstituyamos ahora el raciocinio teológico poniendo no sólo las proposiciones materiales o “res cognita”, que colocaremos fuera de paréntesis, sino también los “medium formale cognitionis”, que encerraremos entre paréntesis. La mayor de fe debe llevar el *Dios lo dice*; la menor de razón, el *yo veo*; la conclusión que es *científico-teológica* debe llevar el carácter genérico de *yo veo* y el específico o *medio por que se ve*, que es *en lo revelado* o *dicho por Dios*. He lo aquí:

El alma humana (Dios *dice* que) es espiritual.

Lo espiritual (*yo veo* que) es inmortal.

El alma humana (*yo veo por* o *en lo que Dios dice*) es inmortal.

Lo que está en cada proposición fuera del paréntesis es para Santo Tomás lo *material*, “res cognita”; lo que está dentro es lo *formal*, “medium cognitionis”. Lo de fuera es tan material que si, conservándolo idéntico, invirtiésemos en la mayor y menor los paréntesis, “ipso facto” se cambiarían el hábito y asentimiento y se harían la mayor de razón y la menor de fe. Viceversa, lo de dentro es tan *formal*, que con tal que lo dejemos intacto, no cambiarían los hábitos ni asentimientos de esas proposiciones aunque invirtiésemos lo de fuera. La menor o mayor semejanza, pues, que esas proposiciones tengan en lo de fuera del paréntesis, es *material*; sólo la identidad o distinción de lo de dentro les dará distinción o identidad *formal*.

Fíjese, pues, ahora el lector en los distintos “medium cognitionis” o motivos formales que hay dentro del paréntesis de la mayor y de la conclusión, que son las dos proposiciones que nos interesan. Yo *conozco* la mayor porque *Dios lo dice*; *conozco* la conclusión porque *la veo* deductivamente *en* o *por lo que Dios dice*. *Lo que Dios dice* es siempre y absolutamente verdad; y en *asentir a lo que Dios dice*, jamás ni bajo ningún respecto cabe el error. He ahí la característica del *Veritas Prima*, del *objeto* divino, del *objeto formal* de fe. En cambio, en *ver* deductivamente *por lo que Dios dice* cabe siempre y en absoluto error, exactamente el mismo error que cabe en *ver* deductivamente por cualquier otro medio.

Toda proposición, pues, vista o conocida deductivamente *por lo que Dios dice* (que es muy distinto de *porque Dios lo dice*) es siempre proposición subjetivamente falible y, por lo tanto, no formalmente divina ni formalmente de fe.

En fin, fíjese el lector en cómo el “medium cognitionis” de la conclusión o verdad teológica consta de *dos* elementos; uno *genérico*, común a toda ciencia, *ver deductivamente*; otro *diferencial*, que la distingue de todas las otras ciencias humanas, *ver deductivamente por* o *en lo que Dios dice*. El

elemento diferencial o específico es divino, *lo dicho por Dios*; el genérico es humano, la *visión deductiva*.

Por eso, al examinar la textura del raciocinio teológico, comparándolo con el de otras ciencias, dijimos que el "medium cognitionis" objetivo de la teología era *divino*, lo *revelado formal* (114); al examinar ahora su valor dogmático y compararlo con la *fe*, decimos que el "medium cognitionis" de la teología es *humano*, la *visión deductiva*. Ambas cosas son ciertas e inseparables. La primera constituye la dignidad objetiva de la teología sobre toda otra ciencia humana y su homogeneidad real u objetivo-material con el divino revelado. La segunda constituye la falibilidad subjetiva de esa teología y de esa homogeneidad, mientras sólo sea hecha y conocida *por razón humana*, y su inferioridad y distinción específica de la fe divina.

El carácter inclusivo y homogéneo del procedimiento *intelectual* de la teología hace que sus conclusiones se aproximen todo lo posible a los principios de fe, y por eso se acostumbra llamar a la verdadera conclusión teológica por los antiguos tomistas *materia* definible de fe, *objeto mediato* y *objeto indirecto* de la fe; pues, como ya había notado el Santo Doctor, eso tienen de particular las ciencias de procedimiento intelectual e inclusivo, que sus conclusiones (sin dejar de ser puras conclusiones y, por lo tanto, esencialmente pertenecientes a un hábito distinto del de los principios) son tan homogéneas que puede decirse que confinan con los principios mismos. "Intellectualiter procedere non attribuitur divinae scientiae quasi ipsa non ratiocinetur, procedendo de principiis ad conclusiones: sed quia eius ratiocinatio est *intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principiis*"⁸.

Pero de esto a decir que sean formalmente de fe o que merezcan asentimiento de fe, hay un abismo, abismo que no puede salvarse con nada humano y falible, sino con la autoridad divina e infalible que la Iglesia tiene para explicar y proponer, por asistencia infalible del Espíritu Santo, lo *incluido* implícitamente en el depósito, que es, como veremos, lo que Santo Tomás entiende por *explicar* el depósito revelado.

¿Cómo, pues, esa *conclusión teológica*, esa *deducción inclusiva*, esa *elaboración intelectual humana* del material divino, que por ser material divino es *teológico* y por ser elaboración intelectual humana es *ciencia* y no fe, puede jamás pasar a ser de fe y merecer a la inteligencia humana un asentimiento divino, formalmente divino, que antes no

⁸ In Boetium, De Trinitate, q. 6, a. 1.

la merecía ni podía merecerle? Lo veremos en la sección siguiente.

SECCION II

LA VIRTUALIDAD REVELADA O CONCLUSIÓN TEOLÓGICA DESPUÉS DE LA DEFINICIÓN DE LA IGLESIA

129. EL PASO DE LA VERDAD TEOLÓGICA A VERDAD DE FE DIVINA.—Es posible que algunos lectores se extrañen ante el solo título de “paso de la verdad *teológica* a verdad de *fe divina*”, esto es, el paso de lo que, no para la inteligencia de Dios ni de los Apóstoles, pero sí para *nuestra* inteligencia, era rigurosa y sola y pura *teología*, a verdad de fe divina, a *dogma* de fe. Y, sin embargo, ese paso existe, y eso es admitido por la doctrina tradicional de la teología católica. Esa es, en el fondo, la doctrina lo mismo de Santo Tomás que de San Buenaventura y Escoto, lo mismo de Vázquez y Vega que de Suárez y Lugo, lo mismo de todos los teólogos clásicos del siglo xvi anteriores a Molina que del noventa por ciento de los posteriores cuando se trata de la verdadera teología, de la teología metafísico-inclusiva.

El extrañarse algunos de este paso de teología a fe divina procede de la falsa idea que de la verdadera teología ha hecho formar ese malhadado virtual *puramente conexivo*, el cual, no siendo verdadero virtual revelado, ni por lo tanto riguroso virtual teológico, mal puede pasar a dogma de fe.

En cambio, si la teología consiste, como verdaderamente consiste, en virtualidad *implícita* o inclusiva, los campos respectivos en que se mueven la teología y la fe divina, aunque formal o específicamente distintos, son material u objetivamente idénticos. Tal identidad objetiva o tal implicitud del objeto de la teología en el objeto de la fe es la que hace no solamente que nuestra teología dependa *esencialmente* de la fe divina, sino también el que sea posible el paso de la una a la otra mediante un nuevo elemento o *nuevo medio de conocimiento*. Ese elemento nuevo es la autoridad de la Iglesia; autoridad no humana, sino *divina*, pero que por tenerla la Iglesia, no por revelación, como los Apóstoles, sino por asistencia, necesita utilizar como instrumento la *labor humana* del raciocinio teológico, como utiliza cualquier otro instrumento que conduzca a explicar o desarrollar todo lo verdaderamente implícito en el depósito revelado. Eso parecerá claro analizando esa labor humana de la Iglesia y comparándola con la labor también humana de la teología.

130. LA LABOR HUMANA EN EL RAZONAMIENTO TEOLÓGICO Y EN

la merecía ni podía merecerle? Lo veremos en la sección siguiente.

SECCION II

LA VIRTUALIDAD REVELADA O CONCLUSIÓN TEOLÓGICA DESPUÉS DE LA DEFINICIÓN DE LA IGLESIA

129. EL PASO DE LA VERDAD TEOLÓGICA A VERDAD DE FE DIVINA.—Es posible que algunos lectores se extrañen ante el solo título de “paso de la verdad *teológica* a verdad de *fe divina*”, esto es, el paso de lo que, no para la inteligencia de Dios ni de los Apóstoles, pero sí para *nuestra* inteligencia, era rigurosa y sola y pura *teología*, a verdad de fe divina, a *dogma* de fe. Y, sin embargo, ese paso existe, y eso es admitido por la doctrina tradicional de la teología católica. Esa es, en el fondo, la doctrina lo mismo de Santo Tomás que de San Buenaventura y Escoto, lo mismo de Vázquez y Vega que de Suárez y Lugo, lo mismo de todos los teólogos clásicos del siglo xvi anteriores a Molina que del noventa por ciento de los posteriores cuando se trata de la verdadera teología, de la teología metafísico-inclusiva.

El extrañarse algunos de este paso de teología a fe divina procede de la falsa idea que de la verdadera teología ha hecho formar ese malhadado virtual *puramente conexivo*, el cual, no siendo verdadero virtual revelado, ni por lo tanto riguroso virtual teológico, mal puede pasar a dogma de fe.

En cambio, si la teología consiste, como verdaderamente consiste, en virtualidad *implícita* o *inclusiva*, los campos respectivos en que se mueven la teología y la fe divina, aunque formal o específicamente distintos, son material u objetivamente idénticos. Tal identidad objetiva o tal implicidad del objeto de la teología en el objeto de la fe es la que hace no solamente que nuestra teología dependa *esencialmente* de la fe divina, sino también el que sea posible el paso de la una a la otra mediante un nuevo elemento o *nuevo medio de conocimiento*. Ese elemento nuevo es la autoridad de la Iglesia; autoridad no humana, sino *divina*, pero que por tenerla la Iglesia, no por revelación, como los Apóstoles, sino por asistencia, necesita utilizar como instrumento la *labor humana* del raciocinio teológico, como utiliza cualquier otro instrumento que conduzca a explicar o desarrollar todo lo verdaderamente implícito en el depósito revelado. Eso parecerá claro analizando esa labor humana de la Iglesia y comparándola con la labor también humana de la teología.

130. LA LABOR HUMANA EN EL RAZONAMIENTO TEOLÓGICO Y EN

la naturaleza específica del conocimiento, certeza y asentimiento de la *conclusión*; y, en cambio, de la *menor eclesiástica* no depende en lo más mínimo la naturaleza del conocimiento, certeza o asenso de la *definición*.

En el razonamiento teológico, en tanto la conclusión será, para la inteligencia humana, cierta, más o menos probable, dudosa, completamente falsa en cuanto la menor empleada sea absolutamente cierta, más o menos probable, dudosa, falsa. "*Tota vis argumenti est in medio termino*"¹⁰. Supóngase por un momento que en un raciocinio teológico a cuya conclusión habíamos asentido por creerla plenamente demostrativa encontramos luego que la menor, que creíamos absolutamente cierta, no lo es sino probable. La conclusión pierde *ipso facto* para nosotros su certeza, y sólo es probable. Supongamos que encontramos razones tan fuertes contra la menor que la hacen dudosa: la conclusión queda *ipso facto* dudosa. Supongamos que no sólo resulta esa menor probable o dudosa, sino que llega a demostrarse que era absolutamente falsa: la conclusión pierde *ipso facto* toda su certeza.

Resultado: En el razonamiento teológico, en la conclusión teológica, en la teología, por inclusivo que sea el procedimiento, la *especie* del conocimiento o certeza, del *medium cognitionis*, de lo formal en todo *hábito* depende *esencialmente*, para la inteligencia humana, de la *menor* del raciocinio, de la *labor humana*.

Eso, pues, no es formalmente divino, eso no es formalmente fe. Lo humano puede entrar en lo divino como instrumento divinamente rectificado, jamás como algo formal o de que dependa lo formal. Y la fe de que tratamos es *divina*, y su objeto formal debe caracterizarse por la verdad absoluta, infalible, por la *Verdad* misma *Primera*; por eso, nada que no caiga bajo la Verdad absoluta, infalible, *Primera*, nada que desde cualquier punto de vista *pueda fallar*, cae ni puede caer formalmente bajo la *fe divina*. "*Nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui nisi mediante ratione formali obiecti... Dictum est autem quod ratio formalis obiecti fidei est Veritas Prima: unde nihil potest cadere sub fide nisi in quantum stat sub Veritate Prima*"¹¹. "*Ipsi Veritati divinae fides innititur tamquam medio*"¹². Y la conclusión teológica, sólo conocida por medio de raciocinio, por superior que sea a la conclusión física, y a la conclusión matemática, y a la conclusión metafísica, conviene con todas esas conclusiones en una cosa: en no gozar de

¹⁰ D. THOMAS, *De Verit.* q. 14, a. 2.

¹¹ D. THOMAS, 2-2, q. 1, a. 3.

¹² *Ibid.*, a. 10.

definiciones del Concilio o del Pontífice preceden a la definición. La labor intelectual humana en el teólogo está representada por la menor teológica; la labor intelectual de la Iglesia está representada por lo que podíamos designar, para acortar, con el nombre de *menor eclesiástica*, y que representa el conjunto de *razones* (bíblicas, patristicas, teológicas..., los llamados *lugares teológicos* propios) que han precedido durante siglos a la definición, y que en las bulas mismas o constituciones dogmáticas suelen consignarse como preámbulos o justificaciones del *declaramus et defini-mus*.

Sin esa labor o menor teológica el teólogo nunca conocería su conclusión; sin esa labor o menor eclesiástica la Iglesia rara vez procede a la definición⁹.

Ni el teólogo con su menor teológica ni la Iglesia con su menor eclesiástica tratan de añadir algo *objetivo* a la mayor o dato revelado, sino de desarrollar o deducir lo que en el dato revelado se halla *incluido*.

Desde el momento que el razonamiento empleado es de identidad o análisis inclusivo, la menor se emplea y funciona no como concausa objetiva que añada algo de objetividad a la mayor, sino como instrumento intelectual para averiguar la objetividad que en la mayor revelada ya de antemano existe, pero que sólo por verdadero raciocinio deductivo puede la inteligencia humana encontrar (96). En todo esto convienen ambas labores, la del teólogo y la de la Iglesia.

132. EN QUÉ SE DIFERENCIAN.—Pero la diferencia *esencial* de ambas labores está en que de esa *menor teológica* que emplea el teólogo en su razonamiento depende *esencialmente*

⁹ Al hablar de "menor eclesiástica" o labor *deductiva* que precede a la definición, no olvidamos el hecho patente de que la Iglesia, para definir como de fe una verdad, emplea, más bien que el razonamiento deductivo, el procedimiento directo de tradición o autoridad, averiguando qué es lo que, sobre la continenencia de tal verdad en el depósito revelado, enseñaron anteriormente los Santos Padres, Concilios, Pontífices y demás órganos auténticos de la tradición. Pero como la Iglesia define con frecuencia verdades que no se encuentran en el dato primitivo sino de una manera implícito-virtual, ha tenido que existir por necesidad *labor deductiva*, y poco importa que esa labor deductiva la haga por primera vez la Iglesia al definir la verdad, cosa que nunca o rara vez sucede, o que esté ya hecha precedentemente por esos mismos Santos Padres o Concilios o Papas, en cuya autoridad se apoya la Iglesia al definir. La Iglesia, al definir, suele apoyarse en la tradición, pero no meramente en la tradición primitiva sin desarrollar, sino casi siempre en la tradición ya desarrollada mediante la labor de los siglos anteriores. De esa labor desarrolladora o deductiva, hágase al definir o esté ya hecha anteriormente, es de la que hablamos bajo el nombre de *menor eclesiástica*.

Del caso en que una verdad sea definida sin labor humana de raciocinio deductivo y por sólo el "sentido de la fe" o consentimiento común de los fieles, hablaremos más adelante, al tratar de la evolución dogmática por vía afectiva o experimental.

garantía de infalibilidad, carácter exclusivo del *medio divino* o del medio humano, cuándo no entra sino como mero instrumento dirigido y rectificado infaliblemente por el divino.

No es que se niegue a la teología verdadera demostración y la suprema en el género de demostración y de certeza científicas, no es que se le niegue que versa sobre lo divino; lo que se niega es que nada conocido *científicamente* o por *demonstración* sea absolutamente infalible; lo que se afirma es que toda proposición *conocida por solo raciocinio puede* ser errónea, y mucho más si versa sobre lo divino, donde la razón humana se equivoca con gran facilidad. "Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens... Frequenter in hoc homo fallitur quod putat esse demonstrationem quod non est"¹³. Y PROPOSICIÓN FALIBLE (desde cualquier punto de vista que lo sea) NO ES PROPOSICIÓN FORMALMENTE DE FE.

133. LO CONTRARIO, COMPLETAMENTE LO CONTRARIO sucede en el razonamiento o labor humanos que preceden a la definición de la Iglesia. Mientras en la teología la naturaleza del conocimiento, de la certeza y del asentimiento de la conclusión depende esencialmente del valor de la menor teológica o labor humana en la definición de fe por el Pontífice o el Concilio la naturaleza del conocimiento, de la certeza y del asentimiento de la definición es absolutamente independiente del valor de la labor humana o menor eclesiástica que la precede.

Supongamos por un momento que después de definida como de fe por el Concilio o Pontífice una verdad de esas de carácter inclusivo o analítico, o sea de esas que se encuentran en el depósito revelado por identificación real con los enunciados formales del depósito; se averigua que uno, varios, muchos o todos los preámbulos o razonamientos de la definición dogmática no son tan ciertos como se creía, que son solamente probables, que son dudosos, que son falsos. ¿Queda por eso falsa, dudosa, probable o menos cierta la definición o verdad definida? NO.

A la definición preceden esos preámbulos, esos razonamientos, esa labor humana, esa menor eclesiástica; pero la definición no se funda en ellos *ni es conclusión de ellos*. La definición se funda formalmente en la *asistencia divina*, y esa asistencia divina existe para definir, no para razonar; garantiza divina e infaliblemente la verdad de la definición, no la verdad del razonamiento. Es cierto que, por lo mismo que es *asistencia* y no revelación, exige como *condición hu-*

¹³ D. THOMAS, 2-2. qq. 2-3, et *In Boetium, De Trinitate*, lect. 1, q. 1. a. 1.

mana previa el razonamiento; pero razonamiento respecto al cual la asistencia no tiene más objeto que el impedir que ese razonamiento pueda conducir jamás a una definición falsa, no el que el razonamiento sea verdadero. Mientras que, respecto a la definición o verdad definida, la asistencia divina tiene por objeto y garantiza divinamente no sólo que lo definido como de fe divina es *verdad*, sino que es *verdad revelada*, esto es, implícitamente contenida o incluida en el depósito o dato revelado, en el punto de partida común a la labor teológica y a la labor de la Iglesia.

Así, en la definición de la Iglesia el razonamiento precede, pero no influye *formalmente* en la definición; la definición, aunque no se hace sin razonamiento, no se hace *por razonamiento*. A la definición antecede una menor, pero es mera precedencia material, sin influencia *formal* en la definición. La definición sucede y sigue a la menor, pero sin lazo formal con ella: *no es conclusión de esa menor*. *Materialmente*, exteriormente, la labor de la Iglesia en la definición del virtual implícito tiene el mismo procedimiento (partir del dato revelado o mayor, poner una menor inclusiva y sacar una conclusión que en el dato estaba *incluida* por virtualidad de identidad real) y la misma apariencia visible que la labor humano-teológica; pero *formalmente* allí no hay raciocinio ni labor alguna. La naturaleza y valor del *conocimiento*, *certeza* y *asenso* de esa definición o verdad definida se hace *formalmente* sin *medio* alguno *humano*, por mera *autoridad divina*; autoridad divina no para *revelar* nada nuevo ni siquiera para *razonar* sobre lo ya revelado, sino para *acertar* infaliblemente y por asistencia divina en *discernir* lo que es revelado de lo que no lo es, lo que está *incluido* en el depósito de lo que no lo está; para *descubrir*, en una palabra, lo que *en* el depósito ya estaba, pero que por no estar enunciado formalmente en *sí mismo*, sino *incluido en otros* enunciados formales del depósito, por eso se dice que está en el depósito, no formal, sino *mediata* o *virtualmente*: porque sólo por *medio* de raciocinio y *en virtud* de raciocinio puede venir en su conocimiento la débil inteligencia humana, para la que es conocimiento *mediato* y *virtual* y *científico* no sólo lo no *incluido* en los principios, sino lo verdaderamente incluido, pero cuya inclusión no es cognoscible por simple inteligencia, pues exige verdadera *deducción* y verdadera *ciencia*, que son los polos opuestos de la *fe*.

Mientras que, en la definición de la Iglesia, lo mismo incluido, y que el teólogo sólo conocía mediata y virtualmente por raciocinio científico, se conoce ahora *inmediatamente*, *formalmente*, por *autoridad divina*, que es el carácter de la *fe*.

13-I. EL “EXPLICATIO FIDEI” DE LA DOCTRINA TRADICIONAL.—Esta labor de la Iglesia que hemos expuesto es el sentido del célebre *explicatio fidei* de la teología tradicional. Que la Iglesia tiene la *asistencia* y misión divina para, sin nuevas revelaciones ni aumento objetivo del depósito, no sólo *conservar* santamente, sino también *exponer* fielmente y con autoridad *dogmática* el depósito revelado, lo admiten todos los teólogos y está definido por el Concilio Vaticano: “Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter *exponerent*”¹⁴. Las definiciones dogmáticas no son, pues, definición de cosas o doctrinas nuevas, sino *explicación* o *exposición* auténticamente divinas de lo implícito en el depósito revelado. “Et haec fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quae in nullo alio differunt, nisi quod in uno *plenius explicatur* quod in alio continetur *implicite*”¹⁵. “Non enim symbolum sequens abolit praecedens, sed illud *exponit*”¹⁶. “Symbolum Patrum est *declaratio* Symboli Apostolorum”¹⁷. “*Explicatio fidei* contra insurgentes errores”¹⁸. “*Haec enim fides magis expositam*”¹⁹.

Pero esta *explicatio fidei* no se limita a simple cambio de fórmulas o mero desenvolvimiento nominal entre cosas sólo distintas con distinción de razón racionante, sino que alcanza a lo *deducido* por procedimiento de inclusión o identidad real, a lo distinto con distinción virtual o “rationis ratiocinatae”, o sea, a la *virtualidad* inclusivo-intelectual del depósito. Esto es lo que la teología tradicional entiende por *exponer lo implícito* del depósito: “*Explicare articulos fidei* contingit *dupliciter*: uno modo quantum ad ipsorum articulorum *substantiam*, secundum quod ipsos *articulos* distincte scit. Alio modo quantum ad ea quae *in ipsis articulis continentur implicite*, quod quidem contingit dum homo scit ea quae *ex articulis consequuntur*”²⁰.

Los *artículos* son *substantiales* para la fe, y por eso el desenvolvimiento de *unos artículos en otros* se terminó en Cristo y los Apóstoles: “Haec *explicatio*, secundum quod *unus articulus* continetur in *alio*, vel *duo in uno communi*, completa est per Christum; unde eius doctrinae quantum ad *essentialia* fidei nec addere nec minuere licet”²¹. En cam-

¹⁴ Conc. Vatic., Const. *De Ecclesia Christi*, c. 4 (Denzinger 1836).

¹⁵ D. THOMAS, 2-2, q. 1, a. 9.

¹⁶ *Ibid.* ad 4.

¹⁷ *Ibid.* ad 6.

¹⁸ *Ibid.* a. 10, ad 1.

¹⁹ *Ibid.* ad 2.

²⁰ D. THOMAS, 3 *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, sol. 3.

²¹ D. THOMAS, *ibid.*, a. 2, sol. 1, ad 5.

bio, el desenvolvimiento o explicación por consecuencias es como *accidental*. "*Ea autem quae ex his credibilibus consequuntur sunt quasi accidentaliter*"²². Y lo accidental en la fe no es de fe hasta que es definido por el magisterio ordinario o solemne de la Iglesia. "*Ea autem quae se habent accidentaliter ad fidem non sunt de necessitate salutis, nisi postquam determinata fuerint per praedicationem et doctrinam*"²³.

Tratando de qué cosas son definibles de fe dice el cardenal Cayetano: "*Nec refert in S. Scriptura et aliis (esto es, traditionibus Apostolorum et Symbolo) an aliquid sit revelatum explicite, ut creatio mundi, incarnatio Verbi Dei et alia huiusmodi, an implicite, ut sunt omnia illa quorum opposita non possunt sustineri cum veritate S. Scripturae et aliorum quae certa fide tenemus: nisi quod ingenio, labore, ratione et intellectu opus est ut manifestetur haec quae implicite dicuntur contineri esse necessario connexa illis in quibus contineri dicuntur*"²⁴. O como dice Báñez: "*Quia Ecclesia nihil hactenus fidelibus credendum proposuit vel definit, quod non contineretur in sacris Litteris aut apostolicis traditionibus expressum aut virtualiter contentum, ita ut inde per evidentem consequentiam educeretur*"²⁵. Lo mismo dicen todos los teólogos anteriores a Molina y la mayor parte de los posteriores, cuyos textos encontrará el lector en el capítulo 7 de esta obra (352-448). También daremos más adelante once pruebas distintas de esta misma verdad (239-250).

Así, pues, la fe divina no se limita a los artículos de la fe, ni siquiera a lo explícitamente revelado, sino que se extiende de suyo, dice Santo Tomás, a todo lo verdaderamente implícito, ora esté implícito como antecedente, como concomitante o como consecuencia de lo explícitamente revelado, con tal que la Iglesia lo explique o defina: "*Quia fides, quantum in se est, ad omnia quae fidem concomitantur, vel sequuntur, vel praecedunt, sufficienter inclinatur*"²⁶. "*Et idem iudicium est de his (lo consecuencial o accidental) et de illis (los artículos o substancial) quae determinata sunt in fide quia ad unum sequitur alterum*"²⁷. No hay más diferencia sino que lo *substancial* o *artículos* quedaron definidos o explicados por los Apóstoles mismos, y siempre los ha estado enseñando o predicando la Iglesia por su magisterio ordinario, y por eso han sido desde el principio no sólo *materia*

²² D. THOMAS, *ibid.*, d. 24, q. 1, a. 1, sol. 1.

²³ D. THOMAS, *ibid.*, sol. 2, ad 4.

²⁴ CAJETANUS, *op. De Conceptione B. Virginis*, c. 1.

²⁵ *Ibid.* 2-2, q. 1 a. 7.

²⁶ D. THOMAS, 3 *Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, sol. 2.

²⁷ D. THOMAS, 1 *Sent.*, d. 33, q. 1, a. 5.

de fe, sino *formalmente* de fe, mientras que lo *accidental* o *consecuencial*, aunque de suyo *materia* de fe, no pasa a ser formalmente de fe hasta que lo *define* o *determina* la Iglesia por su magisterio ordinario o solemne. "Nisi postquam *determinata* fuerint per praedicationem et doctrinam" ²⁸. Ambas cosas las enseña también expresamente el Santo Doctor en el siguiente texto: "Dicendum quod in fide sunt *aliqua* (los artículos) ad quae *explicite* cognoscenda omnis homo tenetur; unde si in his aliquis errat, *infidelis* reputatur, et haereticus si pertinaciam adiungat. Si autem sint *aliqua* (lo secundario o accidental) ad quae *explicite* credenda homo non tenetur, non efficietur haereticus in his errans, ut si aliquis simplex credat Iacob fuisse pater Abrahae, quod est contra veritatem S. Scripturae quam fides profitemur, *quousque hoc sibi* innotescat quod *fides Ecclesiae* contrarium habet" ²⁹.

Y para que nadie, fijándose más en el ejemplo particular aducido aquí por el Santo Doctor que en la doctrina general que asienta, creyese que eso no tenía aplicación a las conclusiones teológicas o virtualidad inclusiva del depósito, continúa el Santo Doctor: "Et quia *quaedam* sunt quae IN FIDE ECCLESIAE continentur *implicite*, sicut CONCLUSIONES in principiis, ideo in *his* diversae opiniones sustententur *quousque* per Ecclesiam *determinetur* quod aliquid eorum contra *fidem Ecclesiae* est, QUIA EX EO SEQUITUR aliquid contrarium *fidei directe*" ³⁰.

Por lo tanto, en lo relativo a la fe divina, son exactamente equivalentes para Santo Tomás estas dos cosas: a) revelación *formal* o inmediata, *propuesta* por la Iglesia; b) revelación *implícito-virtual* o implícito-mediata, *explicada* por la Iglesia.

Pero entonces, se dirá, ¿no es eso hacer de la Iglesia un elemento formal de la fe divina? ¿No es eso atribuir a la Iglesia el convertir lo revelado mediato o virtual en revelado inmediato o formal? Lo veremos en las secciones siguientes.

SECCION III

NUESTRA FE DIVINA Y LA AUTORIDAD DE LA IGLESIA

135. MAGISTERIO ORDINARIO Y MAGISTERIO SOLEMNE DE LA IGLESIA.—Después de haber expuesto cuáles son, según Santo Tomás, las verdaderas relaciones entre la teología y la fe, resta ver cuáles son las verdaderas relaciones de ambas con la autoridad de la Iglesia, o sea el lugar orgánico que la au-

²⁸ D. THOMAS, 3 *Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 4.

²⁹ D. THOMAS, 4 *Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1, ad 6.

³⁰ L. c.

toridad de la Iglesia ocupa en *nuestra* fe divina y, por consiguiente, en nuestra teología. Comenzaremos por algunos prenotandos sencillos, pero indispensables para el buen planteo y recta solución de esta cuestión fundamental.

La autoridad doctrinal o magisterio de la Iglesia tiene por fin propio y específico la *conservación* y *exposición* del depósito revelado. *Determinar* o fijar infaliblemente el verdadero sentido del depósito divino es lo que se llama *definición* de fe por la Iglesia³¹.

Pero este magisterio o definiciones de fe pueden ejercerse y de hecho se ejercen por la Iglesia de dos modos: primero, por magisterio *solemne*, sea del Concilio Ecuménico, sea del Papa sólo hablando *ex cathedra*; segundo, por magisterio ordinario, esto es, por la enseñanza o predicación *ordinaria* de la Iglesia *universal*.

Ambos medios de ejercer el magisterio sobre el contenido y sentido del depósito revelado son de igual valor dogmático, y ambas son verdaderas definiciones de fe. No hay sino una diferencia accidental, y es que el magisterio del Concilio Ecuménico o del Papa hablando *ex cathedra* se ejercen con mayor solemnidad y aparato de fórmulas, y es fácilmente discernible por todos, mientras que el magisterio ordinario se verifica sin aparato ni formulismo especiales a través de la enseñanza universal de la Iglesia, y a veces no es tan fácil distinguir su alcance y significación.

Conviene tener muy presentes estos dos modos diferen-

³¹ "Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut, eo *reluctante*, *novam* doctrinam patefacere; sed ut, eo *assistente*, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte *custodirent* et fideliter *exponerent*" (CONCILIO VATIC., *De Ecclesia Christi*, c. 4). "Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia *sive solenni iudicio sive ordinario et universali magisterio* tamquam divinitus revelata credenda proponuntur" (CONCILIO VATIC., *De fide Catholica*, c. 3). En vez de la frase *definición* o *definir de fe*, Santo Tomás usó casi siempre *determinar* o *determinaciones* de fe. "Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio Symboli, ad cuius auctoritatem pertinet *finaliter determinare* ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur" (D. THOMAS, 2-2, q. 1, a. 10). "Sic ergo, aliqui doctores videntur dissensisse... etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quae nondum erant per Ecclesiam *determinata*. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae *determinata*, si quis tali ordinationi resisteret, haereticus censeretur" (I. c., q. 11, a. 1). "Ea autem quae pertinent accidentaliter ad fidem, non sunt de necessitate salutis, nisi postquam *determinata* fuerint per praedicationem et doctrinam" (3 *Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1). "Quousque instruat per eum cuius est dubia in fide *determinare*" (*De Veritate*, q. 14, a. 11, ad 2). Ya dijimos que los *artículos* de la fe (134), en cuanto a sus conceptos esenciales, fueron definidos por Jesucristo y los Apóstoles mismos, o sea están enseñados en la predicación apostólica de una manera *definida* ("In articulis *determinatis*" [D. THOMAS, 3 *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 11, sol. 2, ad 5]). Pero otras muchas verdades pertenecientes a la fe y costumbres, no fueron *explicadas* o *definidas* por los Apóstoles, sino que están en la predicación apostólica de una manera implícita o virtual inclusiva; y estas verdades *indeterminadas*, son las que la teología *determina* o *define* (conclusiones) con valor científico o humano, y la Iglesia con valor divino o dogmático.

tes de ejercer el magisterio doctrinal o de definir la verdad revelada, pues con frecuencia, cuando se habla de definiciones de fe, la mente tiende a fijarse solamente en las definiciones por magisterio solemne, sin fijarse suficientemente en que hay también definiciones por magisterio ordinario.

Verdad, pues, *del depósito revelado*, cuyo sentido no haya sido aún fijado infaliblemente ni por el magisterio solemne ni por el ordinario de la Iglesia, es verdad *revelada*, pero *no definida*. Verdad *del depósito revelado*, cuyo sentido haya sido infaliblemente fijado o determinado, sea por el magisterio ordinario, sea por el magisterio solemne de la Iglesia, es verdad no solamente revelada, sino también *definida*.

Preguntar, por lo tanto, si respecto a una verdad del depósito revelado cabe fe divina antes de la definición de la Iglesia, equivale a preguntar si cabe fe divina respecto a esa verdad antes que, o sin que, su sentido haya sido infaliblemente determinado o enseñado, sea por el magisterio *solemne*, sea por el magisterio *ordinario* de la Iglesia.

136. DE QUÉ IGLESIA SE TRATA.—De esa inclinación de nuestra mente a fijarnos solamente o con preferencia en las definiciones *solemnes*, cuando se habla de definiciones de fe, procede también el que no demos a veces a la palabra *Iglesia* toda la extensión que abarca, fijándonos inconscientemente en la Iglesia, no desde su fundación, o sea desde los tiempos apostólicos, sino en la Iglesia de los siglos posteriores, cuando comenzaron los concilios ecuménicos y las definiciones solemnes. Y, sin embargo, las definiciones de fe o autoridad doctrinal de la Iglesia sobre el depósito revelado se ejercen, como hemos dicho, por magisterio *ordinario* tanto o más que por el solemne, y ese magisterio ordinario comenzó no en la época de los primeros concilios ecuménicos, sino desde el primer momento de la Iglesia naciente o primitiva, desde el primer momento de la *predicación* o *enseñanza apostólica*.

Verdad, pues, del depósito revelado, cuyo sentido haya sido fijado o *determinado* infaliblemente, sea por la predicación apostólica o Iglesia primitiva, sea por la Iglesia de los siglos posteriores, es verdad no sólo revelada, sino definida. Verdad de ese depósito, cuyo sentido no haya sido determinado infaliblemente ni por la predicación apostólica ni por la Iglesia de los siglos posteriores, es verdad revelada, pero no definida. Preguntar, por lo tanto, si cabe dar fe divina a una verdad del depósito *sin definición de la Iglesia*, es preguntar si cabe dar fe divina a una verdad cuyo sentido no haya sido fijado o *determinado* infaliblemente ni en la enseñanza apostólica ni en la enseñanza (por magisterio ordinario o solemne) de la Iglesia posterior.

137. REVELACIÓN INMEDIATA Y MEDIATA "EX PARTE PERSONAE". En las secciones anteriores hemos hablado continuamente de revelación inmediata y mediata, pero era *ex parte obiecti*; en esta sección es necesario hablar también de revelación inmediata y mediata, pero desde un punto de vista distinto, o sea *ex parte personae*. Esta doble división de la revelación en inmediata y mediata desde dos puntos diferentes de vista hace falta comprenderla bien si no quiere uno embrollarse en la lectura de los tratados *De fide et Ecclesia* de los teólogos.

En la fe entran dos cosas: el *objeto* revelado y la *persona* a quien se revela.

El *objeto* puede ser revelado *en sí mismo* o revelado en *otra* verdad, en la cual va latentemente envuelto. La revelación, en el primer caso, se llama *inmediata* o *formal*, y en el segundo, *mediata* o *virtual*. Si Dios ha revelado la proposición: *el alma humana es espiritual*, la *espiritualidad* queda, *en sí* o *inmediatamente*, revelada; pero la *inmortalidad* quedaría revelada *no en sí*, sino *mediatamente* en la *espiritualidad*, en la cual está intrínseca y esencialmente *incluida*. Esta es la revelación inmediata y mediata *por parte del objeto*.

Pero en la revelación entra, además del objeto revelado, la *persona* a quien se revela. Esta persona puede recibir la revelación divina de dos modos: primero, directamente de Dios, sin interposición alguna de otros *hombres*; segundo, no directamente de Dios, sino mediante otros *hombres* a quienes Dios la comunicó o, quizá, de otros hombres que, por generaciones sucesivas, la han ido recibiendo de aquellos a quienes Dios primera y directamente la había comunicado. La primera se llama revelación *inmediata*, porque entre Dios que revela y la persona a quien revela no hay *hombre* de por *medio*; la segunda se llama *mediata* por la razón contraria. Los ángeles, nuestro primer padre, los patriarcas y profetas, los apóstoles y evangelistas, los que tuvieron la *dicha* inefable de escuchar al Verbo encarnado sobre la tierra, y aun toda alma a quien Dios *por sí mismo*, o sin intervención de *hombre* alguno, se haya dignado revelar sus secretos, tuvieron revelación *inmediata*; los demás, *nosotros*, que no hemos tenido revelación directa de Dios, sólo tenemos revelación *mediata*.

Como se ve, esta división de la revelación en inmediata y mediata es por parte de la *persona*, no por parte del *objeto*. En ella no se mira para nada a si el objeto ha sido revelado *en sí* o *en otro*, sino a si la *persona* ha recibido la revelación inmediatamente de Dios o la ha recibido *mediante* otros *hombres*. De esta revelación inmediata o mediata por parte de la *persona* es de la que hablaremos en esta sección siem-

pre que, sin expresar lo contrario, empleemos las palabras de *inmediata* y *mediata*.

138. COROLARIO IMPORTANTÍSIMO.—*Nuestra* fe, pues, o sea la fe divina que los fieles todos del mundo cristiano damos y debemos dar a las verdades del depósito revelado, es (quitado el caso único de revelación privada o especial) fe de revelación *MEDIATA*. Este carácter de *mediata* jamás debe perderse de vista, pues es la clave o razón formal de la necesidad o existencia del magisterio eclesiástico y de la naturaleza y extensión de sus relaciones con nuestra fe.

“Quibusdam quidem credibilia revelantur *immediate* a Deo, sicut sunt revelata Apostolis et Prophetis; quibusdam autem proponuntur a Deo mittente *fidei praedicatores*”³². “Cum quae a Deo sunt, ordine quodam agantur, in manifestatione eorum quae sunt fidei, ordinem quemdam oportuit observari, scilicet ut quidam *immediate* a Deo reciperent, alii vero ab *his*, et sic per ordinem usque ad ultimos”³³. “Fides est duplex, scilicet secundum duplicem auditum et duplicem locutionem; est enim fides ex auditu, ut dicitur Rom. 10, 17. Est quaedam loquutio exterior qua Deus nobis per praedicatores loquitur; quaedam interior qua nobis loquitur per inspirationem internam. Ab utroque auditu fides in corde fidelium oritur. Per auditum interiorem in his qui *primo* fidem acceperunt et docuerunt, sicut in Apostolis et Prophetis. Per secundum vero auditum fides oritur in corde *aliorum fidelium* qui *per alios homines* cognitionem fidei accipiunt”³⁴. “Nos cognitionem fidei habemus, non per revelationem nobis factam, sed per hoc quod adhaeremus revelationibus *aliis* factis”³⁵. Innititur enim fides *nostra* revelationi Apostolis et Prophetis factae qui canonicos libros scripserunt”³⁶.

El no haber ciertos teólogos parado suficiente atención en este carácter *mediato* de la revelación en que se funda *nuestra* fe (carácter que es precisamente la raíz de la necesidad del magisterio eclesiástico y, por lo tanto, de su naturaleza y extensión) ha sido la causa de que no hayan comprendido la gran teoría de Santo Tomás sobre las relaciones de la Iglesia con nuestra fe y de que para fijar esas relaciones hayan tomado como criterio la cuestión de si son o no de fe divina las revelaciones *privadas*. La cuestión de las revelaciones privadas, por el mero hecho de ser *inmediatas*, son completamente impertinentes para la cuestión de las relaciones de la Iglesia con *nuestra* fe al depósito revelado,

³² D. THOMAS, 2-2, q. 6, a. 1.

³³ D. THOMAS, *Contra Gentes*, l. 3, c. 154.

³⁴ *De Veritate*, q. 10, a. 3.

³⁵ I. c.

³⁶ D. THOMAS, *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 1, a. 8.

que es fe de revelación *mediata*. La naturaleza de la fe que debemos dar al *depósito revelado*, depósito que es la *razón formal* de la autoridad doctrinal de la Iglesia, y no la naturaleza de la fe que debamos dar a las revelaciones privadas, que son de suyo extrañas a esa autoridad, es el norte que debe tomar todo verdadero teólogo para estudiar las relaciones de la Iglesia con *nuestra fe*.

Causa, por lo tanto, verdadera sorpresa ver a un teólogo de la talla de Suárez plantear y orientar la cuestión en esta forma: "Utrum *privata* revelatio divina pertineat ad obiectum formalem fidei et *consequenter* (!) an *auctoritas Ecclesiae* pertineat ad hoc obiectum formale, et quomodo in illam resolvatur fides" ³⁷. Ese *consequenter* lo explica todo; con él se cierra Suárez el paso para entender la teoría de Santo Tomás sobre las relaciones de la autoridad de la Iglesia con *nuestra fe*, que es de revelación *mediata*. Suárez, como Lugo y Ripalda, no parecen haber prestado suficiente atención a la diferencia radical entre fe y *nuestra fe*, y al carácter *mediato* de esta segunda, que es la clave del tratado *De Fide* del Angélico Doctor, como vamos a tratar de hacer ver en esta sección.

139. OBJETO REVELADO Y SU PROPOSICIÓN Y EXPLICACIÓN.—En la *fe* hay que distinguir dos elementos esencialmente distintos: primero, el *objeto* revelado; segundo, la *proposición* y *explicación* de ese objeto.

En la revelación *inmediata*, ambos elementos son *divinos*. Dios es el que revela el objeto, Dios es también el que lo propone y explica.

En la revelación *mediata*, el segundo elemento, o sea la *proposición* y *explicación* de la verdad revelada, la hacen *hombres* que, por mucha *santidad* y *ciencia* de que se les suponga dotados, son siempre *de suyo* falibles, a no ser que posean la *asistencia divina* para proponer y explicar todo y sólo lo *revelado por Dios*, sin mezcla ni mixtificación alguna *humana* ³⁸.

³⁷ SUÁREZ, *De Fide*, d. 3, título de la sección décima.

³⁸ "Ad fidem duo concurrunt. Primo quidem, habitus intellectus quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem...; secundo requiritur ad fidem quod credibilia proponantur credenti et hoc quidem fit per hominem" (D. THOMAS, *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 111. a. 1, ad 1). "Ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur...; aliud autem quod ad fidem requiritur est assensus credentis ad ea quae proponuntur" (2-2, q. 6, a. 1). Y toda *proposición* hecha por hombres es *falible*, si no se hace con asistencia divina. "Sicut esse creatum, quantum est de se, vanum est, et defectibile nisi contineatur ab ente increato, ita omnis veritas est defectibilis, nisi quatenus per Veritatem divinam rectificatur" (D. THOMAS, *De Veritate*, q. 14 a. 8). Excusado es advertir que siempre que hablemos de *proposición* defe hecha por la *Iglesia*, se entiende por los órganos *auténticos infalibles de la fe de la Iglesia*, cuales son las definiciones del Pontífice o de los Concilios Ecu-

Lo esencial o *formal* en el asentimiento de fe divina es, pues, el objeto revelado; la proposición o explicación son *condiciones sin las cuales* no habría fe.

140. COROLARIO PRIMERO.—Aunque en la fe, tanto por revelación inmediata como mediata, entren dos elementos, a saber: el objeto revelado y su proposición o explicación, lo que realmente se cree y a lo que se asiente es al *objeto* revelado, aunque no podría asentirse a él *sin* previa proposición y explicación. Lo *esencial*, pues, o *formal* en el asentimiento de fe divina es el *objeto revelado*; la proposición o explicación son *condiciones sin las cuales* no habría fe.

141. COROLARIO SEGUNDO.—Siendo tan verdadera *fe divina* la fundada en revelación inmediata como la fundada en revelación mediata, si la segunda requiere algún elemento que no requiera la primera, este elemento le convendrá no por ser *revelación*, sino por ser revelación *mediata*; no por ser *fe divina*, sino por ser *nuestra*.

142. COROLARIO TERCERO.—Nuestra fe divina es de revelación mediata, y la revelación mediata exige *necesariamente* proposición y explicación *humanas*. No se puede, pues, argüir: si es *fe divina* no puede entrar en ella nada *humano*; ni tampoco: si entra algo humano ya no cabe fe divina (sino humana o eclesiástica...); pero sí puede y debe decirse: no cabe fe divina si la explicación humana que en ella entra es de tal naturaleza que puede alterar o modificar el *objeto* divino, el *sentido revelado*. Pues el objeto es esencial a la fe y el objeto de la fe es exclusivamente divino: *nihil aliud quam Veritas Prima*.

143. PLANTEO DE LA CUESTIÓN.—Hechos estos prenotandos, que para muchos lectores quizá no hacían falta, vamos a entrar en una cuestión importante y delicada; vamos a estudiar *el lugar orgánico que la autoridad infalible de la Iglesia ocupa en NUESTRA FE*, advirtiendo, de una vez para siempre, que por *nuestra* fe entendemos esa fe divina que, los que no hemos tenido ni tenemos revelación inmediata de Dios, damos a las verdades por Dios reveladas a los Apóstoles, y por éstos confiadas a la Iglesia en el sagrado depósito de la Escritura y Tradición divinas.

Las cuestiones que al teólogo se presentan son las siguientes: ¿Es la autoridad de la Iglesia elemento indispensable para *todo* acto de *nuestra* fe divina en el depósito re-

ménicos (magisterio solemne), o la enseñanza *universal* de los Pastores (magisterio ordinario). La proposición, pues, hecha por órganos particulares, como el misionero, el Obispo particular, etc., no tiene más valor que el que les dé su conformidad con la proposición de los órganos auténticos, que son la regla de nuestra fe.

velado? ¿Cabe acto de fe divina en una verdad del depósito *antes de* ser definida por la Iglesia? ¿El acto de nuestra fe es solamente *creo porque Dios lo ha revelado* o es necesariamente *creo porque Dios lo ha revelado y porque la Santa Madre Iglesia así lo enseña*? En una palabra, quitada una revelación o intervención especial de Dios, ¿es la Iglesia el *único* medio que une nuestra fe divina con el depósito revelado o hay *otros medios* por los cuales la inteligencia humana puede ponerse en contacto de fe *divina* con el depósito revelado?

144. LA TEORÍA DE VÁZQUEZ-SUÁREZ.—El por tantos conceptos ilustre teólogo Vázquez fué el primero que, clara y abiertamente, respondió negativamente a todas estas cuestiones o aspectos de una misma cuestión. Para Vázquez, la autoridad de la Iglesia no es elemento indispensable para todo acto de nuestra fe divina, a no ser para los ignorantes, para los que no tienen teología o ciencia suficiente para ver o deducir con evidencia las profundidades latentes del depósito revelado. Pero para el sabio, para el teólogo, para el que mediante sus conocimientos teológicos, exegéticos, históricos, críticos de la Biblia y Tradición pueda por sí mismo deducir con evidencia el sentido del depósito revelado, la autoridad de la Iglesia no es indispensable.

La *demonstración teológica o razón individual* es en esos casos para el teólogo lo que la autoridad de la Iglesia es para el común de los fieles. Ni se objete, dice Vázquez, que lo conocido por *ciencia* o por *raciocinio* no puede merecer más asenso que el científico o teológico, pues el teólogo que por raciocinio evidente deduce algo de *lo revelado* tiene a mano *dos asensos*: uno, *teológico*, fundado en *raciocinio*, que es el medio por que lo deduce, y otro, de *fe divina*, fundado en la *revelación divina*, que es el punto de partida de donde lo deduce. Y esos dos actos son posibles, y están a disposición del teólogo, y para nada requieren la autoridad de la Iglesia. Esta es, expuesta al desnudo, la famosa teoría de Vázquez, teoría a la que tiene que venir a parar todo el que haga *formalmente* de fe las *conclusiones* teológicas sin definición de la Iglesia (85).

Suárez, en su afán de explicar o atenuar una teoría de Molina, vino a caer en la teoría dicha de Vázquez, admitiendo que es formalmente de fe la *virtualidad inclusiva* (que él llama *formal-confuso*) de lo revelado y dando como posibles para el teólogo los dos famosos asensos, uno de ellos de fe divina, sin intervención alguna de la autoridad de la Iglesia (74, 86). A Suárez siguieron en esta materia Lugo y Ripalda, y como la mayoría de los textos de teología modernos están más o menos influenciados por esos grandes teó-

logos, no es raro encontrar en ellos, como moneda corriente, las siguientes afirmaciones: La autoridad o definición de la Iglesia no es indispensable para el acto de *nuestra* fe, pues nuestra fe es la misma que la de los ángeles, patriarcas y profetas, y éstos no necesitaron proposición ni explicación de la Iglesia para creer. El acto, pues, de nuestra fe no lleva necesariamente el *creo...*, *porque la Iglesia así lo enseña*, aunque la autoridad de la Iglesia sea de ordinario o *ad melius esse* necesaria, sobre todo para los simples fieles, que no saben elevarse sin la Iglesia al motivo *puro* de la autoridad divina. Pero el teólogo que, con su razón individual (demostración teológica), descubre con evidencia una verdad, o virtualidad, o sentido latente del depósito, debe o puede darle asentimiento de fe *divina* (además y distinto del teológico) sin definición alguna de la Iglesia. Para eso sirven los *dos asensos*.

145. TEXTOS DE VÁZQUEZ, SUÁREZ, RIPALDA Y FRANZELIN.—*“Demonstratio theologica* perinde se habet *ipsi theologo* demonstranti, sicut *Concilium* cum aliquid de fide esse declarat, se habet *toti Ecclesiae*. Solum est differentia quod *Concilium* id quod definit, *omnibus* proponit credendum, ita ut *omnes* credere teneantur; ratio vero theologica *illis* solum proponit *quibus* est evidens consequentia ex articulis fidei”³⁹.

“Nihilominus tamen quoad nos proposita est Ecclesia ut ab Spiritu Sancto regitur, tamquam proxima et sufficiens regula credendi, quia non possunt *fideles omnes* doctrinam fidei *per se* expendere aut *semper* resolutionem fidei facere in auctoritatem divinam expresse cogitatam quae *nimis excellens et spiritualis* est; Ecclesia autem est *sensibilis* regula quam *facilius* audiunt”⁴⁰. “Ultimo oportet advertere *duobus* modis posse nos uti discursu ad assentiendum propositioni illatae: uno modo tamquam ratione formali assentiendi, et propria ac per se causa ipsius assensus conclusionis illatae: alio modo tamquam *proponente* et *explicante* (aquí está la razón teológica, como dice Vázquez, sustituyendo al Concilio) quid contineatur et quomodo, sub divina revelatione, ut postea illi tantum in assentiendo nitamur, tamquam rationi formali et causae per se: isti enim duo modi *possibiles sunt*, ut per se constat, et pendent *ex voluntate* hominis, et ita illos *recte* distinxit Vázquez, et alii non contradicunt”⁴¹.

“Licet ea propositio Ecclesiae *necessaria non sit*, eam tamen fidelibus, qui auctoritatem infallibilem Ecclesiae nove-

³⁹ VÁZQUEZ, *In Summam D. Thomas*, p. 1.^a, a. 2, d. 5, c. 3 n. 8.

⁴⁰ SUÁREZ, *De Fide*, d. 3, s. 10, n. 10.

⁴¹ SUÁREZ, l. c., d. 3, s. 11, n. 5.

runt, sufficientem et aptiorem esse ad assensum fidei” 42. “Earum veritatum quas Ecclesia definit, alias esse *evidenti consecutione* contentas in rebus per fidem creditis... Eas igitur veritates..., etiam antequam ab Ecclesia definiantur, possunt plerique fidelium, *scilicet sapientiores theologi seorsim ab Ecclesiae auctoritate credere per fidem divinam*, quod evidenter videant per *discussus theologicos* in aliis per fidem creditis contineri” 43.

Pero Ripalda fué, al menos, franco y lógico, como de costumbre, en sacar las consecuencias de esa doctrina. “Obiicies primo: Si non requiritur per se propositio Ecclesiae ad credendum, posse haereticum, qui negat unum articulum, adhuc per fidem alios credere; quia potest adhuc, seclusa Ecclesiae auctoritate, habere alia motiva quae sufficienter reddant illos credibiles. Secundo, illum qui ignorat auctoritatem Ecclesiae, vel aliquid proponi ab Ecclesia, posse deperdere fidem sine haeresi, dissentiendo alicui articulo sibi ex aliis sufficienter proposito. *Utramque séquelam admitto*” 44.

“Fieri aliquando potest ut licet veritas, de cuius *theologica* demonstratione quaeritur, *nondum sit sufficienter proposita* in catholica fide, illis tamen qui *argumentorum vim* perspicere valent, ex diligenti examine sive Scripturae sive Traditionis certo constet eam veritatem contineri in revelato verbo Dei. Hoc posito, *argumenta* quae *demonstrant* veritatem contentam in revelatione, pro *illis sufficiens* sunt *applicatio* et *propositio revelationis* ad assensum fidei *divinae* elicendum” 45. “Id quod in conclusione enuntiatur, iam implicite continetur dictum in praemissis, vel in utraque coniuncta vel in una tantum, ita ut altera solum assumatur ad manifestandum conclusionis comprehensionem in illa priori. Unde cum constat utramque praemissam esse veritatem revelatam, vel cum una praemissa revelata implicite iam continet id quod in conclusione enuntiatur, et altera, licet non revelata evidenter manifestat hanc comprehensionem conclusionis in praemissa revelata; sine dubio revelata est veritas quae in tali conclusione enuntiatur... Hoc posito, veritas *consequentis* ex *praemissis* revelatis considerari potest *duplíciter*: vel formaliter ut a Deo revelata; tum vero propositioni respondet *assensus fidei* propter auctoritatem Dei revelantis; vel potest considerari formaliter ut veritas intellecta ex veritate praemissarum et ex legitima consequentia ac deductione; tunc propositioni respondet *assensus theologicus*” 46.

42 RIPALDA, *De Fide*, d. 6, s. 4, n. 3.

43 RIPALDA, l. c., n. 32.

44 L. c., n. 35.

45 FRANZELIN, *De Deo Uno*, Prolegomenon.

46 FRANZELIN, l. c.

Inútil aducir más autores, pues ésta es ya doctrina corriente en los manuales teológicos de hoy día, y su influencia se siente aún en bastantes manuales tomistas.

Como se ve, en esta teoría de Vázquez-Suárez, hoy ya corriente, la *explicación* del depósito revelado hecha por la falible *razón* humana es de *fe divina* y merece para el sabio asentimiento de fe divina. En la *proposición*, pues, y *explicación* del revelado, la *razón* es para el *sabio* lo que la *Iglesia* para el ignorante o para el común de los fieles. La autoridad de la Iglesia en la *conservación* y *exposición* del depósito, de que habla el Concilio Vaticano, resulta necesaria para *nosotros*; pero en esta teoría se entiende por *nosotros* no a *todos* los que recibimos *mediatamente* la revelación (*mediación* que sólo puede salvarse por la definición infalible de la Iglesia o por una nueva revelación o intervención extraordinaria de Dios), sino que se entiende por *nosotros* a aquellos solamente que no son suficientemente teólogos o exegetas para salvar por su *propia razón* esa mediación o distancia, para *proponerse* y *explicarse* ellos a sí mismos el sentido del depósito revelado.

146. LA VERDADERA TEORÍA TOMISTA.—Todo esto, que es bastante corriente en los manuales de teología modernos después de Suárez, es, a nuestro juicio, una desviación de la verdadera teoría de Santo Tomás y un desconocimiento del puesto sublime y necesario que la autoridad de la Iglesia ocupa en nuestra fe.

Para Santo Tomás, y para todos sus fieles comentaristas, la autoridad o definición de la Iglesia es indispensable *para todo* acto de *nuestra* fe divina en verdad alguna del depósito revelado. El acto de *nuestra* fe divina no es solamente "creo porque Dios lo ha revelado", sino que es *necesariamente* "creo porque Dios lo ha revelado y porque la Santa Madre Iglesia así lo enseña"; siendo el primer *porqué* esencial a nuestra fe divina, no por ser nuestra, sino por ser *divina*; y siendo el segundo *porqué necesario* (y sólo sustituible por especial revelación o intervención divina), no por ser fe divina, sino por ser *nuestra*.

En una palabra: aunque la *ciencia* (teología, filosofía, exégesis, crítica, historia...) tenga *muchos* medios de llegar al conocimiento *científico, humano, adquirido* de la verdad del depósito, y hacer respecto a ella actos de *ciencia* o de fe *humana*, sin intervención alguna de la Iglesia, *nuestra fe divina* no tiene más que un solo medio, y éste es la *autoridad de la Iglesia*; o sea, la humanidad no dispone de más medio que la autoridad de la Iglesia para llegar a la verdad revelada por el asentimiento de *fe divina*.

Como para muchos serán quizá nuevas, y aun atrevidas,

estas afirmaciones, tratemos ante todo de exponer la doctrina literal del Santo Doctor, acudiendo al acabado e inmortal tratado de *De Fide* de la *Suma Teológica*.

147.—EL OBJETO FORMAL DE LA FE.—Comienza el Santo Doctor su cuestión primera y su primer artículo por el *objeto* formal de la fe. Santo Tomás jamás se anda por las ramas: desde su primer artículo se coloca en el punto central, fundamental, formal, *esencial* de la cuestión: en el *objeto*. Y como la esencia de una cosa es inmutable y debe hallarse íntegra e invariable dondequiera que la cosa se halle, el objeto de la fe divina es definido en ese primer artículo *en sí mismo, formalmente*, sin relación alguna a ángeles ni a hombres: es definido con la frase lacónica y lapidaria de *NIHIL ALIUD QUAM VERITAS PRIMA*.

En el objeto formal, en lo esencial de la fe, según Santo Tomás, no puede entrar nada *creado*, ni haber la más mínima mezcla de *criatura*; nada de ángeles, ni de hombres, de patriarcas, ni de profetas, de apóstoles ni de Iglesia. Todo eso está fuera del *objeto formal* de la fe, fuera del objeto de la fe divina *en sí*, del objeto de la fe divina en cuanto *divina*. Dios, y sólo Dios, es su *autor*, su *objeto*, su *fin* y su *regla*. En la fe divina, pues, concebida desde ese punto formal, no entra para nada el “creo..., porque la Iglesia, o la Biblia, o la Tradición así lo enseñan”, sino sola y exclusivamente *creo porque Dios lo ha revelado. Nihil aliud quam Veritas Prima* 47.

148. LOS OBJETOS FORMALES “EN SÍ” Y LOS OBJETOS FORMALES “NUESTROS” O “EN NOSOTROS”.—Pero los *objetos* mismos *formales*, aunque no admitan *variaciones* ni *cambios* en sí mismos pueden admitir *condiciones* no esenciales al *objeto en sí*, pero sí absolutamente necesarias para el objeto *en nosotros*.

Así, por ejemplo, el objeto formal de la inteligencia *en sí* o de la inteligencia en cuanto inteligencia, es *el ser*; el objeto formal de *nuestra* inteligencia es también *el ser*, pero con una condición o adición esenciales *para nosotros*: es *el ser abstraído de las cosas sensibles*. Sin esa abstracción, *nuestra*

⁴⁷ “Sic igitur, in fide, si consideremus *formalem rationem objecti*, nihil est aliud quam *Veritas Prima*. Non enim fides de qua loquimur assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi *Veritati divinae fides* ininitur tamquam *medio*” (D. THOMAS, 2-2, q. 1, a. 1). “Unde neque hominis neque angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret nisi in quantum in eis *testimonium Dei loquentis consideratur*” (*De Veritate*, q. 14, a. 8). “Quando homo sive per *rationem naturalem*, sive per *testimonia legis et Prophetarum* sive per *praedicationem Apostolorum* vel *aliorum* manuductus credit, tunc potest dicere quod propter nullum illorum credit, nec propter *rationem naturalem*, nec propter *testimonia legis*, nec propter *praedicationem Apostolorum*, sed *propter ipsam Veritatem tantum*” (*In Ioan.*, c. 4). “*Veritas prima est formale in fidei obiecto*, et a qua est *tota ratio obiecti*” (3 *Scut.*, d. 24, q. 1, a. sol.).

inteligencia jamás podría ponerse en contacto con su objeto: con *el ser*.

El objeto formal de la *ciencia en sí*, o en cuanto ciencia, es el conocimiento cierto de una verdad *por medio* de otra, o de una verdad *en otra*; el objeto de *nuestra* ciencia es eso mismo, pero con una condición esencial para nosotros: es el conocer una verdad por otra, pero *mediante raciocinio* o *sucesión*. Sin eso no cabe ciencia *nuestra*.

Los principios *específicos* o *formales* de la teología *en sí* son las verdades sobrenaturales divinas; los principios de nuestra teología son esas mismas verdades, pero *creídas* con fe divina, o sea *obscuramente* vistas. Sin esa condición de *creídas* u *obscuramente* vistas, *nuestra* teología jamás entraría en contacto con su objeto: las verdades divino-sobrenaturales ⁴⁸.

Pues bien: el objeto formal de la fe divina *en sí* es, como hemos visto, *nihil aliud quam Veritas Prima*. ¿Cuál será, pues, el objeto formal de *nuestra* fe divina, de esa fe divina que damos, no por revelación que hayamos recibido nosotros inmediatamente de Dios, sino mediatamente por conducto de los Apóstoles? ¿Recibe el objeto *formal* de la fe alguna condición o adición indispensable al ser considerado, no en sí mismo, sino *en nosotros*; al ser objeto formal, no de la fe divina en sí, sino de *nuestra* fe divina?

149. EL OBJETO FORMAL DE "NUESTRA" FE.—Pasemos a la cuestión quinta, donde Santo Tomás trata de la fe en relación con los diversos sujetos en que puede hallarse: *De habentibus fidem*, de los sujetos diversos de la fe.

Pasemos por alto los artículos 1.º y 2.º, en que se ocupa de la fe con relación a los *ángeles* y a los *demonios*, y detengámonos en el 3.º, en que trata de la fe con relación a *nosotros*: de *nuestra* fe. Pregunta el Santo Doctor si en el hereje que niega un solo artículo de fe permanece la fe divina con respecto a los demás. Para ello necesita el Santo fijar *todos* los elementos que *necesariamente* entran en el objeto formal de *nuestra* fe. Si negando un solo artículo permanecen, sin embargo, *todos* los elementos indispensables de nuestra fe, la fe permanece. Si, al contrario, el hombre

⁴⁸ Como sabe todo teólogo tomista, estas distinciones del conocimiento *en sí* y *nuestro* conocimiento, la teología *en sí* y *nuestra* teología, la fe divina *en sí* y *nuestra* fe divina, son fundamentales y elementales a la vez para todo el que trate de penetrar en la doctrina de Santo Tomás y no errar en estas cuestiones. Por esto el gran comentarista de la *Summa Theologica* las recuerda desde la primera cuestión, desde el segundo artículo, en que Santo Tomás comienza a tratar del *objeto* de la teología, y por lo tanto de su *esencia* y de su distinción esencial de la fe. "Tu, autem, *novitie*, cum disputas, cave ne *fallaris* pro eodem accipiens theologiam *secundum se*, et theologiam *nostram* secundum se: haec enim *valde differunt*" (CAIETANUS, *In 1 Partem*, q. 1, a. 2).

que niega un artículo destruye con ello algún elemento *indispensable* de nuestra fe, la fe se destruye. ¿Cuáles son, pues, los elementos *indispensables* del objeto formal de nuestra fe divina? Oigamos al Santo Doctor:

“*Obiectum formale fidei divinae est Veritas Prima SECUNDUM QUOD MANIFESTATUR in Scripturis Sanctis et DOCTRINA ECCLESIAE quae procedit ex Veritate Prima*”⁴⁹. El objeto formal de la fe con relación a nosotros ya no es el *Veritas Prima* a secas, sino el *Veritas Prima* con una condición *sine qua non*, con una condición integrante: *la autoridad de la Iglesia*. “*Veritas Prima secundum quod manifestatur... in doctrina Ecclesiae*”. No la Verdad Primera solamente, ni aun la Verdad Primera contenida en la Escritura y Tradición, sino la Verdad Primera contenida en la Escritura y Tradición, pero *según la entiende e interpreta la Iglesia*.

¿Qué se sigue de aquí para Santo Tomás? Pues que como en desapareciendo algo del *objeto formal*, que es lo que da la *esencia* o *especie*, desaparece el hábito, el que trate de adherirse a la Verdad Primera de la Escritura y Tradición por otro conducto que el de la *autoridad de la Iglesia*, no tiene verdadera *fe divina*, sino *otra* fe suya, creada, *humana*: fe científica o adquirida. “*Species cuiuslibet habitus dependet ex ratione formali objecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Unde quicumque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex Veritate Prima in Scripturis Sacris manifestata, ille non habet habitum fidei; sed ea quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem*”⁵⁰.

¿Pero no tiene el hombre *otros* medios, fuera del de la Iglesia, para conocer el sentido del depósito revelado y darle asentimiento de fe divina? Medios científicos, humanos, que conduzcan a actos de ciencia humana o de fe adquirida sobre el depósito revelado, tiene el hombre muchos, dice el Santo Doctor; pero al asentimiento de *fe divina* no puede ir el hombre sino por *un solo medio*: la autoridad de la Iglesia. Sin ese medio, el acto de nuestra fe divina es totalmente imposible. “*In diversis conclusionibus unius scientiae sunt diversa media, per quae probantur, quorum unum potest cognosci sine alio... sed omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter Veritatem Primam propositam nobis in Scripturis SECUNDUM DOCTRINAM ECCLESIAE intelligentis sane; et ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret*”⁵¹.

150. EL CARDENAL CAYETANO.—Aunque el pensamiento de

⁴⁹ 2-2, q. 5. a. 3.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.* ad 2.

Santo Tomás aparezca bien claro para quien con detención y sin prejuicios ⁵² lea las dos cuestiones citadas, bueno será aducir la interpretación de sus más autorizados comentaristas, comenzando por el comentarista príncipe. El que desee formarse verdadera idea del análisis y economía de la fe divina y del primado que la autoridad infalible de la Iglesia o del Espíritu Santo que la asiste, ocupa en *nuestra* fe, lea el comentario entero de Cayetano a los dos artículos ya citados de Santo Tomás. Nosotros tendremos que contentarnos con extractarlos.

Comentando el artículo 1 de la cuestión primera *De Fide*, en que Santo Tomás define el objeto formal de la fe *en sí* por la frase de *Nihil aliud quam Veritas Prima*, dice así:

“Tertio occurrit dubium, quomodo sola Veritas Prima ponitur obiectum formale fidei, dum dicitur quod *Nihil aliud est quam Veritas Prima*. Et dubitatur simpliciter et ad hominem. Simpliciter quidem, quia fides innititur, tamquam infallibili regulae, Ecclesiae sensui et doctrinae; alioquin haeretici, qui soli primae Veritati innituntur, non recipientes Ecclesiae sensum, essent fideles. Et Augustinus dicit: *Evangēlio non crederem, nisi me auctoritas Ecclesiae admoneret*. Constat autem Ecclesiae sensum et auctoritatem esse aliud a Veritate Prima, cum sit aliquid creatum: ergo non sola Veritas Prima est obiectum fidei.

“Ad tertium dubium dicitur quod *in quantum* fides potest dependere a causa *creata*, *in tantum* potest habere aliquam regulam *creatam*. Constat autem quod cum ad fidem concurrant duo, ut infra patet, scilicet assensus et propositio atque explicatio credendorum, fides ex parte *assensus* a solo Deo dependet, ut agente, obiecto, fine et regula. Ex parte autem *propositionis* credendorum potest dependere ab angelis et *hominibus*, *mediantibus* quibus Deus proponit haec vel illa credenda. Ex *hac* enim parte, *fides ex auditu est verbi Dei*, ut dicitur ad Rom. 10. Et propterea quod *proponendum* et *explicandum* credenda, ne possit accidere error, providit Spiritus Sanctus de *infallibili regula creata*, *sensu* scilicet et

⁵² El insigne *Porrecta*, cuyos comentarios van con frecuencia al lado de los de Cayetano. llama a la doctrina de este artículo del Santo *digna de arabaric con caracteres de oro* para instrucción de católicos y herejes. “Hacc sint dicta pro catholicis tamquam vera memorabilia aurea perpetua et contra haereticos” (In l. c. D. THOMAS). El Cardenal Toledo la califica de *hermosísima*: “Ratio Sancti Thomae est pulcherrima. Fidei ratio non est absolute Veritas Prima. sed contracta cum hac conditione quod per Ecclesiam manifestetur. Ablata autem hac conditione necessaria obiecti in habitu, totus auferatur habitus” (TOLEDO, comentario in l. c.). En cambio, Suárez, preocupado con la naturaleza de las revelaciones privadas, cree que este a. 3 de la c. 5 está en contradicción con el a. 1 de la c. 1, y cita la doctrina de cada uno de estos dos artículos como favorables a dos teorías opuestas sobre el objeto formal de la fe, sin advertir que uno de los artículos trata del objeto formal de la fe *en sí*, y el otro del objeto formal de *nuestra* fe (SUÁREZ, l. c. nn. 1-2).

doctrina Ecclesiae; ita quod auctoritas Ecclesiae est infallibilis regula proponendi et explicandi ea quae sunt fide tenenda. Unde duabus concurrentibus ad fidem infallibilibus regulis, scilicet revelatione divina et auctoritate Ecclesiae, inter eas tanta est differentia quod revelatio divina est ratio formalis obiecti fidei; auctoritas autem Ecclesiae est ministra obiecti fidei; quoniam fidei actus coniungitur obiecto materiali, id est creditis, per hoc medium quo Deus dixit seu revelavit. Et ipse habitus fidei inclinat mentem ad assentiendum propositis, propterea quia Deus sic revelavit. Sed quod haec vel illa, in hoc vel illo sensu sint revelata, quia Ecclesia sic tradit, credimus. Et rursus revelatio divina est infallibilis regula per se conveniens fidei; sensus autem Ecclesiae per accidens convenit fidei, id est, ex parte nostri, quibus haec proponuntur. In angelis namque quibus Deus per seipsum revelavit et explicavit mysterium Trinitatis, non erat opus hac regula. Et similiter in primis Patribus quibus revelata sunt mysteria fidei, non erat opus hac regula, eadem ratione, quia scilicet Deus per seipsum revelavit haec, et intellectum eorum eis tradidit, illustrando mentem, ut inferius in tractatu *De Prophetia* patet.”

Hasta aquí el cardinal Cayetano comentando el artículo 1.º de la cuestión primera, en que Santo Tomás, hablando del objeto formal de la fe *en sí*, la define *Nihil aliud quam Veritas Prima*. Al comentar luego el artículo 3.º de la cuestión quinta, en que Santo Tomás, definiendo el objeto formal de nuestra fe, parece como si corrigiese aquello de *Nihil aliud quam Veritas Prima*, cuando no hace sino introducir una adición o condición que no es del objeto formal de la fe *en sí*, sino del objeto formal de nuestra fe, dice así Cayetano:

“In articulo tertio eiusdem quintae quaestionis duo magna occurrunt dubia. Unum est, quomodo intelligitur quod *doctrina Ecclesiae* sit infallibilis regula ita ut, recedens ab ipsa recedat a *ratione formali* obiecti fidei. Sed quia hoc declaratum est in quaestione prima, articulo primo, non est opus replicatione, sed *additione*. Est siquidem Ecclesia regula in proponendo et explicando credenda, divinam Veritatem revelatricem *modificans quoad hoc*, saltem nobis. Et propterea recedens a *conditione modificante rationem formalem*, scilicet veritatem divinam revelatricem, recedit a *ratione formali* obiecti fidei. Et sic non solum recedit a ratione formali obiecti fidei recedens a regula Ecclesiae propterea quia recedat ab uno articulo revelato, ut superius diximus: sed etiam quia recedit a *conditione seu modo rationis formalis* obiecti fidei respectu nostri. Et hoc plano sensui litterae respondet. Nam ponit Veritatem Primam in *Scripturis et doctrina Ecclesiae* rationem formalem fidei; Veritatem Primam quidem

ut *ipsam rationem credendi*; manifestationem autem Scripturae et Ecclesiae ut *conditionem qua Veritas Prima proponit et explicat seipsam* et alia credendi. *Huiusmodi autem conditionis*, licet respectu *fidei simpliciter* non sint de integritate formalis obiecti fidei (ut patet de fide primi hominis, si in aeternum fuisset solus, et de fide angelorum in sua via), sunt tamen *de integritate obiecti formalis FIDEI NOSTRAE*" 53.

151. OIGAMOS A BÁÑEZ.—“Tertia conclusio: *Testimonium Ecclesiae*, quatenus a Spiritu Sancto regitur et quatenus est unus ex articulis fidei credere Sanctam Ecclesiam Catholicam, est illud in quod *tandem resolvitur fides nostra* quantum ad *distinctionem et explicationem* credendorum. Pro cuius intelligentia *advertit* quod conclusio intelligitur de fide *nostra* qui *non accepimus immediate* a Deo revelationem cum distinctione credendorum” 54. “Fatemur enim libenter quod testimonium Ecclesiae *determinat potentialitatem* luminis fidei quantum ad *proponendas et distinguendas* res illas quae ad fidem pertinent” 55. “Secundo, respondetur in *scientiis* acquisitis esse *multa media* materialia quae variantur secundum quidditatis et essentiae rerum varietatem ad inferendas distinctas conclusiones. Sed tamen *in fide* non sunt multa media, *nec formalia nec materialia*, ad assentientium revelatis a Deo: sed *omnia* immediate creduntur ex divina revelatione *per ministerium Ecclesiae manifestata*” 56.

152. OIGAMOS A JUAN DE SANTO TOMÁS.—“Haereticus non accipit divinum testimonium ut procedit a Deo, sed ut *sibi* videtur, et ideo non innititur testimonio divino, sed fertur in rem testificatam *ex proprio iudicio*, quo sibi persuadeat rem illam esse dictam a Deo, non per *medium* illum quo Deus dicit, *scilicet per Ecclesiam*; unde credit *fallibiliter*, quia dependenter a proprio iudicio, per quod vult *discernere* testificationem divinam, et hoc iudicium *fallibile est*; unde si sibi bene videbitur, mutabit illud et non credet; quare non respicit haereticus testimonium divinum prout a Deo, et eo modo quo est a Deo, sed ut subiectum *proprio iudicio* fallibili; et ideo *talis fides* haeretici non est infusa a Deo, sed *acquisita* ab ipso, sicut alia fides *humana*” 57.

Recomendamos al lector medite bien el anterior párrafo, sustituyendo la palabra *haereticus* por la de *theologus*, si desea comprender bien qué clase de *fe* debe darse al *virtual inclusivo* (o *formal confuso* de Suárez), o a cualquiera otra

53 CAIETANUS, in 2-2, q. 1, a. 1, et q. 5, a. 3.

54 BÁÑEZ, *In* 2-2, q. 1, a. 1. dubit. 4.

55 L. c., ad 4, argumentum.

56 L. c., q. 5, a. 3, ad 1, argumentum.

57 JUAN DE SANTO TOMÁS, *De Fide*, d. 1, a. 1, n. 27.

conclusión teológica antes de la definición de la Iglesia. Pero continuemos citando a Juan de Santo Tomás:

“*Quod si istes: ergo fides non habet pro ratione formali testimonium Dei, sed propositionem Ecclesiae: sequela probatur, quia iste non est haereticus quia negat testimonium Dei, sed quia non recipit propositionem Ecclesiae... Respondetur haereticum negare verum Dei testimonium et destruere illud, negando propositionem Ecclesiae cui alligatum est verum Dei testimonium, non tamquam rationi formali, sed tamquam conditioni applicanti et organo divini testimonii; nec ad destruendam aliquam formam requiritur opponi illi directe, sed sufficit destruere condiciones requisitas sine quibus talis res non subsistet; sicut qui tolleret obscuritatem a fide, fidem destrueret, licet obscuritas sit conditio; et qui destruit dispositiones requisitas ut anima sit in corpore, occidit hominem*”⁵⁸.

“Fides non fertur in propositionem rerum, ut fit ab isto vel illo proponente in particulari qui est inferior minister, et potest fallere vel falli, nec habet assistentiam Spiritus Sancti infallibilem; sed directe fertur in propositionem *Ecclesiae* Catholicae, ut descendit a Pontifice, qui errare non potest; et ita, si hoc quod iste minister proponit est falsum, non periclitatur fides, quia non elicit assensum circa rem propositam absolute, et ut est ab isto ministro, sed ut est proposita ab Ecclesia, et hoc virtualiter includitur in omni actu credendi; et ita si talis res non est deffinita, non creditur ab eo. Si vero aliquis feratur in rem illam absolute, et non supponendo illam conditionem quod est deffinita vere ab Ecclesia Catholica, non credit fide infusa sed acquisita”⁵⁹.

“Obiectum materiale fidei, seu res credenda et attingenda per talem revelationem, ut sit materia fidei, duas condiciones requirit, quas D. Thomás hic explicat: *Prima*, quod talis res sit non apparens... *Alterá* conditio requisita ad materiam fidei, quae ad nostrum pertinet institutum, est quod sit proposita ab Ecclesia Catholica, et ab eius Capite in quo est infallibilis regula fidei vel eorum quae ad fidem spectant, et de hoc agimus hic. Quod ut intelligas advertite quod ista conditio et ista regula visibilis non requiritur quocumque modo in fide, sed in ordine ad nos, quia Deus non loquitur nobis immediate, nec per seipsum immediate proponit res revelatas sed mediantibus hominibus... Si autem Deus etiam nobis immediate proponeret ea quae credenda sunt, non est dubium quod nulla indigeremus regula visibili proponente, sed certificaremus immediate ab ipso Spiritu Dei de materia proposita ad credendum, sicut Apostoli Prophetæ edocti

⁵⁸ L. c., nn. 28-29.

⁵⁹ L. c., d. 2, a. 4, solvuntur argumenta, n. 3.

sunt, qui non ab Ecclesia acceperunt, sed ipsi potius traderunt Ecclesiae res fidei”⁶⁰.

153. GONET Y CONTENSON.—Escuchemos asimismo el comentario de otros dos tomistas, Gonet y Contenson: “*Nequit fidelis assentire Deo sua mysteria revelanti, nisi per Ecclesiam ei proponatur et innotescat divina revelatio*”⁶¹. “*Ratio formalis fidei est divina revelatio ut notificata per doctrinam Ecclesiae omnino infallibilem, ita ut talis doctrina et persuasio de ipsius infallibilitate sit conditio omnino necessaria quoad nos ut divina revelatio moveat intellectum nostrum ad assentiendum veritatibus a Deo revelatis*”⁶². “*Quocirca divina auctoritas est ratio formalis credendi: ecclesiastica vero est conditio sine qua minime crederemus: sicut bonitas proposita motivum est voluntatem ad se pelliciens ac prolectans; propositio vero bonitatis ab intellectu exhibita conditio est sine qua bonitas ostensa voluntatem minime irriteret*”⁶³. “*Secunda conditio obiecti fidei est: formalis, vel virtualis revelatio ab Ecclesia declarata. Obiectum fidei debet esse non tantum virtualiter, sed formaliter revelatum vel saltem ab Ecclesia expresse declaratum... et tunc propositio incipit ad obiectum fidei nostrae pertinere, non ideo precise quia est virtualiter revelata: sed quia cum sit virtualiter revelata, formaliter est ab Ecclesia declarata et ex articulo educta*”⁶⁴.

154. LOS SALMANTICENSES.—Los mismos *Salmanticenses*, que en esta materia del *virtual* revelado o conclusión teológica emplearon, como dijimos en otra parte, la nomenclatura de Suárez, y aun llegaron a admitir la doctrina de los *dos asensos*, aunque solamente para las conclusiones deducidas de dos premisas de fe (80-85), permanecieron, sin embargo, fieles y profundos expositores de la doctrina de Santo Tomás en la cuestión de las relaciones de la autoridad de la Iglesia con *nuestra fe*.

“Pro quo nota motivum formale credendi per fidem theologiam non esse testimonium Dei signate sumptum, sed *ut applicatum* ad articulum quem tali fide credimus... Unde ut assensus fidei certus et firmus evadat, ac subinde possit a fide theologica elici, opus est quod Dei testimonium *certo et infallibiliter applicetur*: aliter enim nutabit *ex hac parte* praedictus assensus. Porro quod haec *applicatio* sit certa et infallibilis, *dupliciter* contingere potest: *uno modo*, per hoc quod homo evidenter cognoscat divinam revelationem seu

⁶⁰ L. c., d. 7, *De Auctoritate Summi Pontificis*, Proemium.

⁶¹ GONET, *De Fide*, d. 1, n. 53.

⁶² GONET, l. c., d. 8, n. 30.

⁶³ CONTENSON, *Theologia mentis et cordis*, *De Fide*, l. 8, d. 2, c. 1.

⁶⁴ CONTENSON, l. c.

Deum sibi loqui, ut contingebat prophetis et his qui notitiam mysteriorum fidei *immediate a Deo* acceperunt. *Altero modo*, quatenus praedicta revelatio asseritur et applicatur *per regulam infallibilem* ad hoc a Deo constitutam quae est *Ecclesia*. Unde *motivum formale* fidei theologiae *respectu nostri* est testimonium Dei *propositum* et *applicatum per Ecclesiam* ita ut praedictum testimonium sit ratio formalis credendi; propositio vero seu applicatio per Ecclesiam facta, sit *conditio necessaria* ut praedictum testimonium *infallibiliter applicetur*... Nam cum fides theologia sit virtus intellectualis, dicit *infallibilem* ordinem ad verum et nequit elicere assensum falsum: sed in haeretico nequit importare huiusmodi ordinem: quia ut fides dicat *infallibilem* ordinem ad verum, non sufficit quod motivum assensus sit *in se infallibile* sed requiritur quod *infallibiliter applicetur ad obiectum* assensus; parum quippe refert quod motivum sit *in se infallibile*, si nullam aut solam contingentem *coniunctionem cum obiecto* habeat; qua de causa multoties ex principio necessario infertur conclusio opinabilis aut contingens, ob non necessariam cum obiecto connexionem. Atqui testimonium Dei, licet *in se infallibile*, in haeretico *nequit infallibiliter applicari ad obiectum* assensus: siquidem talis applicatio non fit per evidentiam quam haeticus habeat divinae revelationis nec fit per infallibilem regulam Ecclesiae... Restat ergo quod testimonium Dei non applicat *applicatione certa et infallibili*, vel evidentiae (revelationis) vel propositionis Ecclesiae; sed quod applicat *quia ipse sic iudicat*"⁶⁵.

Como ya dijimos, cámbiese en estos textos la palabra *haeticus* por la de *theologus*, y se verá qué clase de asentimiento cabe dar a las conclusiones teológicas deducidas mediante raciocinio humano falible antes de la definición de la Iglesia.

155. EL CARDENAL GOTTI.—Para no cansar al lector con citas de otros comentaristas, terminaremos con las palabras del cardenal Gotti, el cual, hablando del doble asenso, teológico y de fe, dice así: "Non datur duplex assensus circa *conclusionem*, unus circa eam *secundum se*, alius circa eam *ut illatam*; quia conclusio, sive consideretur secundum se, sive ut illata, *semper* pertinet ad eundem habitum, nempe *scientiam*"⁶⁶. Y sobre la necesidad de la definición de la Iglesia para todo acto de nuestra fe divina, termina así: "Haec et alia similia facile inferre potest theologiae candidatus, *habens semper prae oculis nihil* esse posse immediate de fide,

⁶⁵ SALMANTICENSIS, *De Fide*, d. 8, dub. 3. nn. 32-33.

⁶⁶ *Theologia Scholastica dogmatica*, vol. 1, tr. 1, q. 1, dub. 3, n. 14.

quod non fuerit ab Ecclesia universali *propositum* ut révelatum in verbo Dei" 67.

156. RESUMEN.—En una palabra: para Santo Tomás, en el acto de fe *divina* no puede entrar nada *puramente humano*, sino que todos sus elementos tienen que ser *divinos*, y lo que haya de humano tiene por necesidad que entrar en cuanto dirigido por *Dios* o como mero *instrumento* de lo divino. Ahora bien: teniendo la fe *dos* elementos, *objeto* y su *proposición* o *explicación*, ambos elementos deben ser *divinos*. En la revelación *inmediata*, ambos elementos son *de suyo* divinos; tanto la verdad revelada como su *proposición* y *explicación* vienen inmediatamente de *Dios*; para los que recibieron, pues, revelación *inmediata*, no hace falta Iglesia. Pero como en la revelación *mediata*, aunque la verdad revelada venga de Dios, su *proposición* y *explicación* viene de *hombres*, de un elemento *humano*; hace falta, para que quepa fe *divina*, que esa *proposición* y *explicación* sea hecha no por la falible razón humana (teología, exégesis, historia, etc.), sino por *Dios mismo*, esto es, por la razón humana *asistida por Dios*, o sea por la *definición de la Iglesia*, que es la única que tiene la asistencia *divina*, no para revelar nada nuevo, pero sí para *exponer* y *explicar* infaliblemente la verdad revelada.

De esta manera, la Iglesia resulta, según Santo Tomás, una verdadera *regla* y un verdadero *por qué* de todo acto de *nuestra* fe divina. *Regla* y *por qué*, no de nuestra fe en cuanto *divina*, o de la fe divina *en sí*, sino de la fe divina en cuanto *nuestra*. *Regla* y *por qué* que condiciona o modifica a la misma Verdad Primera o depósito revelado, no en sí mismos, sino en relación a *nosotros*. *Regla* y *por qué*, no del *objeto* formal de la fe, sino de su *proposición* y *explicación*. *Regla* y *por qué*, en fin, tan necesarios a todo acto de nuestra fe divina como la *proposición* del objeto por la *inteligencia* es necesaria para el acto de la *voluntad*, sin que pueda haber acto verdadero de *voluntad*, sino de *pasión* o *apetito sensitivo*, cuando falta esa *proposición* de la *inteligencia* y sólo hay la *proposición* del orden inferior de los *sentidos*. La *regla* proponente o próxima debe pertenecer al mismo orden que lo regulado.

El que hace, pues, un acto *contra* esa *regla* de la *definición* de la Iglesia, hace un acto *contra* la fe divina: acto de *herejía*. El que hace un acto *sin* esa *regla*, hace un acto *sin* fe divina: acto de *ciencia* o de fe *humana*.

Toda *explicación*, pues, de la *implicitud* o *virtualidad* inclusiva del depósito revelado, hecha *contra* la *definición* de

67 Ibid., dub. 4, n. 20.

la Iglesia es explicación *herética*. Hecha *sin* la definición de la Iglesia, es puramente *científica* o *humana*. Hecha *por* la definición de la Iglesia, es explicación divina, dogma de fe.

Las *conclusiones*, pues, *teológicas* mediante menores de *razón* inclusivas o explicativas (y aun, a juicio nuestro, las deducidas de dos premisas reveladas, aunque esto sea secundario para nuestro objeto) no pertenecen a *nuestra* fe ni pueden merecer de nadie (sin especial revelación divina) acto verdadero de fe *divina*, antes de la definición, por magisterio solemne o por magisterio ordinario, de la Iglesia. Antes de esa definición tienen ciertamente el *motivo formal* de nuestra teología, que es la *deducción inclusiva* del revelado; pero carecen de una de las *condiciones* indispensables del *motivo formal* de *nuestra fe*; la definición de la Iglesia.

SECCION IV

SI LA IGLESIA CONVIERTE LA REVELACIÓN MEDIATA O VIRTUAL EN INMEDIATA O FORMAL

157. En la sección segunda, al mostrar que lo revelado mediato o virtual, cuando es implícito, pasa a ser de fe divina por definición de la Iglesia, terminábamos así: "Pero entonces, ¿no es eso hacer de la autoridad de la Iglesia un elemento formal de la fe divina? ¿No es eso atribuir a la Iglesia el poder de convertir lo revelado mediato o virtual en inmediato o formal?" (134).

A la primera de esas dos preguntas acabamos de responder en la sección anterior. En ella creemos haber demostrado que para Santo Tomás, la autoridad de la Iglesia no es el motivo formal de la fe, como quieren Durando y Miguel de Medina, ni siquiera parte del motivo formal, como pretende Lugo; pero tampoco es una cosa solo necesaria *ad melius esse* o para los sencillos fieles, como dan a entender Vázquez y Suárez, sino que es, para sabios e ignorantes, una *CONDICIÓN* tan necesaria e indispensable del *motivo formal de nuestra fe*, que sin ella no cabe acto alguno de verdadera fe divina sobre el depósito revelado, fuera del caso de una revelación privada o de una intervención extraordinaria o milagrosa de Dios.

La importancia de esta doctrina salta a la vista. Todos los teólogos convienen en que entre la fe divina y la fe humana hay una diferencia esencial y fundamentalísima. Todos también convienen, en cambio, en que entre la fe divina y la fe católica la diferencia es secundarísima y accidental. Hacer, pues, de la autoridad de la Iglesia un elemento solamente indispensable para la fe *católica*, pero no para la fe *divina*, como con Vázquez y Suárez se hace con frecuencia hoy, es hacer a la autoridad de la Iglesia necesaria, pero necesaria sola-

mente para una cosa secundarísima y accidental; es hacer de ella un elemento, no orgánico y de necesidad universal, sino de conveniencia o perfección. En cambio, hacer de la autoridad de la Iglesia una condición indispensable, no sólo para nuestra fe católica, sino también para nuestra fe divina; no sólo para los simples o ignorantes, sino para todo hombre, como lo hace Santo Tomás, es hacerla un elemento orgánico, necesario, humanamente insuplible.

Dios puede hoy, como pudo siempre, explicar por sí mismo a un alma el depósito revelado, sea empleando el medio de una revelación privada, sea confirmando con un milagro la explicación que de la revelación divina haga un enviado suyo. Pero quitado ese caso extraordinario de intervención divina, no es posible acto alguno de fe *divina*, ni para el ignorante ni para el sabio, sobre el sentido del *depósito revelado*, sin la autoridad o definición, por magisterio solemne o por magisterio ordinario, de la Iglesia. La teología, la exégesis, la historia, la *razón* humana, en una palabra, son instrumentos, y nada más que instrumentos o adminículos humanos, en la explicación del sentido *divino* del depósito revelado. Empleados no sólo *contra* la autoridad de la Iglesia, sino también *sin* su autoridad o definición, no pueden producir más que asentimiento *humano*, de fe adquirida o ciencia teológica; sólo la autoridad *divina* de la Iglesia en proponer y explicar el sentido del depósito puede conducir a un acto de verdadera fe divina. Al infiel y al hereje de buena fe puede llegar la verdad *ya enseñada* por la Iglesia; pero jamás, según Santo Tomás, podrá hombre alguno, sea infiel o hereje, sea cristiano sencillo o cristiano sabio, hacer actos de fe divina sobre la doctrina que la Iglesia no ha enseñado o definido aún; jamás tendrá hombre alguno, sin privilegio extraordinario de Dios, su fe *divina* más *explicada* que lo que la tiene la Iglesia. La Iglesia, y no la razón humana, es la *regla*, no sólo de la conservación, sino de la *explicación* del depósito revelado; toda explicación que la sola razón haga del depósito o principios revelados es explicación *humana*, es asentimiento mera y solamente *teológico*.

El puente sagrado, por lo tanto, entre lo humano y lo divino, entre la teología y la fe, no es la razón del teólogo ni la menor de su raciocinio científico, sino la autoridad de la Iglesia. Sin esa autoridad o definición habrá desarrollo o progreso teológico, jamás dogmático; con esa autoridad o definición hay progreso no sólo teológico, sino dogmático, no sólo en los individuos, sino también en la Iglesia entera. Sin que por eso sea la Iglesia el motivo formal de la fe, pero sí es condición *intrínseca* e indispensable del motivo formal de *nuestra fe*, por serlo de la *proposición* y *explicación* divina del depósito revelado.

158. EL PASO DE LO MEDIATO O VIRTUAL A INMEDIATO O FORMAL. Queda por tratar la segunda cuestión: a ver si eso de conceder a la Iglesia la autoridad de definir como de fe *divina* (y no sólo como de fe *eclesiástica*) las conclusiones teológico-inclusivas, conclusiones que hemos defendido, que son para nosotros de revelación mediata o virtual, no es concederla la autoridad de convertir en inmediato o formal revelado, sin lo cual no hay fe divina, lo mediato o virtual revelado, sin lo cual no hay verdadera y propia conclusión teológica. Pues sabido es, y lo hemos repetido tantas veces, que, según la teología tradicional, el revelado inmediato o formal *in se* es el constitutivo específico de la fe, como el revelado mediato o virtual, o *in alio*, es el constitutivo específico de la teología.

Para ello hace falta examinar bien qué entiende Santo Tomás y la teología tradicional por *inmediato* y *mediato*.

159. PROPOSICIONES INMEDIATAS Y MEDIATAS EN GENERAL.—Inmediato, dice Santo Tomás con Aristóteles, sólo quiere decir *in medio*. Proposición inmediata será, pues, toda proposición en que entre el predicado y el sujeto no existe *medio*. De donde deduce el Santo Doctor este principio general que tantas veces repite: “Toda proposición *inclusiva*, o sea toda proposición cuyo predicado está incluido en el sujeto, o cuyo predicado es de la esencia del sujeto, es *en sí* inmediata”. O con otras palabras: “Toda proposición *idéntica* es *en sí* *inmediata*”⁶⁸.

160. ORDEN REAL U OBJETIVO Y ORDEN IDEAL O INTELLECTUAL.—En Dios se identifican y adecuan perfectamente lo real y lo ideal, lo objetivo y lo intelectual, lo conocido y el medio por que lo conoce. En los juicios de la mente divina el pre-

⁶⁸ “Propositiones *immediatae*, id est quae non per aliquod *medium* demonstrantur, sed *per seipsas* sunt manifestae. Quae quidem *immeditae* dicuntur, in quantum *caerent medio* demonstrante” (D. THOMAS, *In Poster. Analytic.*, l. 1, lec. 3). “*Mediata*, id est, *habens medium* per quod demonstretur praedicatum de subiecto” (l. c., lect. 4). “*Qualibet propositio cuius praedicatum est in ratione subiecti est immediata et per se nota, quantum est de se*” (ibidem). “*Haec est propositio mediata, omnis triangulus habet tres angulos aequales duobus relictis. Medium autem per quo syllogizatur praedicatum de subiecto est figura habens triangulum extrinsecum aequalem duobus intrinsecis sibi oppositis*” (l. c., lec. 28). “*Unde intellectus respondet propositioni immediatae; scientia autem conclusioni quae est propositio mediata*” (l. c. lect. 31).

Fíjese el lector en ese ejemplo, tomado de las matemáticas, en cómo son y se llaman *mediatas* para nuestra inteligencia las proposiciones y raciocinios de virtualidad *intelectual* o *inclusiva*, aunque no intervenga distinción de *realidad*. El Santo Doctor y sus comentaristas tratan esta cuestión de las proposiciones inmediatas y mediatas o “per se notas” y “non per se notas”, con sus divisiones, en la *Summa Theologica* (p. 1.^a, q. 2, a. 1) en la *Contra Gentes* (l. 1, c. 11), en las *Disputadas (De Veritate)*, q. 10, a. 12), en los *Sentenciarios* (l. 1, l. 3, q. 1. a. 2) y en los *Posteriores Analíticos* (l. c.). Los mejores comentarios nos parecen los de CAYETANO a este último lugar, y de él toma sus principales notas el cardinal Zigliara para la edición Leonina de las obras del Santo (t. 1, pp. 58 ss.).

dicado es perfectísimamente idéntico y uno con el sujeto; o más exactamente dicho: en Dios no hay composición de predicado y sujeto, no hay conocimiento *per modum compositionis et divisionis*, no hay conocimiento *complexum per modum enuntiabilis*, sino una simple *intuición* infinitamente comprensiva que abarca en único *Verbo* todos los sujetos y predicados, todos los principios y conclusiones, toda la realidad e idealidad del ser. Allá, en el piélago infinito de luz de la mente divina, nada hay mediato, virtual, potencial, *notum per aliud*; todo es inmediato, formal, actual, *per se notum*. Allá no hay movimiento, ni progreso, ni *devenir* alguno; por su *existir* y, por lo tanto, su entender y su obrar, se identifican con su *esencia*. Es la unidad y adecuación perfectísima y absoluta entre lo real y lo ideal, lo objetivo y lo intelectual.

En nosotros no es así. Una cosa es la realidad conocida y otra muy distinta la idea o concepto por que conocemos la realidad. Lo conocido y lo creído, tanto en el orden de la ciencia como en el orden de la fe, es la realidad y no sólo la idea; pero esa realidad y esa objetividad, ya envueltas o incluidas en el *dato* o punto de partida de nuestro conocimiento, no llegan a nosotros sino mediante ideas o predicados *parciales* y *sucesivos* que expresan algo de la realidad del sujeto, pero que no la adecuan jamás. La idea humana, expresada en proposiciones, en sujetos y predicados, en conocimientos *per modum enuntiabilis*, en actos sucesivos de juicios o de racionios, contiene y expresa algo de la realidad objetiva del sujeto, pero no la agota. Ese es un signo de la debilidad de nuestra inteligencia; pero ésa es, a la vez, la base indispensable de nuestro *progreso* en todos los órdenes de la vida intelectual. Porque no somos acto puro como Dios, no conocemos toda la realidad e idealidad del ser, sino una partecita de él; porque somos no puramente *intelectuales*, como los ángeles, sino *racionales*, esa misma partecita de ser e idealidad que conocemos la conocemos por idea *abstractiva* y no intuitiva; por juicios o racionios que implican *sucesión* y progreso, no por simple visión o inteligencia que abarque desde el principio todo cuanto en el objeto natural o revelado se incluye, ni cuanto sobre él podemos con el tiempo conocer. Nuestro conocimiento es *abstractivo, imperfecto, sucesivo, discursivo*.

161. SENTENCIAS DEL ANGÉLICO DOCTOR.—Aunque esto sea evidente, citemos algunos textos de Santo Tomás:

“In Deo *intellectus* intelligens, et *id quod* intelligitur, et *ipsum intelligere*, sunt omnino unum et idem”⁶⁹. “Unde cum

⁶⁹ D. THOMAS, p. 1, q. 14, a. 4.

Deus omnia *in seipso* videat sicut in causa, scientia eius non est *discursiva*" ⁷⁰. "Sicut Deus scit materialia immaterialiter et composita simpliciter, ita scit enuntiabilia *non per modum enuntiabilium*, sed unumquodque intelligit per *simplicem intelligentiam*; sicut si nos hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quae de homine praedicare possunt. Quod quidem in intellectu *nostro* non contingit, quia de uno in aliud *discurrit*, propter hoc quod *species intelligibilis* (el *concepto* o *idea*) sic repraesentat unum quod non repraesentat aliud. Unde intelligendum quid est homo, non ex hoc in ipso alia quae ei insunt intelligimus, sed *divisim* secundum quamdam *sucesionem*. Et propter hoc ea quae seorsum et *divisim* intelligimus, oportet nos in unum redigere *per modum compositionis* et *divisionis*, *enuntiationem* formando" ⁷¹.

Como en los ángeles la esencia se distingue del existir y, por lo tanto, del obrar, su ser real no es lo mismo que su ser ideal; y, por lo tanto, lo conocido se distingue en ellos de la idea por que lo conocen. Pero como su esencia, aunque no sea acto puro, no está mezclada de potencia *material* o materia, que es lo que se opone al conocimiento, su entender o su idea no es potencial o sucesiva, sino actual y de simple inteligencia. En ellos no hay *discurso* como en el hombre, sino *simple inteligencia*. Aunque no conozcan todo lo cognoscible, como Dios, conocen en un solo acto y desde el principio todo lo que en su idea u objeto propio es cognoscible por ellos. Su modo de entender se parece al de Dios, no al del hombre.

"Sic igitur et *inferiores* intellectus, scilicet *hominum* (no sólo de los ignorantes, sino de los sabios; no sólo de los simples fieles, sino de los más grandes teólogos) per quemdam *motum* et *discursum* intellectualis operationis *perfectionem* in cognitione veritatis (sea natural, sea sobrenatural o de fe) adipiscuntur, dum scilicet *ex uno* cognito *in aliud* cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione *principii noti* (el dato natural o revelado) inspicerent quasi notas omnes *conclusiones consequentes*, in eis *discursus* locum non haberet. Et hoc est in angelis (y en los que recibieron la revelación *inmediatamente* y plenamente de Dios, como los Apóstoles) quia *statim* in illis quae naturaliter cognoscunt, inspiciunt *omnia* quaecumque cognosci possunt, et ideo dicuntur *intellectuales*, quia apud nos ea quae *statim* naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur: unde *intellectus* dicitur habitus primorum *principiorum*. Animae vero *humanae* (del teólogo como del simple fiel)

⁷⁰ Ibid., a. 7.

⁷¹ Ibid., a. 14.

rationales vocantur: quod quidem contingit *ex debilitate intellectualis luminis* in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angelis (o como los Apóstoles), statim in primo aspectu *principiorum* (esto es, de los artículos de la fe, si se trata del orden sobrenatural) *totam virtutem* eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset”⁷².

Continuemos citando al Santo Doctor sobre la diferencia de *nuestro* conocimiento discursivo y el conocimiento angélico o el infuso, base de la diferencia de *nuestra* fe y de la fe en sí: “*Ex eodem* provenit quod intellectus *noster* intelligit *discurrendo*, et *componendo* et *dividendo*”⁷³. “Intellectus *humanus* necesse habet intelligere *componendo* et *dividendo*. Cum enim intellectus *humanus* exeat de *potentia* in actum (del *virtual* al formal), similitudinem quamdam habet cum rebus *generabilibus* (progreso vital u orgánico) quae *non statim* perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et *similiter* intellectus *humanus non statim* in *prima* apprehensione (*dato* natural o revelado) capit perfectam rei cognitionem: sed primo apprehendit *aliquid* (lo formal explícito revelado) non enim homo assentiret credendo aliquibus propositis, nisi ea *aliqua*liter intelligeret” (2-2, q. 8, a. 2, ad 2). “Fides non potest exire in actum nisi aliquid *determinate* et *expresse* credendo” (*In 3 Sent.*, dist. 25, q. 2, a. 1 de ipsa); puta quidditatem (los artículos) ipsius rei quae est primum et proprium obiectum *intellectus*, et *deinde* intelligit proprietates (la *virtualidad* intelectual y la real) et accidentia et habitudines *circumstantes* rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alteri *componere* et *dividere* et *ex una* compositione et divisione *ad alteram* procedere, quod est *ratiocinari*. Intellectus autem angelicus et divinus (y los Apóstoles por luz *infusa*) statim perfecte totam rei cognitionem habent. Unde cognoscendo quidditatem rei (el *dato* primitivo) cognoscit de re *simul quidquid nos* cognoscere possumus *componendo* et *dividendo* et *ratiocinando*”⁷⁴.

Este modo de conocer “per modum compositionis et divisionis, per modum complexi, per modum enuntiabilis” que condiciona *nuestro* conocimiento y lo distingue del conocimiento en sí, o sea el conocimiento de las inteligencias puras o simples, condiciona también *nuestra* fe y la distingue (no en cuanto al objeto, sino en cuanto a su modo de *proposición* o *explicación*) de la fe en sí, o sea de la fe de los ángeles, de los profetas y apóstoles y de cuantos

⁷² *Ibid.*, q. 58, a. 3.

⁷³ *Summ. Theol.*, p. 1, q. 58, a. 4.

⁷⁴ *Ibid.*, q. 85, a. 5.

recibieron *inmediatamente* de Dios la divina revelación. Por eso el Santo Doctor, así como *al frente* del tratado *De Deo* colocó la cuestión: "Utrum Deum esse sit *per se notum*", porque de ahí depende toda la naturaleza de nuestro conocimiento de Dios, así al principio mismo de su tratado *De Fide* coloca esta otra cuestión que es correlativa: "Utrum obiectum fidei sit aliquid complexum PER MODUM ENUNTIABILIS. Respondeo dicendum quod cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat, sicut in prima parte dictum est. Et ideo ea quae secundum se simplicia sunt, intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem... Sic ergo obiectum fidei dupliciter considerari potest: uno modo ex parte ipsius rei creditae; et sic obiectum fidei est aliquid *incomplexum*: scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis, et secundum hoc obiectum fidei est aliquid *complexum per modum enuntiabilis*... Actus autem credentis non terminatur ad *enuntiabile*, sed ad *rem*. Non enim formamus *enuntiabilia*, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita in fide..."⁷⁵.

162. COROLARIO PRIMERO.—En toda proposición, pues, una cosa es la *realidad objetiva* del sujeto y del predicado y otra los *conceptos* parciales que nosotros formamos de esa realidad. De *una misma* realidad objetiva podemos ir formando *múltiples* conceptos, sirviéndonos de unos para deducir los otros. Todos se encuentran realmente en el sujeto, pero ninguno lo adecua o agota.

COROLARIO SEGUNDO.—Siendo proposición inmediata la que se conoce *sin medio*, y habiendo dos clases de medio, medio *real* u objetivo y medio intelectual o *conceptual*, habrá diferentes clases de proposiciones inmediatas o mediatas según que el medio que necesitemos para conocerlas sea medio realmente distinto o conceptualmente distinto del predicado y el sujeto. O en otras palabras: habrá diferentes clases de proposiciones según que entre el predicado y el sujeto haya distinción o identidad *real* o haya solamente distinción o identidad *conceptual*, que es la que se llama *virtual* o *rationalis ratiocinatae*.

No caben, pues, sino tres combinaciones: primera, proposiciones de *identidad* no sólo real, sino también conceptual; segunda, proposiciones de *distinción* no sólo conceptual, sino también real; tercera, proposiciones de *identidad* real, pero de *distinción* conceptual. O en otros términos: proposiciones real y conceptualmente *inmediatas*, proposi-

⁷⁵ 2-2; *De Fide*, q. 1, a. 2.

para nosotros. Por sí mismas pertenecen al *intellectus* o *intuición*, pero *para nosotros* pertenecen a la *ciencia* o *razón* ⁷⁶.

Así, por ejemplo, las proposiciones “Dios existe” o “el alma racional es espiritual” son proposiciones idénticas o inclusivas en sí mismas, y, por lo tanto, *realmente* o en sí inmediatas, porque entre el predicado y el sujeto no hay distinción *real*, no hay *medio* real. Pero esas mismas proposiciones son intelectualmente *mediatas*, mediatas *para nosotros*, esto es, para toda inteligencia *humana*; son, como decían los antiguos, “per se notas quoad se”, pero “non per se notas quoad nos”. Entre el predicado y el sujeto no hay distinción *real*, pero la hay *virtual* o de *conceptos*. El predicado está *realmente* incluido en el sujeto, pero no lo está *formalmente para nosotros*. Para ver nosotros el predicado incluido en el sujeto no basta la idea que nosotros tenemos del sujeto y predicado, sino que hay que echar mano de *otra idea*, de otro *medio*; resultando de ahí no un conocimiento de simple inteligencia o intuición (que nunca consta más que de las dos ideas del sujeto y predicado), sino un conocimiento de *ciencia* o *demonstración*, que es el conocimiento que resulta de *tres ideas* o conceptos, las ideas de *sujeto* y *predicado* con la del término *medio*, que se llaman en lógica términos mayor, menor y medio. Si este término medio es *realidad* distinta de la realidad de los extremos, tenemos las pobres, inferiores, contingentes ciencias *físicas*; si ese término medio es realmente idéntico, pero virtual o intelectualmente distinto, tenemos las superiores, necesarias, sublimes ciencias matemático-metafísico-teológicas. Así, para conocer la eternidad de Dios hace falta echar mano del *medio* de su inmutabilidad absoluta; para conocer la inmortalidad del alma humana hay que echar mano del medio de su inmaterialidad o independencia en el obrar y en el ser. Son conocimientos *mediatos* para la inteligencia humana: son *científicos*, no de simple inteligencia o pura explicación nominal; son los que los grandes escolásticos llamaron siempre *virtuales* o “per causam”; si bien por ser *realmente* idénticos o de las ciencias superiores de

⁷⁶ “An omnis propositio per se nota sit etiam nobis nota? In hac quaestione explicanda est prima opinio SCOTI et AURFOLI existimantium omnem propositionem per se notam (seu immediatam) esse etiam nobis notam... Caeterum alia opinio longe verior est D. THOMAE, CAJETANI, FERRARIENSIS, CAPREOLI et fere omnium philosophorum constituentium non omnem propositionem per se notam esse etiam nobis notam... Unde colligendum erit, omnem illam propositionem esse per se notam (seu immediatam) secundum naturam cuius cognitio dependet ex sola cognitione terminorum, non quidem *vocum*, ut *inepte voluit* Gregorius, sed *rerum* significantium; quia Aristoteles non instituit de vocibus, sed de *rebus* significatis per eam disputare” (DIDACTUS MASIUS, O. P., *Commentaria in primum librum Aristotelis de demonstratione*, c. 3, qq. 2-4, pp. 280-285).

análisis intelectual o conceptual, el *medio* o *causa* o proposición *menor* de que echamos mano no puede ser físico-conexivo, sino metafísico-inclusivo.

166. COROLARIO PRIMERO.—No se olvide esa distinción fundamental de inmediato o mediato *en sí* o en el orden *real* y en inmediato o mediato *quoad nos* o en el orden *intelectual*. Entre el inmediato y mediato intelectual no hay distinción alguna real, pero sí distinción *virtual* o distinción de *conceptos*. Entre el inmediato y mediato *real* u objetivo hay distinción no sólo de aspectos o conceptos, sino real o de objetividad. Para convertir lo mediato real en inmediato real haría falta añadir nueva *realidad*, aumentar la objetividad primitiva. Para convertir lo mediato intelectual en inmediato intelectual no hace falta para nada modificar la realidad u objetividad del dato primitivo; sino cambiar el *modo* o *medio* del conocimiento, conociendo por un *medio* de simple inteligencia o sin discurso lo *mismo* que antes sólo se conocía por medio de ciencia o discurso.

167. COROLARIO SEGUNDO.—Todo lo dicho respecto a la relación entre el predicado y sujeto en las *proposiciones* aplíquese, sin cambiar un ápice, a la relación entre las *conclusiones* y *principios* en los raciocinios y demostraciones; pues, como enseña Santo Tomás, y es de suyo evidente, la relación de la conclusión al principio en la demostración es exactamente la misma que la del predicado al sujeto en la proposición⁷⁷. Las conclusiones serán, pues, realmente inmediatas o mediatas o intelectualmente inmediatas o mediatas según que entre la conclusión y el principio haya o no haya distinción *real* o distinción *virtual*, lo cual dependerá de que el término *medio* empleado sea real o virtualmente distinto de los extremos. En cambio, si el término medio no es ni real ni virtualmente distinto de los extremos, sino distinto solamente con distinción nominal o de razón raciocinante, entonces no hay raciocinio propio, sino impropio o *quoad formam*, y la conclusión no es verdadera *conclusión*, sino *principio* explicado con otras *palabras*⁷⁸.

⁷⁷ "Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum... Sic igitur patet quod ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo: ex hoc scilicet quod non statim prima apprehensione alicuius primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur: quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis" (D. THOMAS, p. 1, q. 58, a. 4).

⁷⁸ "In eo ratiocinio quod vere et sensu pleno nozum sciendi modum constituit, conclusio in praemisa maiore, non formaliter implicite, sed tantum virtualiter implicite enuntiatur" (PESCH, *Philosophia Lacensis. Institutiones logicae*, t. 2, c. 3, n. 326). "Dicuntur contineri formaliter implicite in explicite revelata, ea quae tum realiter tum formaliter sunt idem cum illo... Virtualiter autem in veritate

Hay, pues, en las *conclusiones* los mismos tres grupos que hemos dicho en las proposiciones: primero, conclusiones *inmediatas*, no sólo realmente, sino también intelectualmente; segundo, conclusiones *mediatas*, no sólo intelectualmente, sino también realmente; tercero, conclusiones realmente o en sí *inmediatas*, pero *mediatas* para nosotros, o sea para la *razón humana*.

Las primeras son de raciocinio *impropio* o de explicación nominal; las segundas son de raciocinio *propio*, pero de *pura conexión físico-distinta*; las terceras son también de raciocinio *propio*, pero de conexión *inclusiva* (24-28).

Las primeras no son propiamente conclusiones, sino principios en forma de conclusión, y pertenecen a la simple inteligencia; las segundas son verdaderas conclusiones, y pertenecen a las contingentes ciencias físicas: las terceras son también *verdaderas* conclusiones, y pertenecen a las verdaderas y necesarias ciencias de orden superior, a las únicas *rigurosamente* verdaderas *ciencias* matemáticas, metafísicas y teológicas (36-41).

168. RESPUESTA A LA CUESTIÓN.—Por lo dicho es ya fácil el responder a la cuestión de si la Iglesia convierte o puede convertir lo revelado mediato en revelado inmediato. Hay que responder negativamente o afirmativamente según se trate de mediato *no inclusivo*, cual es el mediato o virtual del tipo cuarto, introducido por Suárez y Lugo, o del mediato *inclusivo*, cuales son todos los otros cinco tipos de mediato o virtual, y en los cuales hizo siempre Santo Tomás consistir la verdadera y rigurosa virtualidad revelada ó conclusión teológica (102).

Si se trata del mediato *no inclusivo*, en que el predicado de la menor no está objetivamente incluido en la esencia del sujeto, ni por lo tanto la conclusión está objetivamente incluida o implícita en la mayor revelada, es claro que la Iglesia no convierte ni puede convertir tal mediato en inmediato. Tal mediato no es objetivamente revelado, por no estar incluido o implícito en la mayor revelada. Convertir, pues, tal mediato en inmediato, definiéndolo como de fe divina, equivaldría a convertir lo no revelado en revelado y aumentar objetivamente el depósito de la revelación. Eso ni Dios mismo puede hacerlo, a no ser por una nueva revelación. Por eso, para defender la definibilidad de fe divina de tal mediato fué consecuente Suárez en acudir a nuevas revelaciones. Por eso también fueron lógicos los Sal-

explicitè revelata contineri dicitur quod: *vel primo, licet realiter sit idem cum illo, formaliter tamen ab eo distinguitur; vel secundo, nec realiter est idem cum explicitè revelato sed cum eo solum connectitur*" (MAZZELLA, *De virtutibus infusis*, n. 405, ed. 6, Neapoli 1909).

manticenses y Billuart, y lo son todos los tomistas, en negar la definibilidad de fe del mediato o virtual así entendido.

Pero si se trata de lo mediato *inclusivo*, cual son todas las rigurosas conclusiones teológicas, es evidente que la Iglesia puede convertir y convierte tal mediato en inmediato. El mediato inclusivo, como hemos visto, solamente es mediato *quoad nos*, pero es inmediato *quoad se*. “Quaelibet propositio cuius praedicatum *includitur* in *ratione* (la *esencia*) *subiecti*, est *inmediata* quantum est *de se*... Sicut in intellectu ratiocinante comparatur *conclusio* ad *principium*, ita in intellectu componente et dividente comparatur *praedicatum* ad *subiectum*” (D. THOMAS) (159-167). Convertir, pues, tal mediato en inmediato, no quiere decir más que convertir lo revelado *inmediato quoad se* en revelado *inmediato quoad nos*, cosa que todos los teólogos han reconocido siempre que puede hacerlo la Iglesia. Eso es, pues, todo y sólo lo que la Iglesia hace al definir como de fe divina el virtual implícito o conclusiones teológicas inclusivas.

Cuando, pues, todos los tomistas, y aun todos los teólogos anteriores a Molina, afirmaban que la Iglesia puede definir y ha definido como de fe divina no solamente lo inmediatamente revelado, sino también lo revelado mediatamente, cuando afirmaban que no todos nuestros dogmas estaban contenidos inmediatamente en el depósito revelado, sino que algunos solamente lo estaban mediata o virtualmente, decían una gran verdad, porque lo entendían de lo mediato verdaderamente *inclusivo* o de lo virtual verdaderamente *implícito*.

Porque todas estas afirmaciones no quieren decir más sino que no todos los dogmas nos fueron revelados *en sí*, sino que algunos nos lo fueron solamente revelados *en otros*, de los cuales no puede la razón *humana* deducirlos o conocerlos sino mediante raciocinio propio y riguroso, aunque raciocinio de *inclusión*. No significan más sino que no todos los dogmas estaban contenidos según el propio *concepto* bajo el cual se definen, sino según *otro concepto* realmente idéntico, pero virtualmente distinto por el cual se conocen y deducen. No significa más sino que la definición dogmática de la Iglesia suministra a la inteligencia humana no una nueva materia o realidad u objeto no revelados, sino un *nuevo medio* de conocer la materia u objeto primitivamente revelados. Estas verdades o conceptos virtual o mediatamente revelados, pero revelados realmente, no son conocidos antes de la definición dogmática sino por *medio teológico*, que es la *deducción del revelado*; o con otras palabras, la *revelación raciocinada*; o con otras palabras, la *revelación explicada por la razón*. Mientras que esas mismas verdades, después de la definición dogmática, no se conocen ya por

otro medio distinto del de la fe, sino por el mismísimo medio de la fe, que es la *revelación explicada por la Iglesia*. Antes de la definición, esas verdades eran *mediatamente reveladas* o *mediatamente* de fe, porque aunque proceden de las mayores reveladas o de fe, proceden mediante menores o *medios* de razón, y el raciocinio o deducción no es el medio de la fe, sino de la ciencia. Después de la definición se conocen por el medio mismo de la fe, y ese medio no es la revelación *sola*, ni mucho menos la revelación *raciocinada*, sino la revelación *explicada por la Iglesia: Veritas Prima per Ecclesiam manifestata* (156).

Porque antes de la definición se conocían por *otro medio* que el de la fe, eran y se llamaban *mediatas*; porque después de la definición no se conocen ya por otro medio sino por el *mismo medio* de la fe, son y se llaman *inmediatas*. A la vez, porque antes de la definición tenían ya la misma objetividad (*res cognita*) que los principios revelados, pero sólo tenían el medio de conocimiento (*medium cognitionis*) de la teología, eran *materialmente* de fe o materia definible de fe, pero *formalmente* teológicos. Porque después de la definición tienen no sólo la misma objetividad que los principios de fe, sino también el mismo medio de conocimiento, son ya no sólo materia de fe, sino formal e inmediatamente de fe. "*Quilibet cognoscitivus habitus, FORMALITER respicit MEDIUM per quod cognoscitur: MATERIALITER autem id quod per medium COGNOSCITUR*" 79. "*FORMALIS autem ratio obiecti in FIDE est Veritas Prima PER ECCLESIAM MANIFESTATA; sicut FORMALIS ratio SCIENTIAE est MEDIUM DEMONSTRATIONIS*" 80.

169. ORIGEN ESCOTISTA DE LAS POSICIONES EXTREMAS DE VÁZQUEZ Y DE MOLINA.—Permítanos el lector ahora una pequeña digresión para hacer ver cómo en ese tercer grupo de proposiciones *inclusivas* (165) nace la línea divisoria entre Santo Tomás y Escoto respecto a la naturaleza y distinción *específica* entre el *intellectus* y el *ratio* en el orden natural, que son la fe y la teología en el orden revelado. Santo Tomás dice: "Esas proposiciones inclusivas son *inmediatas en sí*, pero *mediatas para nosotros*; son en sí de simple inteligencia, pero para nosotros son de ciencia o raciocinio; y como la *realidad* o cosa en sí es lo *material* en todo hábito, y el *medio* por que nosotros conocemos la realidad es lo *formal*, esas proposiciones son *materialmente* de inteligencia, pero *formalmente* de razón o ciencia" (123).

Escoto, con quien en esto simpatizaron Vázquez y Molina, dice: "*Toda* proposición objetiva (pues no se habla del

79 D. THOMAS, 2-2, q. 9, a. 2.

80 D. THOMAS, qq. disp. *De Charitate*, a. 13. ad 6.

orden puramente *lógico*) o es inmediata en sí y para nosotros, o no lo es ni para nosotros ni en sí; o pertenece material y formalmente al *intellectus*, o pertenece material y formalmente a la razón o ciencia. Respecto a la *realidad* objetiva o a la proposición puramente *lógica* o formal, hay medio; respecto a la *proposición objetiva*, no lo hay. Todas las proposiciones objetivas o son del todo inmediatas o del todo mediatas”⁸¹.

Hasta aquí podía parecer una mera cuestión técnica, una divergencia de nombre entre los dos grandes genios de la Escolástica sobre un punto insignificante de los posteriores analíticos de Aristóteles. En realidad, aunque sería fácil hacer ver la relación que esa divergencia tiene con los más graves problemas de la *filosofía* antigua y moderna, poco importaría todo eso si no tuviese y hubiese tenido una relación estrecha con los problemas y teorías sobre la fe, la teología, el progreso dogmático y la autoridad de la Iglesia.

Como la verdad revelada no se nos comunica mediante proposiciones puramente *lógicas* o simbólicas ni mediante *realidades* divinas inmanentemente experimentadas, como pretende el modernismo, sino mediante *proposiciones conceptual-objetivas*, como enseña el catolicismo, surge de nuevo sobre la naturaleza de esas proposiciones objetivas, conocidas por *revelación divina*, la misma cuestión que había surgido en los posteriores analíticos sobre la naturaleza de

⁸¹ En la cuestión de qué se entiende por *inmediato* o “per se notum” y qué por *mediato* o “non per se notum”, la simpatía de Vázquez y de Molina en favor de Escoto y en contra de Santo Tomás es evidente.

“Postremo Gregorius, Gabriel, Ockam et Basolis non admittunt divisionem propositionis in per se notam et quoad nos... Quod si intelligant de ipsa connexionne et conceptu, horum sententia, in qua etiam Scotus consentit mihi probatur” (VÁZQUEZ, *In 1 Partem*, q. 2. a. 1, ed. c., p. 58). “Quare cum in rebus ipsis secundum se nulla sit propositio, sed solum ut apprehenduntur ab intellectu, aut ut significantur his vel illis vocibus vel scriptis, fit ut proprie loquendo nulla sit dicenda per se nota secundum se, quae non sit etiam nota nobis, ut Scotus recte affirmavit... Quamvis D. Thomas minus proprie locutus sit” (MOLINA, *In 1 Partem* q. 2. a. 1, ed. c., p. 33). Molina, lo mismo que luego Ripalda y Kilber, no supo salir en esta materia de un conceptualismo estrecho, ni elevarse al verdadero *realismo objetivo* de la doctrina tomista, que expone así Juan de Santo Tomás: “Est autem celebris divisio propositionis per se notae, in per se notam secundum se et quoad nos, quam tradit D. Thomas. Illam tamen non admittit Scotus et eius schola communiter; et aliqui recentiores dicunt D. Thomam improprie fuisse locutum... Nihilominus D. Thomas altius considerans propositionem per se notam, non solum locutus est de ipsa secundum formalem rationem propositionis ex parte conceptus vel vocis significantis, sed etiam ex parte fundamenti quod habetur in ipsa re significata: quod enim aliqua propositio sit demonstrabilis per aliquod medium vel careat medio quo demonstretur, et ita sit immediata et per se nota, non oritur ex ipsa significatione terminorum sed ex ipsa connexionne rerum significatarum” (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Phil.*, *Lectura* n. 2.^a, q. 24. a. 4). Fijense en esto aquellos tomistas modernos que, para definir lo que está o no está inmediatamente contenido en los enunciados revelados dicen que no hay que atender a *conexiones* ni a *realidad* sino solamente al significado conceptual de las proposiciones (515).

las proposiciones conocidas por razón natural. Esas proposiciones o conclusiones que en la revelación se encuentran con carácter o por vía de virtualidad *inclusiva*, ¿son *inmediatamente* o *mediatamente* reveladas? ¿Pertencen al *intellectus* o al *ratio*? ¿Son *de fe* o de *teología*? ¿Representan para la inteligencia humana valores *divinos*, o representan solamente valores humanos o, a lo más, *eclesiásticos*?

Un verdadero tomista debe decir: Todas esas proposiciones o conclusiones de virtualidad revelada-inclusiva son inmediatas o de fe *en sí*; pero son mediatas o de teología *para nosotros* mientras no las conozcamos sino por el medio humano del raciocinio. Si no existiese la autoridad *divina* de la Iglesia, si para *explicarlas* o desenvolver su virtualidad inclusiva no hubiese otro medio que el falible raciocinio humano, jamás llegaría esa virtualidad a adquirir para nosotros valores divinos o de fe.

La teoría escotista tiene que decir y dice: Tales proposiciones o son *inmediatamente* reveladas en sí y para nosotros, o no lo son ni para nosotros ni en sí. O son *de fe* en sí y para nosotros (Escoto y Vázquez), o no lo son ni para nosotros ni en sí (Molina). O son de fe en sí y para el teólogo, sin necesidad de que intervenga la definición de la Iglesia (Vázquez), o no lo son ni para el teólogo ni en sí, aunque las defina la Iglesia (Molina).

La razón o menor teológica, dice Vázquez, vale para el teólogo *en esta materia* lo que para el fiel vale la autoridad de la Iglesia: si son inmediatas o de fe para el fiel después que la Iglesia las define, inmediatas o de fe tienen que ser para el teólogo cuando su razón con evidencia las deduce.

La autoridad de la Iglesia, dice Molina, no vale más para el fiel en esta materia que lo que vale la autoridad del teólogo. Si no son inmediatas o de fe, aunque las deduzca con evidencia el teólogo, tampoco lo son aunque las defina la Iglesia.

Los tomistas tienen que decir y dicen: esas proposiciones y conclusiones son de revelación *inmediata en sí*, pero de revelación *mediata* para la *razón humana*, para el simple fiel lo mismo que para el teólogo; pero *en esta materia*, en esta *explicación* de la virtualidad implícitamente revelada, en este desenvolvimiento de lo *incluido* en el depósito, la autoridad de la Iglesia es esencialmente distinta e infinitamente superior a la autoridad o raciocinio privado del teólogo. La primera es autoridad *divina*, la segunda es autoridad *humana*. La explicación de la virtualidad implícita de esas proposiciones reveladas, hecha por la razón del teólogo, es *explicación humana* de la *divina revelación*, y, por lo tanto, explicación subjetivamente falible, explicación *teológica*. La explicación hecha por la asistencia divina del

Espíritu Santo a la Iglesia es *explicación divina* de la *revelación divina*; pertenece, por lo tanto, inmediatamente a la *fe divina*; es desarrollo verdadero, pero desarrollo divino o *dogmático*.

Estas tres teorías de Santo Tomás, de Vázquez y de Molina son, como dijimos, las tres únicas que ha habido y que caben sobre la definibilidad de fe de la virtualidad inclusiva (87), y las dos últimas tienen, a juicio nuestro, el origen escotista que acabamos de indicar y que se halla en las dos diferentes teorías que existen sobre la naturaleza y distinción entre lo inmediato y lo mediato. Por no haber distinguido bien estas teorías, muchos autores posteriores al siglo XVI se han enredado en la cuestión de si la Iglesia convierte la revelación mediata en inmediata, sin fijarse en que la revelación mediata, si es *inclusiva*, es ya inmediata “quoad se”, y la Iglesia no hace sino explicarla y proponerla, con lo cual es ya inmediata “quoad nos”.

ORIGEN ESCOTISTA DEL “FORMAL CONFUSO”, DE SUÁREZ.—El origen del “formal confuso” o “virtual impropio”, de Suárez (73), está también en la doctrina escotista. Para Escoto, el raciocinio de identidad real es un raciocinio “impropio” o, como lo llama Escoto, una “petición de principio”, puesto que en ese raciocinio no entran tres términos, sino dos. El Ferrariense, defendiendo la doctrina de Santo Tomás, le contesta con razón que, *materialmente* hablando, no entran sino dos términos; pero *formalmente* hablando entran tres, y, por lo tanto, el raciocinio es propio. Oigamos la objeción de Escoto y la respuesta del Ferrariense:

“Confirmatur: quia si talis esset *per se nota*, in demonstratione, in qua per definitionem subiecti propositio demonstratur, ultra impossibilitatem, videlicet quia demonstraretur quod esset indemonstrabile, esset *petitio principii*: quia demonstraretur *idem per idem*, et aequé notum per aequé notum.

Ad confirmationem (Scoti) dicitur quod si *formaliter* sumantur omnia, non est ibi *petitio principii*; quia *eadem res distincte concepta formaliter distinguitur a seipsa confuse concepta*. Si autem *materialiter* sumantur sic est petitio principii, et sunt tantum ibi duo termini: quia medium et subiectum conclusionis *materialiter sunt idem*”⁸². El defecto de Escoto, como más tarde el de Vázquez, Suárez y Lugo, fué el tratar de estas cuestiones *materialmente*, cuando lo que distingue específicamente entre los hábitos de la fe y de la teología o de la simple inteligencia y la razón, no es lo material, sino lo formal (123).

La conclusión conocida o la “res cognita”—permítasenos

⁸² FERRARIENSE, *In contra acates*, l. 1, c. 11, nn. 4-6; ed. Leonina t. 13, pp. 26-27.

la repetición—es *materialmente* la misma después que antes de la definición de la Iglesia; pero el medio de conocimiento o el “medium cognitionis” es *formalmente* distinto. Antes de la definición de la Iglesia, el “medium cognitionis” era “la revelación explicada por la razón humana del teólogo”. Después de la definición, es “la revelación explicada por la *autoridad divina de la Iglesia*”. “*Formalis autem ratio in fide est veritas prima per Ecclesiam manifestata: sicut formalis ratio scientiae est medium demonstrationis*”⁸³.

SECCION V

DOS FUNCIONES DEL MAGISTERIO DOGMÁTICO DE LA IGLESIA

170. LA CONSERVACIÓN Y LA EXPLICACIÓN DEL DEPÓSITO.—El magisterio *dogmático* de la Iglesia tiene sobre el depósito revelado dos funciones que ha señalado muy distintamente el Concilio Vaticano, y que antes había expuesto con admirable claridad y belleza el gran expositor del progreso dogmático, Vicente Lirinense. Estas dos funciones son: primera, *conservar* el depósito revelado; segunda, *explicarlo*; “*sancte CUSTODIRE et fideliter EXPONERE*”⁸⁴. “*Si qua sunt antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat: si qua iam firmata et definita, custodiat*”⁸⁵.

De ahí nacen los dos caracteres fundamentales del dogma católico: *inmutabilidad* y *progreso*. No sólo inmutabilidad en cuanto al dogma y progreso en cuanto a la disciplina, como vulgarmente se dice, sino inmutabilidad en cuanto al dogma y progreso en cuanto a ese mismo dogma, pues en cuanto a la disciplina, no sólo cabe progreso, sino también transformismo verdadero, añadiendo, quitando, cambiando, reformando, aboliendo cuanto convenga en puntos puramente disciplinares.

Esas dos funciones de *conservación* y *explicación* en cuanto al dogma mismo, son correlativas, pero distintas, y conviene fijar bien en ellas la atención⁸⁶.

Todo ser viviente o progresivo conservándose se desarro-

⁸³ D. THOMAS, l. c.

⁸⁴ CONCIL. VATICANO, l. c.

⁸⁵ LIRINENSE, *Commonitorium*, c. 23.

⁸⁶ Las frases “*declarar la fe*”, “*exponer la fe*”, “*explicar la fe*”, son empleadas como sinónimas por Santo Tomás y por los Concilios. “*Symbolum Patrum est declarativum symboli Apostolorum*” (D. THOMAE, 2-2, q. 1, a. 9, ad 6). “*Non enim symbolum sequens abolit precedens. sed potius illud exponit*” (l. c. ad 4). “*In uno (symbolo) plenius explicantur quae in alio continentur implicite*” (l. c. ad 2). “*Fideliter custodienda et infallibiliter declaranda*” (Conc. Vaticanum, D. B., n. 1800). “*Sancte custodirent et fideliter exponerent*” (Conc. Vaticanum, D., n. 1836). “*Definimus insuper explicationem verborum illorum “Filioque”... licite ac rationabiliter Symbolo fuisse appositam*” (Conc. Florentinum, D., n. 691). Hemos visto ya (134), y lo veremos una vez más (506), que la palabra “*explicar*” significa “*desarrollar la virtualidad implícita*”.

lla, y desarrollándose se conserva. Sin conservación de algo fijo e idéntico no habría sólo progreso, sino evolución transformista; sin el desarrollo o adquisición de algo *nuevo*, dentro de lo mismo conservado (pues si viniese de fuera sería *adición* y no puro desarrollo), no habría progreso real, sino nominal.

Como en la revelación, según Santo Tomás, hay *dos* elementos distintos, el *objeto* revelado y su *explicación* (139), Dios y los Apóstoles, al entregar a la Iglesia el depósito revelado de la Escritura y Tradición, le entregaron dos cosas: primera, un conjunto de verdades o proposiciones divinamente reveladas; segunda, una cantidad o grado de explicación o *sentido explícito* de esas proposiciones. Recibió, pues, la Iglesia primitiva de boca de los Apóstoles *objeto* revelado y *explicación divina* de ese objeto. Este es el *dato* primitivo, éste es el *punto de partida* del progreso dogmático (55).

Para que no haya transformismo es preciso que ese objeto revelado y esa explicación divina se conserven substancialmente *inmutables*; pero para que haya *progreso* verdadero, y no puramente verbal, es preciso que ese punto de partida se *desarrolle*, esto es, que adquiera algo *nuevo*.

Habiendo en el punto de partida dos cosas, objeto revelado y explicación divina de ese objeto, la novedad no puede venir sino por dos capítulos: por aumento de *nuevos objetos* revelados o por aumento de *nueva explicación* divina del objeto ya revelado. Lo primero no lo admite la doctrina católica desde la muerte de los Apóstoles; para que haya, pues, verdadero *progreso*, y no sólo *conservación* del depósito revelado, hace falta admitir *nueva explicación* o *mayor explicación* divina de la verdad revelada. Ese es el fin de la autoridad dogmática de la Iglesia; ésa es la segunda de las dos funciones de la Iglesia sobre el dato primitivo; eso es lo que la Iglesia hace al desenvolver y definir la virtualidad intelectual *inclusiva* del depósito revelado.

171. REDEFINICIONES Y DEFINICIONES DOGMÁTICAS.—No deben, pues, concebirse las definiciones de fe o autoridad dogmática de la Iglesia como *repitiendo* solamente la explicación *ya dada* por los Apóstoles y ya poseída por la Iglesia primitiva. Eso lo hace, sin duda alguna, muchas veces la Iglesia; pero eso no es propiamente *definición*, sino más bien *redefinición*; eso no pertenece propiamente a la segunda función de *explicar*, sino más bien a la primera función de *conservar*, repitiéndola y proclamándola solemnemente, *la explicación ya dada* por los Apóstoles mismos a la Iglesia primitiva. Sino que deben concebirse *además* como dando, por autoridad o asistencia *divina*, una *nueva explicación* o una *mayor*

explicación sobre la explicación que los Apóstoles dieron a la Iglesia, resultando, por lo tanto, algo *nuevo*; no *nuevo objeto* revelado, ni *nueva revelación* del mismo objeto, pero sí *nueva explicación divina* del mismísimo objeto o depósito por Dios revelado a los Apóstoles y por éstos confiado a la *custodia* y *explicación* de la autoridad divina de la Iglesia.

Es verdad, y ya lo hemos indicado en otra parte (57), que la Iglesia no puede dar una explicación dogmática mayor que la que los Apóstoles recibieron de Dios, pero también es verdad que puede tener—y de hecho tiene—una explicación dogmática mayor que la que los Apóstoles han dado a la Iglesia primitiva.

172. MAYOR EXPLICACIÓN QUE LA IGLESIA PRIMITIVA.—La Iglesia primitiva estaba, pues, en posesión de dos cosas: primera, de un número *determinado* de artículos revelados; segunda, de un grado *determinado* de explicación divina de esos artículos.

Las futuras generaciones cristianas se han hallado, se hallan y se hallarán hasta el fin de los siglos en posesión de algo *nuevo*, de un tercer elemento que adquieren en virtud de la autoridad dogmática de la Iglesia. Se hallan o nos hallamos en posesión, no de dos, sino de *tres* cosas: primera, los *mismos* artículos revelados; segunda, la *misma* explicación dada de esos artículos por los Apóstoles. Todo esto lo ha conservado y conservará inmutado e inmutable la Iglesia, y a esas dos cosas corresponde la primera función de *conservar* el depósito. Pero además de eso tenemos una *tercera cosa*, y es una *explicación nueva*, que en nada contraría a la anterior ni viene de fuera, sino que se saca o *deduce* de *dentro*, y *aumenta* o desarrolla, sin cambiarla, la explicación por los Apóstoles dada.

Esta tercera cosa es la que corresponde a la segunda función de *explicar* el depósito, de que hablan el Lirinense y el Concilio Vaticano. Esa *nueva* explicación dogmática pasa inmediatamente a la primera función de ser *conservada* inmutablemente como parte o desarrollo integrante y divino del depósito, para salir de ahí nuevas explicaciones y nuevas conservaciones de lo explicado, que es en lo que consiste el verdadero progreso viviente, continuo, perenne, *homogéneo* de la doctrina católica.

De ese progreso o desarrollo dogmático, la *razón humana*, con todas sus manifestaciones variadas de trabajos teológicos, exegéticos, críticos, históricos, etc., etc., no es sino *instrumento humano* y falible; la Iglesia, con su magisterio ordinario o solemne, no es tampoco sino instrumento, aunque instrumento *divinamente asistido* e infalible, y el Espíritu Santo, que asiste y dirige perpetuamente a la Iglesia en

la doble función progresiva de conservar y explicar lo revelado, es el autor o *causa principal*.

173. CRECIMIENTO EN EL DOGMA MISMO POR VÍA DE EXPLICACIÓN. Con esto se ve claramente dónde está el flaco de aquella objeción vulgar que muchos principiantes suelen poner contra la evolución del dogma. Arguyen así: "El objeto formal del dogma o de la fe divina es la revelación divina; es así que después de los Apóstoles ya no cabe nueva revelación divina; luego ya no caben nuevos dogmas o crecimiento dogmático".

Si esos novicios teólogos se fijasen más en los dos elementos que entran en el objeto de la fe y en las dos funciones que tiene la Iglesia, argüirían de esta otra manera: El objeto formal del dogma o de la fe divina no es solamente la divina revelación, sino también la explicación divina de lo ya revelado; es así que puede crecer y crece con la definición de la Iglesia la explicación divina de lo ya revelado, luego puede crecer y crece el dogma.

¿PUEDE DECIRSE QUE LA IGLESIA PRIMITIVA IGNORÓ ALGUNOS DE NUESTROS DOGMAS ACTUALES?—Lo que no se conoce sino *implícitamente* puede decirse en alguna manera que *no se conoce* o que *se ignora*. "Dicendum quod sicut implicate creditur, implicate cognoscitur. Dicitur autem ignorari quod nescitur *explicite*"⁸⁷. "*Explicite* credere nihil aliud est quam credere *in seipso*, ita ut illud sit proximum obiectum in quod cadit assensus fidei: credere autem *implicite* est credere *in alio tantum*, quia quod sic creditur, *revera non cognoscitur*, neque intellectus format *proprium conceptum* propositionis quae implicate tantum credi dicitur, sed *alterius* in qua illa continetur"⁸⁸.

No hay, pues, inconveniente en decir que la Iglesia primitiva, descartando a los Apóstoles, *ignoraba* ciertos de nuestros dogmas actuales, con tal que con eso no quiera decirse sino que no los conocía *explícitamente*, aunque conocía explícitamente otros en los cuales estaban tales dogmas implícitamente contenidos.

Cuando, pues, los Concilios o los Papas usan las frases de "perpetuus Ecclesiae sensus", de "persuasum semper fuit in Ecclesia Dei", de "ab ipso Ecclesiae initio" y otras semejantes, no es absolutamente necesario en todos los casos entender por esas frases que la Iglesia conoció o creyó siempre *explícitamente* tal verdad, sino que en algunos casos basta que la conociera y creyera *implícitamente* en otras verdades que explícitamente ya conocía y creía, y en las cuales aquélla estaba implícitamente contenida. Hablando

⁸⁷ D. THOMAS, 3 *Sent.*, d. 25, expositio textus, in fine.

⁸⁸ SÁNCHEZ, *De Fide*, d. 2. s. 4, n. 2.

de las Ordenes menores se expresa así Pesch: "Quod Concilium Tridentinum ait: "*Ab ipso Ecclesiae initio sequentium Ordinum nomina atque ministeria... in usu fuisse cognoscuntur*", *ad tempus Cornelii Papae refertur*: nam certum est Patres Concilii de prioribus temporibus nihil tale comperit habuisse"⁸⁹. La Iglesia, para enseñar y definir, no necesita apoyarse siempre en lo explícito, sino que puede también apoyarse en lo implícito de la Escritura o Tradición.

Pero aunque se pueda decir que algunos dogmas no fueron creídos o conocidos explícitamente en los primeros siglos, sería *falso* el decir que tales dogmas no vienen ni de la Sagrada Escritura ni de la Tradición divina, pues entonces no podrían ser dogmas; como sería *imprudéntísimo* el afirmar sin explicación que fueron *desconocidos*, pues esa palabra, dicha sin explicación, suele o puede significar que fueron negados o rechazados por todos. Por eso fué justamente censurado por Pío X el artículo *Pensées sur la question de l'Union des Eglises*, publicado en el periódico "Roma e l'Orient". Oigamos las palabras del Papa: "Nimirum ibi non minus temere quam *falso* huic opinioni fit aditus, dogma de processione Spiritus Sancti a Filio nequaquam ex ipsis verbis Evangelii profuere aut antiquorum Patrum fide comprobari: pariter *imprudéntissime* in dubium revocatur utrum sacra de Purgatorio ac de Immaculata Conceptione B. Virginis dogmata a sanctis viris priorum saeculorum *agnita fuerint*"⁹⁰. Todos los dogmas, sin excepción, fueron conocidos *explícitamente* por los Apóstoles; y todos se hallan, al menos *implícitamente*, en los enunciados apostólicos que conocía y creía explícitamente la Iglesia primitiva.

SECCION VI

LA AUTORIDAD DOGMÁTICA DE LA IGLESIA COMPARADA CON LA AUTORIDAD DIVINA Y LA APOSTÓLICA

174. TRES FACTORES QUE ENTRAN EN NUESTRA FE.—En el acto de nuestra fe divina en verdades del depósito revelado intervienen, aunque bajo diversos aspectos, tres factores: Dios, los Apóstoles y la Iglesia. Creemos del depósito revelado o revelación pública todo y sólo lo revelado por Dios a los Apóstoles, todo y sólo lo entregado por los Apóstoles a la Iglesia, todo y sólo lo que la Iglesia, por magisterio ordinario o solemne, nos enseña. Para apreciar con exactitud la distinta manera con que en esa fe o revelación entran la autoridad de Dios, la de los Apóstoles y la de la Iglesia, hay que

⁸⁹ Praelectiones dogmaticae, *De Sacramento Ordinis*, t. 7, n. 590, ed. tertia, (Friburgi Brisgoviae 1909).

⁹⁰ Epistola *Ex qua* de Pío X a los obispos de Oriente: "Acta Apostolicae Sedis" (1911), p. 117.

recordar dos distinciones tan elementales como importantes. Primera, que en la revelación divina entran dos elementos: *a)* el *objeto* revelado por Dios a los Apóstoles y por éstos entregado a la Iglesia, y *b)* la proposición y *explicación* que de ese objeto nos hace luego la Iglesia a nosotros. Segunda, que una cosa es ser mero *órgano* o instrumento, y otra muy distinta el ser *fuerza* originaria o causa principal.

Dios entra en la revelación o en nuestra fe como *fuerza* originaria o causa principal, no sólo de todo *objeto* revelado, sino también de todo sentido o *explicación* divinos de ese objeto. Ninguna verdad puede ser objeto de verdadera fe divina si no ha sido real y verdaderamente revelada por Dios. Ningún sentido o explicación, aun de verdades realmente reveladas, puede ser objeto de fe divina si Dios, al revelar tales verdades, no intentó realmente decir o significar tal sentido o explicación.

Ni los Apóstoles ni criatura alguna pueden ser *fuerza* originaria o causa principal de verdad alguna divina o revelada, ni de explicación divina de esa verdad. Toda verdad o toda explicación de verdad que se *originase* en los Apóstoles y no en Dios, sería verdad *humana* y explicación humana, incapaz de merecer fe *divina*. Pero aunque los Apóstoles no hayan sido fuentes, ni de objeto revelado ni de explicación divina de ese objeto, han sido, en cambio, *órganos* o instrumentos divinos de ambas cosas; esto es, no sólo de mera *explicación* de lo ya revelado, sino también de nuevos *objetos* revelados o *nuevas revelaciones*. Mediante los Apóstoles recibió el mundo, no sólo explicación de lo ya revelado (como recibimos ahora por la Iglesia), sino también nuevas verdades reveladas o nuevas revelaciones²¹.

²¹ El Concilio Tridentino, siguiendo la lengua de los Santos Padres, llama a los *Apóstoles*, como es sabido, *fuerza* de toda la verdad revelada: "tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinæ" (Concil. Trident., ses. 4; DENZINGER, 783). Pero es evidente que entiende por *fuerza*, no la *fuerza originaria* o principal, sino la *fuerza derivada*, que es lo que llamamos *canal* u *órgano* o *instrumento* de Dios. Por eso los teólogos dividen las verdades o tradiciones *apostólicas* en dos clases esencialmente distintas: en tradiciones *divinas* *apostólicas* y meramente *apostólicas*. Las primeras son *divinas*; las segundas, *humanas*. De las primeras, los Apóstoles sólo fueron *órganos*, pues las recibieron de Jesucristo o del Espíritu Santo, como allí mismo enseña el Tridentino; de las segundas fueron *autores* o fuentes. Por eso las primeras son de fe *divina* e *inmutables*, no pudiendo hacer la Iglesia sino *conservarlas* y *explicarlas*; las segundas son de fe *humana*, pudiendo la Iglesia cambiarlas y abolirlas. De las primeras es, pues, de las que se habla cuando se dice que ni los Apóstoles, ni la Iglesia, ni criatura alguna pueden ser *fuerza*, sino sólo *órgano* de ellas (CAXO, *De locis theol.*, 1. 3. c. 5; DE GROOR, *Summa Apologetica*, q. 19, a. 1, ed. 3, Ratisbonæ 1906). Al hablar de la revelación del Antiguo Testamento, usamos casi siempre la frase disyuntiva de "nuevos objetos" o "nuevas revelaciones" porque en realidad, como veremos luego, lo que se llama progreso de *nuevos objetos* en el Antiguo Testamento, sólo fué progreso de *nuevas revelaciones*.

La Iglesia conviene con los Apóstoles en no poder ser *fente* originaria ni de nuevos objetos o revelaciones ni de nueva explicación. Se diferencia a la vez de los Apóstoles en no poder ser *órgano* o instrumento de nuevos objetos o *revelaciones*; pero conviene con los Apóstoles en ser *órgano* de nueva *explicación* de la verdad ya revelada. Mediante el magisterio dogmático de la Iglesia recibimos, no nuevos objetos o revelaciones, pero sí nueva *explicación* (y no sólo *conservación*) de la verdad ya revelada.

En resumen: Dios es *fente* principal de nuevos *objetos* y nuevas *explicaciones*; los Apóstoles son *órgano* tanto de nuevos *objetos* como de nuevas *explicaciones*; la Iglesia es *órgano* de nuevas *explicaciones*. Como se ve, eso de *nuevas explicaciones* conviene a Dios, a los Apóstoles y a la Iglesia.

175. COMPARACIÓN EN CUANTO A NUEVAS REVELACIONES.—Cuando se trata, por lo tanto, de comparar la autoridad de la Iglesia con la de Dios o con la de los Apóstoles, la comparación puede establecerse, o respecto a nuevos objetos o revelaciones, o respecto a nuevas explicaciones de la verdad ya revelada.

Si se trata de establecer la comparación respecto a nuevos objetos o nuevas revelaciones, la autoridad de la Iglesia es evidentemente inferior a la de los Apóstoles y a la de Dios. Mientras Dios nos reveló verdades nuevas, mientras los Apóstoles nos revelaron o enseñaron verdades nuevas, la Iglesia no nos puede enseñar nuevas verdades u objetos, sino que su magisterio dogmático se limita a las verdades ya reveladas. Pero si la comparación se establece, no respecto a nuevos objetos o revelaciones, sino a nuevas *explicaciones* de la verdad ya revelada, puede y debe decirse que la autoridad de la Iglesia es en eso *la misma* que la de los Apóstoles y la de Dios: autoridad *divina*.

Para hacerlo palpable pongamos un ejemplo. Trasládemonos a fines del siglo primero de la Iglesia, en que, muertos ya los demás Apóstoles, vive todavía en Efeso el discípulo amado de Jesús, mientras en Roma es Cabeza de la Iglesia universal un sucesor de San Pedro: San Clemente, por ejemplo. En la Iglesia existen en ese momento tres *medios* de llegar a la verdad *divina*: Dios (que puede, si gusta, intervenir extraordinariamente y revelar o explicar por sí mismo lo revelado), el Apóstol San Juan y el Papa San Cle-

nes sobre lo ya implícitamente incluido en el mismo y único objeto de toda la revelación pública sobrenatural, esto es en los dos principios generalísimos de la fe, los cuales son el punto de partida de todo el progreso dogmático del Antiguo Testamento, como los enunciados apostólicos lo son en el Nuevo Testamento. Siempre, pues, que usemos la frase de *nuevos objetos*, entendemos *nuevas revelaciones* (313).

mente. La autoridad divina, la apostólica y la de la Iglesia. Comparémoslas.

Dios no tiene, como es claro, limitada su autoridad reveladora a las revelaciones que ya hizo a los Apóstoles, y puede, a fines del siglo primero, como pudo el día de Pentecostés, revelar nuevas verdades; y si lo hubiese hecho entonces, como si lo hiciese ahora, la autoridad de Dios es siempre divina y la fe que merece es divina.

El Apóstol San Juan, a su vez, tampoco tiene limitada su autoridad a las verdades ya enseñadas por los otros Apóstoles, pues la revelación de nuevas verdades, o al menos su promulgación o enseñanza por los Apóstoles a la Iglesia, no se cerró hasta la muerte del último Apóstol, y esas verdades nuevas que enseñase el Apóstol como reveladas serían de fe divina y merecerían fe divina⁹². En cambio, el Papa San Clemente tiene su autoridad dogmática limitada a las verdades enseñadas por los Apóstoles, sin que pueda enseñar dogmáticamente verdad alguna no enseñada aún por los Apóstoles o no contenida realmente en el depósito revelado; y si suponemos que la hubiese enseñado, tal verdad o doctrina no sería divina, sino tradición eclesiástica, ni podría merecer fe divina. En cuanto a nuevas revelaciones, la autoridad de la Iglesia es, pues, menor que la autoridad de los Apóstoles y la de Dios.

176. COMPARACIÓN EN CUANTO A NUEVAS EXPLICACIONES.—Pero supongamos que no se tratase de objeto nuevo o de nuevas revelaciones, sino simplemente de *explicar* el sentido implícito de la verdad ya revelada de un texto fecundo. por ejemplo, de la Sagrada Escritura. Supongamos que interviene Dios de una manera extraordinaria y explica por sí mismo a la Iglesia, o a un fiel, dicho texto; que, por otra parte, interviene también San Juan, y usando de su carisma apostólico *explica* a otro fiel, o fieles, ese mismo texto; y supongamos, en fin, que el Papa San Clemente da, a su vez, a la Iglesia universal una *explicación* o definición dogmática del mismo texto. Tendríamos entonces a Dios, al Apóstol y al Pontífice dando, a la vez, no nuevo *objeto* revelado, sino una *explicación* auténtica de la antigua revelación. ¿Cuál de esas tres

⁹² Para lo que aquí tratamos, es cuestión accidental la disputa existente entre los teólogos sobre la naturaleza de la fe que debe darse a las revelaciones *privadas*.

Hemos dicho "la revelación de nuevas verdades o al menos su promulgación o enseñanza por los Apóstoles", para prescindir de la cuestión sobre si la revelación se cerró el mismo día de Pentecostés, como quieren unos, o continuó hasta la muerte de los Apóstoles, como pretenden otros (BÁÑEZ, 2-2, q. 1, a. 7; LUGO, *De Fide*, d. 3, s. 5, n. 67; FRANZELIN, *De traditione divina*, ed. 2, p. 272). Todos convienen en que, por lo menos, las verdades reveladas no las promulgaron los Apóstoles todas de un golpe, sino que su promulgación duró o pudo durar hasta la muerte del último Apóstol; y esto basta para nuestro objeto.

autoridades o *explicaciones* sería de mayor autoridad? Las tres serían de *autoridad idéntica*; las tres serían explicación *divinamente auténtica* de la verdad divina; las tres serían de *autoridad divina*; las tres serían de *fe divina*.

La autoridad, pues, de la Iglesia es inferior a la autoridad de Dios y de los Apóstoles respecto a nuevas revelaciones; pero respecto a *explicaciones* de todo el *contenido real* del depósito ya revelado, es la misma autoridad divina, es una prolongación auténtica y permanente del magisterio de Jesucristo y de los Apóstoles.

Los Apóstoles reunieron en sus personas el triple carisma *divino* de *profetas*, *hagiógrafos* (éste algunos de ellos, al menos) y *Apóstoles*⁹³. El carisma profético de la *revelación* pública ha cesado en la Iglesia; el carisma hagiográfico de la *inspiración* ha cesado también; pero el carisma apostólico de la *asistencia* divina para conservar y *explicar* o desarrollar todo el sentido verdaderamente inclusivo o implícito en el depósito revelado, continúa y continuará en la Iglesia hasta la consumación de los siglos.

SECCION VII

SI LA EVOLUCIÓN DOGMÁTICA DESPUÉS DE LOS APÓSTOLES ES OBJETIVA O SUBJETIVA

177. CONSUMACIÓN Y CIERRE DE LA REVELACIÓN CATÓLICA.—Todos los teólogos católicos, tanto antiguos como modernos, están conformes en que el depósito de la revelación católica o pública quedó completo y cerrado con la muerte del último de los Apóstoles. La doctrina contraria ha sido ya condenada por la Iglesia en la siguiente proposición: "Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa"⁹⁴. Es la vigésima primera entre las sesenta y cinco proposiciones modernistas condenadas por la Congregación del Santo Oficio en el célebre decreto *Lamentabili*, llamado comúnmente el "Syllabus antimodernista" de Pío X. Santo Tomás ya había formulado esta doctrina tradicional de la Iglesia al decir: "Inninitur enim *fides nostra* (la fe católica o universal) *revelationi apostolis* et prophetis factae, qui

⁹³ Sobre la cuestión que ha surgido modernamente de si el apostolado lleva consigo no sólo *asistencia*, sino también *inspiración* permanente para siempre que los Apóstoles exponían o explicaban la verdad ya revelada, puede ver el que guste a UBALDI (intv. *In S. Scripturam* (Romae 1878), vol. 2 p. 78), que sostiene la inspiración permanente, y a CRETS, que refuta detalladamente sus razones (*De divina Bibliorum inspiratione*, n. 20 s.), y más extensamente a PESCH (*De Inspiratione S. Scripturarum* [Friburgi Brisgoviae 1906], n. 625 ss.), que se ocupa de todos los argumentos con que SCHANZ defiende algo modificada la opinión de Ubaldi. Para nuestro objeto basta que todos los Apóstoles tuviesen, por lo menos, *asistencia divina*, y en esto convienen todos.

⁹⁴ DENZINGER, n. 2.021.

canonicos libros scripserunt: non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta" 95.

178. PROGRESO SUBJETIVO O DE CONOCIMIENTO.—Es, pues, indudable que no cabe ya en el dogma progreso alguno objetivo-real o de nuevas revelaciones, sino progreso subjetivo o de mayor conocimiento de lo ya revelado por Dios a los Apóstoles y por éstos entregado a la Iglesia en el doble depósito de la Sagrada Escritura y tradición divina. Pero esas dos frases de "progreso *subjetivo*" y "progreso de *conocimiento*" admiten varios sentidos, y ciertos teólogos no les dan todo el sentido y alcance que les dió Santo Tomás y la teología tradicional. Para entenderlo bien no hay más que fijarse en que en todo *progreso* verdadero deben entrar dos elementos: un término *a quo*, o un punto de partida del progreso, y que hoy suele llamarse *dato primitivo*, y un término *ad quem*. El término *a quo* debe ser algo substancialmente permanente e idéntico, pues de lo contrario no habría sólo progreso, sino también *cambio* o evolución transformista. (18-19); el término *ad quem* debe ser algo verdaderamente *nuevo* o *distinto* del término *a quo*, pues sin ello no habría progreso verdadero, sino nominal (22-26).

Para apreciar, pues, la naturaleza y extensión del progreso hecho en un momento dado no hay más que fijarse bien en la *distinción* que hay entre el término *a quo*, de donde se partió, y el término *ad quem*, adonde se ha llegado: entre lo *nuevo* o adquirido y lo *primitivo* o permanente. Y tratándose del *progreso dogmático*, en la *distinción* que hay entre el conjunto de dogmas que cree y enseña la Iglesia de hoy y el conjunto de dogmas tal como los creyó y enseñó la Iglesia primitiva. Si no hay distinción de ningún género, no ha habido progreso de ningún género; según la distinción que haya, será la clase de progreso hecho.

Hay dos clases de distinción: distinción *real* u objetiva y distinción *de razón o subjetiva* 96. Todos los teólogos convienen en que entre los dogmas de hoy y los de la primitiva

⁹⁵ *Summ. Theol.*, p. 1, q. 1, a. 8).

⁹⁶ "Varias fuisse sententias peritissimorum Doctorum circa distinctionum numerum, nemini obscurum esse debet. Nam aliqui octo esse distinctionum genera docuerunt... Alii vero Doctores, qui Nominales appellari solent, tria tantum distinctionum genera esse adstruunt...

"Sententia tamen, D. Thomae semper et ubique locorum suae doctrinae fuit, duo tantum esse distinctionis genera, *realis*, scilicet et *rationalis*: quia ex Aristotele et aliis Peripateticis non cognovit nisi *duplex ens*, nempe reale et rationalis, ut ipse Aristoteles professus est 5 *Metaphys.*, textu 13, et 6 *Metaphys.*, textu 8. dum ens sufficientissime partitus est per *ens in anima*, quod est *ens rationalis*, et per *ens extra animam*, quod est *ens reale*" (AQUARIUS, O. P., *Formalitates iuxta doctrinam Angelici Doctoris* [Neapoli 1065], c. 1, p. 2). Esta doctrina es muy importante para determinar si el progreso de distinción virtual es formalmente *objetivo* (extra animam) o *subjetivo* (in anima).

Iglesia no puede haber distinción real u objetiva, sino de razón o subjetiva. Todos nuestros dogmas actuales y cuantos en lo futuro defina la Iglesia, tuvieron que estar, y están, *real u objetivamente* contenidos desde el principio en el depósito revelado. La *distinción* o no continencia no puede ser sino de razón, o de conocimiento, o *subjetiva*. Así lo enseña la Iglesia y la teología tradicional, y ésta es la base firme contra el modernismo.

Pero ahora viene lo importante y lo que jamás debe perder de vista el teólogo si no quiere, por miedo al modernismo, caer en el extremo opuesto, restringiendo con exceso el progreso dogmático y cerrándose la puerta para entender y explicar los hechos indubitables que se presentan en la historia de los dogmas, y que tan plenamente se explican en la profunda y amplia teoría de Santo Tomás.

179. DOS GÉNEROS O GRADOS DE DISTINCIÓN SUBJETIVA.—En efecto, la distinción de razón, o subjetiva, es, a su vez, doble, a saber: distinción de *pura razón* (*rationis ratiocinantis*) y distinción *virtual* (*rationis ratiocinatae*). Ambas son distinciones de razón, no reales; ambas son distinciones subjetivas (23) ⁹⁷.

Pero la primera es distinción de pura razón, distinción fundada en el sujeto y no en el objeto, y por eso se llama *puramente subjetiva*. La segunda no es de pura razón, pues se funda en la fecundidad de aspectos del *objeto* mismo, y por eso se llama, y verdaderamente es, distinción *subjetivo-objetiva*. Esta distinción virtual o subjetivo-objetiva es la que, como tantas veces hemos repetido, existe entre las conclusiones y principios de las ciencias matemáticas, metafísicas y teológicas; mientras que entre las conclusiones y principios de las ciencias físicas, la distinción no es solamente virtual o subjetivo-objetiva, sino real o puramente objetiva (40),

A esas tres clases de distinción corresponderán tres grados de progreso: *a)* progreso de distinción real, o *puramente objetivo*; *b)* progreso de distinción virtual, o *subjetivo-objetivo*; *c)* progreso de distinción nominal, o *puramente subjetivo* (26).

180. EL PROGRESO DOGMÁTICO DESPUÉS DE LOS APÓSTOLES ES PROGRESO SUBJETIVO-OBJETIVO.—Con esto ya es fácil responder

⁹⁷ "Alterum vero membrum distinctionis, quod dicebatur *distinctio rationis*, est duplex, ut docet ipse S. Thomas... Aliqua est *distinctio rationis* secundum rationem significatam seu conceptam, quae dicitur *rationis ratiocinatae* apud thomistas... Alia est *distinctio rationis ratiocinatae* sen concipientis" (AQUARUS, O. P., l. c., p. 3). Se ve, pues, como ya hemos notado en otra parte (23, nota), que la distinción virtual o "*rationis ratiocinatae*" es una especie de distinción *de razón*. Es, por tanto, "formaliter", o "simpliciter" o "en sí" *subjetiva*, aunque sea objetiva "*secundum quid*", es decir, por razón de su *fundamento*.

a la cuestión tan debatida hoy día sobre si el progreso dogmático después de los Apóstoles es objetivo o subjetivo. En efecto, hemos visto ya en los capítulos anteriores que la Iglesia puede definir como de fe divina, y veremos en los capítulos siguientes que de hecho ha definido, verdaderas conclusiones inclusivas, esto es, aquellas conclusiones que no se distinguen de la premisa revelada o dato revelado con distinción real, ni tampoco solamente con distinción nominal, sino con verdadera distinción virtual. Esta distinción, como acabamos de ver (179), ni es puramente subjetiva, ni puramente objetiva, sino que es subjetivo-objetiva.

Por lo tanto, no cabe en el dogma, después de los Apóstoles, progreso puramente objetivo, pues eso sería transformismo, y no evolución homogénea. Cabe, pero no basta, progreso puramente subjetivo, pues eso se reduciría a progreso nominal o de puras fórmulas. Cabe en fin, y existe de hecho, progreso subjetivo-objetivo, que es el que enseñan con el Lirinese y con Santo Tomás la gran mayoría de los teólogos católicos; y el único en que, a juicio nuestro, hallan explicación satisfactoria los hechos patentes de la historia de los dogmas.

181. ES PROGRESO DEL FIEL EN LA FE Y DE LA FE EN EL FIEL. En efecto, la distinción nominal o puramente subjetiva es distinción del sujeto en sí mismo, o del sujeto independientemente del objeto. La distinción real o puramente objetiva es distinción del objeto en sí mismo, o del objeto independientemente del sujeto. La distinción virtual o subjetivo-objetiva es distinción no solamente del sujeto en el objeto, sino también del objeto en el sujeto, pues es distinción que el sujeto hace *en el objeto*, y que el objeto recibe conceptualmente en el sujeto ⁹⁸.

⁹⁸ A la distinción *virtual* o de razón racionada, la llama Santo Tomás distinción: "*non tantum ex parte ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei*" (1 *Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2). "*Quia quamvis eandem rem significant, non significant eandem rationem*" (*Contra Gentes*, l. 1, c. 36). "*Quamvis significant unam rem, non tamen secundum unam rationem*" (1 *Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3). Cualquier lector sabe que la palabra *rationem* significa ahí *concepto objetivo* o *razón objetiva*. En cambio, a la distinción puramente mental o de razón racionante la llama el Santo Doctor "*tantum in intellectu ratiocinantis*" (l. c.). "*Solum distinctio ex modo significandi*" (p. 1, q. 41, a. 3). "*Hacc autem duo distinctionis genera, quamvis ab aliis aliter explicantur, commode tamen possunt in hunc modum declarari, nimirum ut distinctio rationis ratiocinantis sit in ordine ad eundem conceptum adaequatum seu simplicem eiusdem rei, solum per quandam repetitionem vel comparisonem eius, quae in mente fit... At vero posterior distinctio rationis (ratiocinatae) fit per conceptus inadaequatos eiusdem rei; nam licet eadem res concipiatur, per neutrum tamen exacte concipitur totum id quod est in re, neque exhauritur tota quidditas et ratio obiectiva eius*" (SÚΛΛΕΞ, *Disputat. Methaphysicac*, d. 7, s. 1, n. 5).

La distinción *genérica* entre progreso *objetivo* y *subjetivo*, hablando de la revelación o de la fe divina, la designa Santo Tomás con las siguientes frases:

De la misma manera, el progreso de virtualidad o subjetivo-objetivo que se verifica en el dogma después de los Apóstoles no es solamente progreso del fiel en sí mismo, ni llega a progreso de la fe en sí misma, pero sí es verdadero progreso, no solamente del fiel en la fe, sino también de la fe en el fiel: "Progressus tam fidelis in fide quam fidei in fideli".

182. FORMALMENTE HABLANDO, ES PROGRESO SUBJETIVO.—Así, pues, tanto los que llaman subjetivo al progreso dogmático como los que le llaman objetivo, tienen hasta cierto punto razón, pues *es medio* entre ambos, y de ambos participa algo, como la distinción virtual es media entre la distinción real y la nominal, y participa algo de las dos.

Sin embargo, creemos que al progreso dogmático que existe en la Iglesia después de los Apóstoles no debe ni puede llamarse progreso objetivo a secas, por dos razones: Primera, porque la frase de "progreso objetivo", si no se explica, suele tomarse hoy día por progreso objetivo-real, o puramente objetivo, el cual no existe ni puede existir en el dogma después de los Apóstoles. Segunda, porque así como la distinción virtual, aunque se llame con verdad distinción subjetivo-objetiva, por fundarse en el objeto, es, sin embargo, distinción formalmente subjetiva (23), así también el progreso dogmático de virtualidad inclusiva, aunque pueda llamarse subjetivo-objetivo, es, sin embargo, *formalmente subjetivo*. Así, pues, el progreso dogmático, *objetivo* "*secundum quid*", es decir, por razón de su *fundamento*, permanece, no obstante, *subjetivo* "*simpliciter*" o "*formaliter*", es decir, *en sí mismo*; exactamente como la distinción virtual entre los atributos divinos.

quantum ad substantiam articulorum y quantum ad explicationem (2-2, q. 1, a. 7); *ex parte docentis y ex parte addiscentis* (ibid., ad 2); *ex parte rēi creditae y ex parte credentis* (ibid., q. 1, a. 2); *ex obiecto y secundum participationem subiecti* (ibid., q. 5, a. 4); *secundum se y prout participatum in cognoscente* (*De Veritate*, q. 14, a. 12); *secundum obiectum y secundum efficaciam, actus circa obiectum* (3 *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1). etc. Ni aun en el mismo Antiguo Testamento admite Santo Tomás progreso rigurosamente *objetivo*, pues todo estaba ya *implicitamente* contenido en la revelación primitiva de los dos artículos generalísimos de la fe. Era, pues, progreso no de nueva *objetividad*, sino de *explicación* de lo *implícito* (2-2, q. 1, a. 7). Pero en el Antiguo Testamento hubo explicación de una *implicitud tal*, que no podía *explicarse* o conocerse sin *nuevas revelaciones*. Hubo, pues, *progreso* no de mero raciocinio humano ni de mera asistencia divina, sino de *revelación*. Mientras que en el Nuevo Testamento, después de los Apóstoles, no hay progreso de nuevas revelaciones, sino progreso de aquella *implicitud* del depósito, que puede, sin revelación, *explicarse* o por puro *raciocinio humano* inclusivo (progreso teológico) o por *asistencia divina* (progreso dogmático).

Debe, pues, distinguirse entre progreso *dogmático* antes de los Apóstoles, progreso *dogmático* después de los Apóstoles y progreso *teológico*. El primero es de *revelación divina*, el segundo de *asistencia divina*, el tercero de *razón humana*. Los tres son progreso de *explicación*. Los tres son explicación de lo *implícito revelado*.

Aunque pueda, pues, llamársele tanto progreso del fiel en la fe como de la fe en el fiel, es, sin embargo, y formalmente hablando, *más bien* progreso del fiel en la fe que de la fe en el fiel. "Progressus *potius* fidelis in fide quam fidei in fideli" ⁹⁹. "Augmentum *potius* ex parte credentium quam creditorum" ¹⁰⁰. "Progressus in scientia revelationis, non in obiecto ipso" ¹⁰¹. "Explicatio fidei contra nascentes errores" ¹⁰².

SECCION VIII

SI LAS DEFINICIONES DE LA IGLESIA COMPLETAN O PERFECCIONAN LA DIVINA REVELACIÓN

183. COMPLEMENTO POR REVELACIÓN Y COMPLEMENTO POR EXPLICACIÓN.—Para acabar de estudiar las relaciones entre la evolución del dogma y la autoridad de la Iglesia, objeto de todo este largo capítulo, solamente nos resta estudiar la cuestión de si la Iglesia, con sus definiciones, completa o perfecciona la divina revelación. Aunque esta cuestión sea tan delicada como la anterior, su solución no es sino un corolario de ella.

Para verlo, hay que recordar que una cosa es revelación y otra muy distinta explicación de la revelación. De la misma manera, una cosa es nueva revelación y otra muy distinta nueva explicación de la antigua revelación. Por lo tanto, una cosa es completar o perfeccionar el depósito revelado mediante nuevas revelaciones o mediante nuevas verdades no reveladas, y otra muy distinta es completarlo o perfeccionarlo mediante explicaciones nuevas de las verdades ya reveladas.

184. NO CABE COMPLEMENTO POR REVELACIÓN.—Si se trata de completar el depósito revelado con nuevas revelaciones, ya hemos visto que todos los teólogos enseñan que eso no puede hacerlo la Iglesia, y que esta doctrina ha sido ya consagrada por la condenación de su opuesta en la proposición vigésimo primera del *Syllabus* de Pio X (177). El depósito de la revelación católica se cerró con los Apóstoles, y desde entonces ya no cabe en la Iglesia revelación alguna pública ni inspiración hagiográfica, que equivale a lo mismo, sino mera asistencia divina para conservar y explicar lo revelado. Así lo ha definido el Concilio Vaticano ¹⁰³.

Si se trata asimismo de completar el depósito revelado

⁹⁹ ALBERTO MAGNO, *In 3 Sent.*, d. 25, a. 1, ad 1; ed. Vivès, t. 28, p. 475.

¹⁰⁰ PETRUS DE TARANTASIA, *3 Sent.*, d. 25, q. 5, a. 1 (Tolosa 1652).

¹⁰¹ *Actu et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae*, n. 26, p. 27 (Romae 1906).

¹⁰² D. THOMAS, 2-2, q. 1, a. 10, ad 1.

¹⁰³ "Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut, eo

con verdades que no están contenidas en el depósito ni de una manera explícita ni de una manera implícita o inclusiva, y que, por lo tanto, no son realmente reveladas, es evidente que tampoco puede la Iglesia completar o perfeccionar con ellas el depósito revelado, definiéndolas como de fe. Nada puede ser dogma de fe divina si no es realmente revelado. Eso no sería completar o perfeccionar el depósito, sino romperlo. No sería evolución homogénea, sino heterogéneo transformismo.

185. CABE Y EXISTE COMPLEMENTO DE EXPLICACIÓN.—Pero si por completar o perfeccionar el depósito revelado se entiende, no el perfeccionarlo con nuevas revelaciones ni con verdades no reveladas, sino con mayor explicación de esas verdades que se llaman virtualidad implícita o conclusiones inclusivas, no cabe duda que la Iglesia puede completar y perfeccionar con ella el depósito revelado, y lo completa y perfecciona cada vez que define como dogma una de esas verdades inclusivo-consecuenciales.

Por ser verdaderamente inclusivas con el depósito revelado, son implícita y verdaderamente reveladas. Por ser verdaderamente consecuenciales no necesita la Iglesia de nueva revelación para conocerlas, sino que basta la asistencia divina, utilizando como condición previa o como mero instrumento el raciocinio humano para deducirlas, desenvolverlas o, como decían los antiguos, para *explicarlas*, pues se llama bien explicar una cosa cuando se desenvuelve lo que ya estaba de antemano incluido o implícito en ella. Por ser, en fin, verdadera virtualidad del depósito revelado y no meras fórmulas subjetivas del creyente, su desarrollo es verdadero desarrollo del depósito revelado, con lo cual éste se completa y perfecciona; como se completa y perfecciona sin corrupción ni transformismo todo ser viviente que no haga más que desarrollar sus virtualidades latentes o implícitas. Eso no es sino un simple corolario de la doctrina ya expuesta sobre la virtualidad implícita del depósito revelado.

Ni se diga que con los Apóstoles quedó ya completo el depósito revelado, y que lo completo no admite ya complemento. El depósito revelado quedó completo en cuanto a la *revelación*, pero no quedó cerrado ni completo, sino abierto y completible en cuanto a la *explicación divina* de lo ya revelado.

186. LA DOCTRINA DEL CONCILIO VATICANO.—Tampoco se arguya que el Concilio Vaticano enseña que la Iglesia no puede perfeccionar el depósito revelado. El Concilio Vaticano

revelante, novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent" (Conc. Vat., const. *De Ecclesia Christi*, c. 4; DENZINGER, II. 1836).

no enseña que la Iglesia no puede perfeccionar el depósito revelado, sino que no puede perfeccionarlo *a la manera* de un sistema filosófico fruto de invenciones humanas¹⁰⁴.

Como ya dijimos en otra parte, el desarrollo de todo sistema filosófico o humano lleva consigo tres cosas: a) *substracción* o expulsión de todo dato, por antiguo que sea, que la razón o experiencia muestren que era falso; b) *adición* de todo dato nuevo que la experiencia o la razón demostren que es verdadero, y aunque no estuviese incluido en el dato primitivo; c) *modificación* de sentido en el dato primitivo cuando la razón o la experiencia muestren que el antiguo sentido era inexacto. Así se desarrollan todos los sistemas humanos, todas las instituciones que son fruto del hombre o de la naturaleza: *quitando, añadiendo, modificando* sin cesar.

En el desarrollo del depósito revelado, que no es fruto del hombre o de la naturaleza, sino de Dios, y de Dios sobrenatural, ni la Iglesia ni la verdadera teología pueden hacer ni hacen ninguna de estas tres cosas. En el proceso de desarrollo por menores de razón *inclusivas*, nada antiguo se *quita*, nada extraño se *añade*, nada se *modifica*. Las menores inclusivas no tienen por objeto quitar, añadir ni modificar nada en las mayores de fe, sino simplemente desenvolver, desarrollar, *explicar* la fecundidad inagotable *encerrada* en esas mayores por Dios reveladas, y que, como divinas, están preñadas y rebosantes de verdad divina, de savia dogmática.

No se escandalice, pues, ninguno de los lectores si nos oye decir que la Iglesia perfecciona el depósito. No lo perfecciona a manera de sistema filosófico, pero lo perfecciona, porque aumenta la explicación del depósito, y esa explicación auténtica dada por la Iglesia entra a formar parte del depósito mismo y a ser conservada como verdadera y legítima parte integrante del depósito revelado.

A pesar de que todos sabemos por la teología tradicio-

¹⁰⁴ "Neque enim *fidri doctrina*, quam Deus revelavit, *velut philosophicum inventum* proposita est humanis ingeniis *perficienda*, sed, tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, *fideliter custodienda* et *infallibiliter declaranda*" (Conc. Vatic., *De Fide catholica*, c. 4; DENZINGER, n. 1.800). No condena, pues, la Iglesia todo perfeccionamiento del depósito revelado, sino el perfeccionamiento "a la manera de un sistema filosófico", como se ve aún más claro en la fórmula de juramento prescrita por Pio X: "Pariterque damno errorem omnem, quo, *divino deposito*, Christi Sponsae tradito ab eaque fideliter custodiendo, *sufficitur philosophicum inventum* vel creatio humanae conscientiae, hominum conatu sensim *efformatae*, et in posterum indefinito progressu *perficiendae*" (Motu Proprio *Sacrorum antistitum*, 1 sept. 1910; DENZINGER, n. 2.145). Tanto los cánones y doctrina del Concilio Vaticano, como la fórmula contra el modernismo, han sido redactados con tal precisión y delicadeza dogmática, que el teólogo, al leerlos, debe analizar y pesar bien cada una de las palabras, si no quiere, por evitar un error, caer en el error opuesto.

nal, y ya lo ha definido el Concilio Vaticano⁵, que la Iglesia tiene la misión divina, no solamente de *conservar*, sino también de *explicar* el depósito, hay algunos a quienes el excesivo miedo al modernismo o la lectura de ciertos manuales teológicos los ha hecho tan tímidos o de criterio tan estrecho, que se figuran que esa acción de *explicar* que la Iglesia ejerce es acción, no sobre el depósito revelado, al cual consideran como completamente inmutable e intangible, sino exclusivamente sobre la *inteligencia subjetiva* de los fieles.

A nuestro juicio, están equivocadísimos. Una cosa es para quienes se *explica* y otra cosa *lo que se explica*. Para quienes la Iglesia explica el depósito es seguramente para los fieles; pero lo que la Iglesia explica o desenvuelve no son los fieles, sino *el depósito*.

La acción de la Iglesia no es, pues, solamente sobre los fieles, sino que es también sobre el depósito mismo revelado. A cada acción o definición dogmática de la Iglesia se verifica en el depósito mismo un grado de desarrollo o crecimiento, aunque siempre con relación a nosotros. Crecimiento no por algo que venga de fuera, sino por algo que sale de dentro, como sale siempre todo lo vital u homogéneo. Crecimiento no de nueva substancia, sino de explicación o mayor desenvolvimiento de la substancia; pero verdadero y propio crecimiento, verdadera y propia *evolución*, aunque jamás *transformismo* ¹⁰⁵.

187. LA DOCTRINA DEL LIRINENSE.—El Lirinense, cuya autoridad en esta materia todo el mundo reconoce, ha expresado bien tanto lo que la Iglesia no puede hacer, como lo que puede hacer en cuanto al dogma o depósito revelado.

Lo que la Iglesia no puede hacer ni hace lo expresa el Lirinense con las siguientes frases: *a) nihil permutat; b) nihil minuit; c) nihil addit; d) non amputat* necessaria; *e) non apponit* superflua; *f) non amittit* sua; *g) non usurpat* aliena. Nada de esto hace la Iglesia en el depósito; en cuanto a esa manera de obrar, el depósito es sagrado, es inmutable, es intangible.

Lo que la Iglesia puede hacer, y hace respecto al depósito mismo (y no solamente respecto a los fieles), lo expresa con

¹⁰⁵ De las frases "evolución del dogma" o "dogmas nuevos", aunque sean frases verdaderas, hay que decir lo mismo que dijimos de la frase "progreso objetivo" (182). No deben usarse sin explicación o distinción, pues se prestan a una falsa inteligencia. Cuando sin explicación se dice evolución de una cosa, suele entenderse hoy día evolución "transformista"; cuando se dice "dogmas nuevos", suele entenderse "completamente nuevos"; como cuando se dice "progreso objetivo" a secas, suele entenderse progreso del objeto "en sí mismo", independientemente del sujeto. En tal sentido entendidas, esas tres frases serían falsas. Por eso no hemos dado a esta obra el título de "evolución del dogma", sino el de "evolución homogénea del dogma".

las siguientes fórmulas: a) *excolatur*; b) *floreat*; c) *maturescat*; d) *proficiat*; e) *PERFICIATUR*.

Fíjese nuestro objetante en esos dos últimos vocablos del Lirinense. Bajo la acción de la Iglesia, que no es otra que la acción del Espíritu Santo, el depósito mismo *crece* (*proficiat*); el depósito mismo *se perfecciona* (*perficiatur*).

Y es que en el depósito primitivo no todos los dogmas se hallaban para nosotros de una manera *formal*, sino que algunos se hallaban de una manera *informe*; no todos se hallaban de una manera *acabada*, sino que algunos no estaban sino *incoados*. A la Iglesia, de quien es instrumento la teología, le ha encomendado Dios la misión no solamente de *conservar* lo que ya estaba de una manera formal o acabada, sino también de *explicar*, esto es, de desarrollar, madurar y acabar lo que no estaba para nosotros sino *informe* y *esbozado*. “Si qua sunt illa antiquitus *informata* et *inchoata*, accuret et poliat; si qua iam firmata et definita, custodiat”¹⁰⁶.

Bajo la acción, pues, de la Iglesia, el depósito revelado no se perfecciona a manera de sistema filosófico o humano, pero *se perfecciona*. No se perfecciona en cuanto a la *substancia*, pero sí en cuanto a su *explicación*. No se perfecciona mediante nueva *revelación* divina, pero sí mediante *perpetua asistencia* divina. Por ser divina esa autoridad o asistencia, el crecimiento es dogmático. Por ser *asistencia* y no *revelación*, debe utilizar y utiliza todos los medios humanos; y el medio humano más connatural a nuestra débil inteligencia para desarrollar o explicar el contenido o fecundidad interior de un depósito *intelectual*, cual es el depósito revelado, ha sido y será siempre el *razonamiento inclusivo*. Con otro nombre, la vía de conclusión teológica; la vía “de uno in aliud secundum rationem quod non est aliud secundum rem”. (D. THOMAS.)

¹⁰⁶ “Sed forsitan dicit aliquis: Nullusne ergo in Ecclesia Christi *perfectus*? Habeatur plane et *maximus*. Sed ita tamen ut vere *perfectus* sit ille *fidei* non permutatio. Siquidem ad perfectum pertinet ut in *semetipsam* unaquaque res amplifietur: ad permutationem vero ut aliquid ex alio in aliud transvertatur... Quodcumque igitur in hac Ecclesiae Dei agricultura fide patrum satum est, hoc idem *floreat* et *maturescat*, hoc idem *proficiat* et *perficiatur*... Christi vero Ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam *permutat*, nihil *minuit*, nihil *addit*: non *amputant* necessaria, non *apponit* superflua, non *amittit* sua, non usurpat aliena; sed omni industria id unum studet, ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus *informata* et *inchoata*, accuret et poliat; si qua iam expressa et enucleata consolidet, firmet; si qua, iam firmata et *definita*, custodiat (LIRINENSE, *Commonitorium*, n. 23; Migne, PL 50, 667). Lo mismo se expresa Santo Tomás: “Articulus est *indivisibilis* veritas, quantum ad id quod *actu* explicatur in articulo: sed est *divisibilis* quantum ad ea quae *potentia* continentur in articulo, quia qui *dicit* unum, *dicit* quodammodo multa: et haec sunt quae *praecedunt* articulum et *consequuntur* ad ipsum: et quantum ad hoc potest *explicari* et *dividi* articulus fidei... et per studium sanctorum magis ac magis (fides) *explicata* est” (3 *Sent.*, d. 25, q. 2., aa. 2-4, et a. 1, sol. 3).

CAPITULO IV

Las diferentes vías de la evolución del dogma

188. OBJETO Y DIVISION DE ESTE CAPITULO.—Visto ya en el capítulo anterior que cabe en el dogma verdadera evolución homogénea, sin detrimento alguno de su inmutabilidad substancial, vamos a estudiar en el capítulo presente las diferentes vías, o canales, o procesos por los que esa evolución se verifica. A la vez nos ocuparemos brevemente de las analogías que la evolución dogmática presenta con los diferentes géneros de evolución del orden natural.

Dividiremos, pues, este capítulo en siete secciones:

- 1.^a La evolución dogmática por vía especulativa.
- 2.^a Ejemplos históricos de evolución dogmática por esa vía.
- 3.^a Más ejemplos de lo mismo.
- 4.^a Si cabe evolución dogmática por vía de asimilación.
- 5.^a La evolución dogmática por vía afectiva o experimental.
- 6.^a Otras observaciones sobre la vía afectiva.
- 7.^a Las analogías de la evolución dogmática.

SECCION I

LA EVOLUCIÓN DOGMÁTICA POR VÍA ESPECULATIVA

189. TENDENCIA ANTINTELECTUALISTA.—Aun entre los teólogos que admiten la evolución del dogma, hay algunos que creen que en esa evolución ha influido poco o nada la vía puramente especulativa o de raciocinio, a la que suelen calificar, con desdén, de “pura dialéctica”.

Para esos teólogos, la evolución del dogma se ha verificado y se verifica sólo, o casi exclusivamente, por vía de práctica o de sentido cristiano. Se fundan en que, a juicio suyo, el depósito primitivo, o dato revelado, se componía principalmente de hechos o instituciones; y si había en él algunos enunciados intelectuales no eran explícitos ni claros, cual se necesitan para que quepa raciocinio especulativo, sino

vagos y confusos, más aptos para ser desarrollados por la vía de la práctica y experiencia de toda la sociedad cristiana que por la abstracta vía especulativa de unos cuantos teorizantes dialécticos.

190. UNA CARTA INTERESANTE.—Para que se vea cómo estas ideas están arraigadas aun en grandes teólogos católicos, vamos a copiar algunos párrafos interesantes de una carta con que nos honró un afamado profesor y escritor de teología cuando hace años escribíamos de estas materias en *La Ciencia Tomista*. Dicen así:

“Considerando *a priori* el desarrollo dogmático, efectivamente parece que debería ser como usted dice, y así será en lo que se realice *dialécticamente*. Pero este proceso yo creo que es muy escaso o nulo. Primero, porque, a mi ver, gran parte del depósito no está desde un principio, ni aun *implicite*, en enunciados intelectuales, sino sólo encarnado en hechos e instituciones cuya explicación, apoyada en la sana experiencia y garantida por la Iglesia, lleva a reconocer tales doctrinas como allí contenidas *virtualmente*; así suelo yo entender esta palabra. Segundo, porque lo mismo que está implicado en ciertos enunciados, no es fácil deducirlo de allí por *simple dialéctica*: a) porque no está en enunciados claros, como los primeros principios de una ciencia, sino en expresiones vagas y aun confusas, de las cuales sin otra luz y guía que la *dialéctica*, no sé que se pueda deducir en todo rigor nada; b) porque tratándose de realidades inefables o misteriosas, donde los términos no se emplean en sentido unívoco, sino análogo, varía a veces un poco la suposición, sin que lo advirtamos, y las proposiciones que aparentan ser equivalentes no lo son del todo. De ahí que se infiltre cierto vicio en la deducción y que ésta, por lógica que aparente ser, no concluya si no va bien comprobada su legitimidad por el buen sentido cristiano y garantido por la Iglesia. De ahí también que el desarrollo *dialéctico* lleve tantas veces a un extravío, a una herejía, a un error o a simples doctrinas de escuela, sin esperanza de ser nunca definidas.

“En suma, el desarrollo dogmático rarísima vez o casi nunca será por *pura dialéctica*. Esta suele venir después para justificar la hecha espontáneamente o *intuitive* con la práctica o experiencia cristiana. Así se cumple el dicho de Santo Tomás: “*Prius vita quam doctrina*”. De no ser así, le sería a usted fácil señalar ejemplos *concretos, reales*, de ese desarrollo *dialéctico*; y no debía contentarse con alguno *hipotético*”.

Como se ve, nuestro objetante conviene con nosotros en que existe en la Iglesia, aun después de los Apóstoles,

verdadero desarrollo dogmático y no solamente desarrollo teológico. Conviene también con nosotros en que la causa o agente principal de ese progreso dogmático es la autoridad divina de la Iglesia o, con otro nombre, la asistencia del Espíritu Santo, que la tiene la Iglesia no solamente para *conservar*, sino también para *explicar* o desenvolver o desarrollar el depósito revelado.

La divergencia no versa, pues, sobre la existencia del progreso dogmático ni sobre su causa principal, sino solamente sobre el *instrumento* o vía o medio *humanos* de ese progreso. Porque no teniendo la Iglesia revelación ni siquiera inspiración, sino solamente *asistencia* del Espíritu Santo, hay que señalar algún medio humano de que la Iglesia se sirva para esa explicación o desarrollo dogmático del depósito revelado.

Nosotros dijimos que el medio ordinario que utiliza la Iglesia para ese desarrollo dogmático es la *razón*, o, con otro nombre, el *raciocinio*, o, con otro nombre, la vía de *conclusión* teológica. Nuestro objetante, por el contrario, dice o parece decir que nunca o casi nunca se verifica el progreso dogmático por vía de raciocinio.

La divergencia no puede ser, a primera vista, más radical; pero sospechamos que esa divergencia es más de nombre que de realidad, y que sólo está en el peculiar y limitado sentido que nuestro objetante da a la palabra *raciocinio*. Esta sospecha nos la inspira el hecho de ver que donde nosotros siempre hemos usado las palabras de *razón*, *razonamiento*, *raciocinio*, nuestro objetante nunca usa tales palabras, sino sola y exclusivamente las de *dialéctica*, *simple dialéctica*, *pura dialéctica*, cual si no hubiese más razonamiento que el formal o que el dispuesto en forma de raciocinio, que es de lo que se ocupa la dialéctica.

Para que una cuestión tan grave como la del progreso dogmático no se convierta en mera cuestión de nombres, conviene recordar brevemente qué es lo que entiende Santo Tomás y hemos entendido nosotros por las palabras *razón*, *razonamiento* y *raciocinio* al afirmar que ésa era la vía más común del progreso dogmático.

191. INTUICIÓN Y RACIOCINIO.—Toda verdad tiene que ser o conocida *en sí* misma o conocida *en otra* verdad. Entre ser conocido *en sí* o conocido *en otro*, no cabe medio.

Esto tiene aplicación lo mismo al conocimiento intrínseco o de ciencia que al conocimiento extrínseco o de autoridad. En el conocimiento intrínseco o de evidencia, toda verdad es o evidente *por sí* misma o evidente *por otra* verdad. "*Per se notum; notum per aliud*", dicen los filósofos. A su vez, en el conocimiento por revelación o fe, toda ver-

dad o es revelada *en sí misma* o es revelada *en otra*. "*Revelatum in se; revelatum in alio*", dicen los teólogos. El conocimiento de una cosa por sí misma y sin intervención de otra verdad objetiva en la cual vaya envuelta se llama *simple inteligencia* o *intuición*. El conocimiento de una verdad no en sí misma, sino mediante otra verdad virtualmente distinta en la cual va envuelta, se llama *razón* o *raciocinio* ¹.

Según esta doctrina, que hemos expuesto más detalladamente en otra parte, raciocinar no es otra cosa que conocer una verdad mediante otra, o pasar del conocimiento de una verdad o proposición al de otra, o afirmar una verdad apoyándose en otra. Es accidental la clase de esa *otra* verdad en la cual se apoya o de la cual sale. Sea verdad revelada o no revelada, sea verdad metafísica, física o moral, sea una verdad especulativa o una verdad práctica, sea una verdad de hecho o una verdad de derecho, sea una teoría o una experiencia, habrá diferentes clases de raciocinio, pero siempre habrá raciocinio, porque siempre habrá conocimiento de una verdad, no en sí misma, sino *mediante otra* virtualmente distinta de ella. Todo eso es razonamiento o raciocinio, todo eso es ciencia, todo eso es conclusión; a diferencia de la simple inteligencia o intuición, que es conocimiento de una verdad en sí misma, y a diferencia de la fe, que es conocimiento de una verdad por simple y sola *autoridad* (61-64).

192. RACIOCINIO CONSCIENTE Y RACIOCINIO ESPONTÁNEO O INCONSCIENTE.—Este raciocinio o esta comparación de una verdad con otra no lo hacemos siempre conscientemente, sino que muchísimas veces lo practicamos de una manera espontánea o inconsciente. Muchísimas verdades que nos parecen claras y obvias lo son sin duda; pero no lo son por sí mismas, sino en virtud de otras verdades que nuestra mente habitualmente posee y con las cuales las estamos continuamente comparando sin darnos cuenta de ello. Y la prueba está en que, si alguno duda de la verdad de una de esas afirmaciones nuestras o nos pregunta el porqué, en seguida damos la razón o prueba de nuestra afirmación, mostrando con eso que lo que nos parecía claro por sí mismo lo era por otra verdad que existía en nuestra mente

¹ "*Intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei, unde intelligi dicuntur proprie principia quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae principiis innotescent*" (D. THOMAS, *Summ. Theol.*, p. 1, q. 83, a. 4). "*Et secundum hoc necesse est unum apprehensum alteri componere et dividere, et ex una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari*" (D. THOMAS, l. c., q. 85, a. 5). "*Distinguuntur isti habitus (scilicet, intellectus et scientia), inquantum intellectus inspicit verum per se notum; scientia vero inspicit verum per aliud notum*" (1-2, q. 75, a. 2).

y en la cual estaba apoyada, aun sin darnos cuenta expresa de ello, nuestra afirmación.

Siempre, pues, que hay en nuestra mente un porqué o una razón intrínseca de lo que afirmamos u opinamos, hay raciocinio. Si señalamos el porqué o nos damos cuenta de él, el raciocinio es consciente. Si existe en nuestra mente el porqué, pero no nos damos cuenta expresa de él, el raciocinio es inconsciente o espontáneo. Pero, en todo caso, en habiendo en nuestra mente un porqué objetivo o intrínseco de lo que afirmamos, no hay simple inteligencia o intuición, sino raciocinio.

193. RACIOCINIO EN FORMA O DIALÉCTICO Y RACIOCINIO INFORME.—El mismo raciocinio consciente en que afirmamos el porqué de nuestra afirmación o nos damos cuenta de él puede estar hecho *en forma* de raciocinio o puede estar hecho *sin forma*. Las diversas formas de raciocinio son bien conocidas, y de ellas se trata en la *dialéctica*. La primordial es aquella en que de una proposición mayor y de otra menor que lleva un *atqui* o un *sed* se deduce una tercera proposición o conclusión con un *ergo* o *igitur*. Cuando razonamos de esta manera, nuestro razonamiento no sólo es real, pues es paso de una verdad a otra, sino que también es *formal* o *dialéctico*, esto es, hecho *en forma* dialéctica.

Pero esa manera de razonar es demasiado técnica, demasiado formal, demasiado artificial para el ejercicio de una función tan natural y diaria de nuestra inteligencia como es el razonamiento. De ahí el que rara vez usemos de esa manera formal de razonar. En su lugar usamos ordinariamente el razonamiento *informe*, en que, en vez de tres proposiciones distintas con *atquis* y *ergos*, nos basta una sola, en la que expresamos nuestra *razón* o nuestro razonamiento por una simple conjunción, por un adverbio, por un participio. En vez de decir con los dialécticos: "Todo lo espiritual es inmortal; es así que el alma humana es espiritual, luego es inmortal", decimos simplemente: "Tiene que ser inmortal *siendo* espiritual", o "Pues es espiritual, es también inmortal". Esta es la manera común de razonar; éstos son verdaderos razonamientos, aunque no estén en forma *dialéctica*. El razonar en forma dialéctica es caso tan raro, que casi está reducido a los libros escolásticos o a la gimnasia intelectual de los *actos* o conclusiones de escuela.

Tenemos, pues, que una cosa es intuición o simple inteligencia y otra cosa muy distinta es razón o raciocinio. Tenemos también que el raciocinio puede ser espontáneo y consciente, y que el consciente puede ser informe y dia-

lético. Conocer una verdad en sí misma y no en otra, es intuición o simple inteligencia. Conocerla no en sí misma, sino en otra verdad en la cual va intrínsecamente envuelta y de la cual la deducimos, es siempre raciocinio, aunque no siempre sea raciocinio formal o dialéctico.

194. RESPUESTA A LA OBJECCIÓN.—Nosotros dijimos que el instrumento humano más común de que se vale la Iglesia para el desarrollo dogmático es el razonamiento o raciocinio. Esto no quiere decir más sino que el desarrollo dogmático se verifica comúnmente por comparación de unas verdades con otras, virtualmente distintas, ora sea por comparación de las verdades reveladas entre sí, ora con las verdades de razón.

En cambio, nuestro ilustre comunicante dice que nunca o casi nunca se verifica por dialéctica, por pura dialéctica.

Si por dialéctica entiende nuestro comunicante el razonamiento formal o hecho *en forma* de raciocinio, no tenemos inconveniente en decirle: *transeat*. Podiéramos igualmente negarlo, pues ha habido algún caso de desarrollo dogmático hecho en forma dialéctica. Pero como nosotros, al hablar de razonamiento respecto al desarrollo dogmático jamás lo hemos tomado en ese sentido estrechísimo de razonamiento en forma dialéctica, sino en el sentido amplio y propio de conocer una verdad mediante otra *virtualmente* distinta de ella, por eso preferimos decir: *transeat*; pues no conviene mezclar las cuestiones.

Pero si por dialéctica o por vía especulativa entendiésemos nuestro comunicante cualquier clase de verdadero y propio razonamiento, su afirmación equivaldría a decir que nunca o pocas veces se ha verificado el desarrollo dogmático por comparación de unas verdades con otras o deducción rigurosa de unas verdades de otras. Mas entonces esa afirmación va contra el sentir común de la teología tradicional y contra los hechos patentes de la historia de los dogmas.

Nuestro comunicante nos pide ejemplos concretos y reales de desarrollo dogmático por vía especulativa o de raciocinio. Creemos que la cosa no es difícil, aunque sea materia delicadísima, y se los daremos numerosos en las dos secciones siguientes. Pero ocupémonos antes de las otras dos observaciones suyas sobre la escasez de enunciados especulativos o intelectuales en el depósito revelado y sobre la obscuridad y vaguedad de tales enunciados.

195. LA ESCASEZ DE ENUNCIADOS INTELECTUALES EN EL DEPÓSITO REVELADO.—Hay dos clases de enunciados intelectuales: unos, expresados en términos abstractos, conceptua-

les, filosóficos, y que suele llamarlos el cardenal Newman enunciados *nocionales*; otros, expresados en términos concretos, individuales, vulgares, y que todos llamamos términos de *sentido común*.

Cuando los Concilios o los teólogos dicen: "En Dios hay trinidad de hipóstasis en unidad de esencia", "el Hijo es consubstancial al Padre", "en Jesucristo hay dos naturalezas y una sola persona", éstos son enunciados intelectuales, pero enunciados abstractos o nocionales, porque los términos "esencia", "hipóstasis", "naturaleza", "consubstancial" son términos conceptuales o filosóficos, no vulgares o comunes.

En cambio, cuando la Sagrada Biblia dice: "No hay sino un solo Dios", "Jesucristo es verdadero Hijo de Dios", "es semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado", éstos son también verdaderos enunciados *intelectuales*, y no menos intelectuales que los anteriores; pero enunciados concretos e individuales, no abstractos o nocionales, porque los términos "un solo Dios", "Hijo de Dios", "semejante a nosotros" son términos vulgares, de sentido común, de uso universal.

Concedemos, pues, de buen grado que el depósito revelado no está, por lo general, expresado en enunciados abstractos o filosóficos, sino en enunciados concretos, singulares, populares, de sentido común. La razón de ello es bien obvia. El depósito revelado no se escribió para solos los sabios, como las obras de Aristóteles o Platón, sino para la humanidad entera, para el pueblo sencillo, tanto o más que para los filósofos o teólogos. Y cuando se habla o escribe para todos y no para un grupo ilustrado, cuando se dirige uno a la inteligencia popular y no a los especialistas, el lenguaje es, y tiene que ser, lenguaje concreto, singular, de términos vulgares, de sentido común. Así es, por lo general, el lenguaje de la Sagrada Biblia y de la tradición divina, y ésta es la prenda más segura de su perennidad y catolicidad, pues lo hace acomodado a toda clase de personas, lugares y tiempos.

Pero si en el depósito revelado escasean los enunciados abstractos, abundan, en cambio, los enunciados concretos. De estos enunciados concretos que, por ser concretos o vulgares, no son menos *intelectuales* que los abstractos o nocionales; de esos enunciados rebosantes de verdad y de vida divinas, y en tanto rebosantes de vida en cuanto rebosan de verdad, está llena la Sagrada Biblia, y lo está, sobre todo, el Nuevo Testamento, y especialmente lo están el cuarto evangelio y las epístolas de San Pablo. Por algo hoy día se habla y escribe tanto de la llamada "*Teología* de San Juan y de San Pablo".

De esos enunciados bíblicos, que no dejan de ser, repetiremos, enunciados intelectuales porque sean concretos; de esas *teologías* de San Juan y de San Pablo, que no dejan de ser tan palabra divina y tan *dato primitivo* como los enunciados más sencillos de los Sinópticos, pues todos son igualmente inspirados, es de donde parte el razonamiento dogmático, ora comparando unos enunciados revelados con otros, ora comparándolos con los enunciados claros de la razón humana. Para base o punto de partida del razonamiento o raciocinio dogmático lo mismo sirve un enunciado abstracto que un concreto, con tal que sea divinamente revelado; y para que un enunciado de razón pueda intervenir como menor sin peligro de deshomogeneidad objetiva, es indiferente que sea de razón especulativa o de razón práctica, de experiencia externa o de experiencia interna, de evidencia inmediata o de evidencia mediata, con tal que sea *evidente*, venga de donde viniere esa evidencia.

Así, por ejemplo, si no se nos ha revelado explícitamente el enunciado abstracto de que “Jesucristo es *consustancial* con el Padre”, se nos han revelado, en cambio, los enunciados *concretos* de que “Jesucristo es verdadero Hijo de Dios”, y que “no hay sino un solo Dios”, y de esos enunciados concretos, comparados entre sí, sale por verdadero razonamiento el enunciado abstracto de la consustancialidad. Si no se nos ha revelado el enunciado abstracto de que en Cristo hay dos naturalezas y dos operaciones, se nos han revelado los enunciados concretos de que Jesucristo es no solamente Dios, sino también hombre “en todo semejante a nosotros”, y de esos dos enunciados, combinados con la menor de razón natural de que todo hombre tiene naturaleza humana y, si está en estado *perfecto* o *connatural*, tiene también voluntad humana y demás potencias, ha salido el enunciado abstracto de las dos naturalezas y las dos voluntades y operaciones. Si no se nos ha revelado explícitamente el enunciado abstracto de que hay que confesar todos los pecados en especie, número y circunstancias específicas, se nos ha revelado el enunciado concreto de que los ministros de la Iglesia son verdaderos jueces de la retención o perdón de los pecados, y de ese enunciado concreto, combinado con la menor natural de la naturaleza del *juicio*, ha salido el enunciado abstracto de la especie, número y circunstancias. Si no se nos ha revelado explícitamente el enunciado abstracto de la *transubstanciación*, se nos ha revelado el enunciado concreto de *Este es mi cuerpo*, y de ese enunciado concreto, combinado con lo que evidentemente se requiere para la *verdad* de tal misterio, ha salido el enunciado abstracto de la transubstanciación. Y así de muchísimos dogmas o des-

arrollos dogmáticos, esto es, de todos o casi todos los dogmas derivados.

Es verdad que esto, que dicho en unas cuantas frases parece tan sencillo, ha exigido largos trabajos y experiencias, innumerables tanteos y discusiones, siglos enteros, a veces, de lenta y accidentada gestación. Pero eso mismo es una prueba más de que el desarrollo se ha verificado por vía intelectual o de conocimiento más que por vía de afecto o devocional. Pues, como con delicado análisis nota Santo Tomás, en eso precisamente se distinguen ambos métodos de desarrollo: en que el desarrollo por vía intelectual exige experiencia y tiempo, mientras que para el desarrollo por vía afectiva o devocional son accidentales el tiempo, la experiencia exterior o cualquier otro elemento externo².

196. OTRA RESPUESTA.—Pero demos de barato que en el depósito revelado apenas hubiese enunciados intelectuales ni abstractos ni concretos y que casi todo el depósito se hubiese reducido a *hechos* e *instituciones*, como parece indicar nuestro objetante. Aun partiendo de esa hipótesis, enteramente gratuita, no vemos que de ahí se dedujese nada contra el progreso dogmático por vía de razonamiento. Pues para que quepa verdadero razonamiento teológico, lo mismo da que el punto de partida sea un enunciado intelectual que el que sea un hecho o una institución, siempre que esos hechos o instituciones sean revelados o divinos, como tiene que serlo todo lo contenido en el depósito.

En efecto, tomemos como ejemplo uno cualquiera de esos dogmas que parecen no estar contenidos en el depósito revelado en forma de enunciados intelectuales, sino en forma de hechos o de práctica constante de la Iglesia. Sea el dogma, ya definido como de fe, de la validez del bautismo administrado por un hereje. Ese dogma no parece constar, al menos explícitamente, en ningún enunciado de la Sagrada Escritura, sino solamente en un hecho o práctica de origen apostólico-divino, en la práctica constante de la Iglesia de no rebautizar jamás, cuando se convertían, a los bautizados en la herejía. Pues bien: es evidente que ese solo hecho o práctica hubiese bastado y basta para deducir, mediante verdadero razonamiento, el

² "Per se loquendo magnitudinis fidei quae est secundum constantiam et devotionem, attenditur profectus secundum promptitudinem voluntatis quae est ex gratia, non ex successione temporum... Sed cogitare ad intellectum pertinet cuius virtutes experimento indicant et tempore; et ideo quantitas fidei quae est secundum cognitionem articulorum, per se loquendo, crescit secundum diversitatem temporis" (D. THOMAS, 3 *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1).

dogma de la validez de tal bautismo con sólo comparar ese *hecho* con otra verdad revelada, que es la necesidad del bautismo para salvarse. Tomando por mayor esa verdad revelada de la necesidad del bautismo para la salvación y por menor la práctica constante de la Iglesia de no administrar otro bautismo a los ya bautizados en la herejía, se deduce evidentemente que la Iglesia había tenido siempre por válido el bautismo anterior, aunque administrado por herejes, que es el dogma definido.

De la misma manera se puede deducir el dogma de la universalidad del pecado original del solo *hecho* del bautismo administrado a los niños; o el dogma de la presencia real del solo *hecho* de la adoración siempre tributada a la *hostia* y al *sanguis* después de la consagración, o el dogma de la infalibilidad papal del solo *hecho* de no haberse jamás en la Iglesia tenido nada como firme o definitivo en materia de fe sin la aprobación del Sumo Pontífice. Lo mismo podría decirse de otros muchos dogmas.

En efecto, nada más frecuente en Santo Tomás que apoyarse en *hechos*, ritos, costumbres o instituciones de la Iglesia para deducir por verdadero y riguroso *razonamiento* los dogmas que creemos. Así, en la *Suma contra gentiles* (1. 3, c. 1) deduce el dogma del pecado original de la costumbre universal (secundum communem Ecclesiae consuetudinem) de administrar el bautismo a los niños. En la *Suma Teológica* (2-2, q. 75, a. 2) prueba que no queda pan ni vino después de la consagración por la costumbre de la Iglesia (ritui Ecclesiae) de la adoración de latría y del ayuno eucarístico. En la q. 2, a. 1, había probado que el hacer un símbolo de fe pertenece al Papa por el hecho constante de haber pertenecido siempre al Papa las causas mayores (ad quem maiores et difficiliore Ecclesiae quaestiones referuntur) y por el hecho de que ningún concilio, ni aun general, se ha considerado jamás válido sin su confirmación (cuius auctoritate Synodus congregatur et eius sententia confirmatur). En la q. 10, a. 12, de la misma parte, para probar que no se deben bautizar los niños de infieles o judíos contra la voluntad de sus padres, aduce como razón fundamental la costumbre constante de la Iglesia (Hoc autem Ecclesiae usus nunquam habuit... Praeter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam). Tan lejos está el Santo Doctor de creer que el razonamiento dogmático no pueda apoyarse en hechos, o instituciones, o costumbres cuando son de origen divino, que pone la costumbre de la Iglesia por encima de la autoridad misma de los Santos Padres. "Maximam auctoritatem habet Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda; quia et ipsa doctrina catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem

habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati Hieronymi vel cuiuscumque Doctoris”³.

Para que nuestro objetante vea palpablemente cómo en un *hecho* o rito o *institución* puede fundarse un verdadero y riguroso razonamiento y salir de él mediante eso que nuestro objetante llama *simple dialéctica*, un verdadero dogma, vamos a transcribir literalmente el razonamiento en que Santo Tomás deduce el pecado original en los niños de la *práctica* constante de la Iglesia. Dice así:

“Baptismus et alia Sacramenta Ecclesiae sunt quaedam remedia contra peccatum, ut infra patebit. Exhibetur autem baptismus, *secundum communem Ecclesiae consuetudinem*, pueris recenter natis. Frustra igitur exhiberetur nisi esset in eis aliquod peccatum. Non est autem in eis peccatum actuale, quia carent usu liberi arbitrii, sine quo nullus actus homini imputatur in culpam. Oportet igitur dicere in eis esse peccatum *per originem* traductum, cum in operibus Dei et Ecclesiae nihil sit vanum et frustra”⁴.

He ahí un verdadero *dogma* deducido por verdadero *razonamiento*, apoyándose en una *costumbre* o hecho o institución. Las partículas *autem*, *igitur*, *cum*, son las marcas indelebles del raciocinio o lazos de comparación de las diferentes verdades entre sí. Si a eso prefiere nuestro objetante llamarlo *simple dialéctica* unas veces y *sentido cristiano* o *intuición* otras, “de nominibus non est curandum”. Raciocinio se ha llamado siempre, y de esos raciocinios está llena la historia del progreso dogmático.

Como se ve, no menos cabe verdadero razonamiento y verdadero progreso o desarrollo dogmático cuando se dispone de hechos o instituciones que cuando se dispone de enunciados intelectuales. La razón profunda de esto nos la da Santo Tomás al analizar el valor de los *hechos*, *costumbres* o instituciones. El hombre tiene dos medios de expresar su pensamiento interior: uno, las palabras; otro, los hechos. Ambos medios, palabras o hechos, son por igual signos del pensamiento del que los dice o hace o del que los instituyó⁵.

Si suponemos, pues, que se trata de hechos o instituciones de origen divino, o sea del depósito revelado, por ellos venimos en conocimiento de la *mente* del autor ins-

³ L. c.

⁴ *Contra Gentes*, 4, 50.

⁵ “Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestatur *verbo* in rebus agendis, ita etiam manifestatur *facto*... inquantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus et rationis conceptus efficacissime declaratur” (D. THOMAS, *Summ. Theol.*, 1-2, q. 97, a. 3). El mismo Boutroux reconoce cómo todo hecho religioso es siempre expresión de una idea o enunciado intelectual. “En réalité, tout sentiment, toute action religieuse enveloppe des idées, des concepts, des connaissances théoriques”

pirado, exactamente igual que si el autor inspirado se hubiese expresado de palabra o por enunciados intelectuales en vez de expresarse por hechos o instituciones. Las palabras o enunciados intelectuales de la Biblia en tanto son objeto del dogma y de la fe en cuanto son signos o expresiones del pensamiento del autor inspirado o del pensamiento de Dios: y tal pensamiento no se expresa menos con hechos o instituciones que con enunciados abstractos o concretos.

Resumiendo, pues, las dos respuestas a la primera objeción resulta: a) que en el depósito revelado no habrá quizá muchos enunciados intelectuales abstractos, pero sí hay muchísimos enunciados concretos; b) que aunque la mayor parte del depósito revelado se redujese a hechos o instituciones, esos hechos o instituciones sirven para desarrollar dogmáticamente el depósito por vía de razonamiento lo mismo que si fuesen enunciados intelectuales.

197. LA OBSCURIDAD Y VAGUEDAD DE LOS ENUNCIADOS.—La segunda dificultad contra el progreso dogmático por vía de razonamiento o conclusión está tomada de la obscuridad y vaguedad de los enunciados del depósito revelado, y la presenta nuestro amigo en los términos siguientes:

“Segundo, porque lo mismo que está implicado en ciertos enunciados, no es fácil deducirlo de allí por simple dialéctica, porque no está en enunciados *claros*, como los principios de una ciencia, sino en expresiones *vagas* y *confusas*, de las cuales, sin otra luz y guía que la dialéctica, no sé que se pueda deducir en todo rigor nada” (190).

Respuesta.—En todo enunciado o principio, lo mismo se trate de enunciados o principios de ciencia que de enunciados o principios de fe o revelación, hay que distinguir siempre dos partes: una parte explícita, formal, determinada, *clara*; otra parte implícita, virtual, vaga, *obscura*. Si todo fuese explícito, determinado, claro, no cabría *progreso*, ni tal enunciado sería principio. Si todo fuese vago, indeterminado, obscuro, no cabría *inteligencia* ni aun *fe*, ni merecería siquiera el nombre de enunciado o proposición, sino de logogrifo o rompecabezas indescifrable⁶. Nada, en efecto, puede descifrarse si no se parte de algo claro, como ninguna ecuación puede resolverse si todas sus cantidades son incógnitas o indeterminadas. Tiene, pues, que haber *algó* claro (55).

De esta parte clara, pequeña o grande, que existe en el dato primitivo o depósito es de donde parte el razonamiento para aclarar la parte obscura, para determinar la

⁶ “Non enim homo assentiret credendo aliquibus propositis, nisi eá *aliquáliter intelligeret*” (D. THOMAS, 2.^o, q. 8 a. 8 ad 2).

parte vaga, para actualizar la parte virtual. En eso consiste precisamente el razonamiento, y ésa es la condición de todo progreso. Con tal que haya algo claro, y sin ello no cabría fe, la parte virtual y oscura, por grande que sea, podrá ser causa de que haya que emplear más trabajo y más tiempo, pero será a la vez fuente de progreso más amplio, más fecundo, más inagotable.

En efecto, cuanto más profundo, más elevado, más divino es un principio, tanto mayor es la parte que encierra de implicitud, de virtualidad, de indeterminación, de vaguedad, de obscuridad: las aguas claras y transparentes no suelen ser indicio de mucho fondo. Viceversa, a medida que el principio se va aclarando, fijando, determinando, va también perdiendo implicitud, virtualidad, fecundidad, como pierde potencial toda fuerza en la medida que actualiza su energía. Por eso los enunciados de los concilios, de los papas, de los teólogos, son mucho más claros, más precisos, menos vagos que los del sagrado depósito; pero éstos son más sugestivos, más fecundos, más preñados de verdad y de vida que los de los teólogos y aun que los de los papas y concilios ecuménicos.

Así, pues, si sólo se quiere decir que en el depósito primitivo, aun tratándose de verdades que hoy tenemos definidas como dogmas de fe, había mucho de implícito, de virtual, de indeterminado, de obscuro, que ha necesitado de gran trabajo y tiempo para ser explicado, actualizado, determinado y definido, no tenemos dificultad en reconocerlo. Pero si se pretende que *todo* lo del depósito primitivo era obscuro, o vago, o indeterminado, o virtual, como lo es en la semilla o en un embrión todavía informe, eso sería no solamente hacer imposible la teología, sino también la fe, y ponerse en contradicción manifiesta con lo que enseña la historia de los dogmas y con lo que se destaca aun a la simple lectura de la Sagrada Biblia.

Claro está que en el depósito primitivo no hay que esperar encontrar explícitamente o con claridad la multitud de desarrollos dogmáticos que aparecen, por ejemplo, en el llamado Símbolo de San Atanasio, en los concilios ecuménicos o en las definiciones pontificias. Si tales desarrollos se encontrasen claros en el depósito, dejarían de ser desarrollos ni progreso y no hubiese habido necesidad de Santos Padres o teólogos que los aclararan o determinaran, ni de concilios o papas que los definieran. Pretender encontrar de una manera explícita y ni aun (a juicio nuestro) de una manera *formal* en el depósito primitivo todos los dogmas definidos, por ejemplo, por el Concilio de Trento, sería como pretender hallar ya en un arbusto el ramaje variado y espléndido del árbol secular.

198. EL DOGMA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD.—Pero si no encontramos explícitos y con claridad tales desarrollos, encontramos siempre claros y explícitos ciertos conceptos fundamentales de los cuales tales desarrollos han salido. Así, por ejemplo, en los enunciados del depósito primitivo relativos a la Trinidad no encontramos explícitamente, ni con mucho, cuanto los concilios y teólogos han definido o dicho sobre hipóstasis y naturalezas, sobre procesiones y nociones, sobre absolutos y relativos, sobre conceptos *in* y conceptos *ad*, sobre propiedades y apropiaciones. Ni siquiera los nombres de *personas* o de *trinidad* son primitivos. Pero si no encontramos explícitamente nada de eso, encontramos, en cambio, clara y explícitamente la unidad de Dios, clara y explícitamente la *distinción* entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, clara y explícitamente la *procesión* del Hijo y del Espíritu Santo del Padre, clara y explícitamente la *divinidad* del Padre y la del Hijo, y, en términos claramente equivalentes, la divinidad del Espíritu Santo.

Pues bien: de esos cuatro conceptos primitivos y claros de *unidad*, *distinción*, *procesión* y *divinidad* han salido y salen por razonamiento, y por razonamiento riguroso, todos los desarrollos dogmáticos referentes al sacrosanto dogma de la Trinidad divina y todas las numerosas y complicadas fórmulas trinitarias elaboradas por concilios y teólogos, hasta llegar a aquella fórmula maestra de “in divinis omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio”, clave y coronamiento de todo el tratado *De Trinitate*.

Claro está que no todos los dogmas son del carácter tan puramente especulativo como el de la Santísima Trinidad, ni se destaca en ellos, por tanto, con la misma evidencia el rigor lógico que ha presidido a su desenvolvimiento. Pero todos, sin excepción, tienen por base uno o varios conceptos formales y explícitos de la Sagrada Escritura o tradición divina, y de esos datos ha partido siempre y en ellos se ha apoyado sin cesar, bajo la norma directiva del sentido cristiano y de la autoridad de la Iglesia, el *razonamiento* teológico, instrumento ordinario del progreso dogmático.

199. CONCEPTOS FUNDAMENTALES Y CONCEPTOS DERIVADOS.—En resumen: si no todos los conceptos dogmáticos que hoy poseemos y creemos estaban explícitos en el depósito primitivo o dato revelado, tampoco todos estaban puramente implícitos; si no todo era formal en el depósito, tampoco todo era virtual; si no todo estaba claro desde un principio, tampoco estaba todo confuso.

En el depósito primitivo hay un conjunto de conceptos actuales, formales, explícitos, claros, determinados, y ése

fué el punto de partida del razonamiento teológico y del progreso dogmático.

De esa manera formal y *determinada*—dice Santo Tomás—se hallan en el depósito apostólico no todos los dogmas o artículos *de fe*, pero sí todos los dogmas principales o artículos *de la fe*, entendiéndose por artículos de la fe no los dogmas derivados, sino los dogmas fundamentales, y en estos dogmas fundamentales, no los conceptos secundarios o concomitantes, sino el concepto primario o esencial, que es lo que llama Santo Tomás *la esencia* de los artículos. Los conceptos secundarios o derivados, aunque contenidos también en el depósito, no están contenidos sino *por vía de consecuencia* (ea quae ex articulis consequuntur), y éstos no son de fe hasta que el magisterio ordinario o solemne de la Iglesia los define (134).

200. CABE CIENCIA SIN SANTIDAD.—La hermosa frase de Santo Tomás: “Prius vita quam doctrina; *vita enim ducit ad cognitionem veritatis*”, en que se apoya nuestro objetante para rechazar la vía especulativa, no quiere decir más sino que la bondad de costumbres es una de las condiciones que contribuyen a una mayor penetración o más profundo conocimiento de las verdades sobrenaturales, por contribuir á aumentar la caridad y los dones del Espíritu Santo y con ellos el “sentido de la fe”, de que hablaremos pronto (216-220), el cual es algo así como el “sentido común” del orden sobrenatural.

Por eso, en igualdad de circunstancias, más penetrará en la Biblia o en la sagrada teología el santo o el fervoroso que el pecador o el tibio. “Hinc sequitur quod, caeteris paribus, *doctior* erit in *Theologia* qui *charitatem* habuerit, quam qui non habuerit. Quia sine charitate non sunt coniuncta huiusmodi *dona Spiritus Sancti* cum fide, quae *illuminat* mentem et *intellectum dat* parvulis”⁷. No hay más que leer las biografías de los grandes teólogos para notar en seguida que casi todos ellos fueron eminentes en santidad de vida o gran fervor sobrenatural. Esto no debieran olvidarlo nunca los profesores y discípulos de la sagrada teología⁸.

Pero eso no quiere decir que la santidad sea el único medio o condición indispensable para ser gran teólogo o para desarrollar el dogma. La falta de santidad de vida puede ser compensada por un mayor talento o una mayor aplicación, y ser más grande teólogo uno listo o aplicado, aun-

⁷ BÁÑEZ, 2-2. q. 1. a. 4, ad 2.

⁸ “*Virtutes morales multum faciunt ad scientiam, et praecipue virtus castitatis... Maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis*” (D. THOMAS, 7 *Sent.*, q. 2. a. 2 ad 6; 2-2, q. 15, a. 3).

que no sea fervoroso, que otro fervoroso, pero corto de talento u ocupado en otras cosas. Oigamos a Santo Tomás: "*Non quicumque bonus est magis aptus ad prophetiam habendam quam quilibet peccator, cum aliqui charitate carentes habeant magis aptas mentes ad spiritualia percipienda, utpote a carnalibus et terrenis vacantes, et naturali intellectus praediti claritate: quibusdam e contrario charitatem habentibus, terrenis negotiis implicitis et carnali dantibus operam generationi, nec intellectum habentibus naturaliter perspicacem*"⁹. Creer que sin ser *santo* no se puede ser *sabio*, aun en las cosas divinas, sería un ultramisticismo intolerable¹⁰.

SECCION II

EJEMPLOS HISTÓRICOS DE EVOLUCIÓN DOGMÁTICA POR VÍA ESPECULATIVA

201. IMPORTANCIA DE LOS EJEMPLOS.—Entremos ya a poner ejemplos históricos y concretos de verdaderos desarrollos dogmáticos, después de los Apóstoles, verificados por la vía especulativa de raciocinio propiamente dicho. Entre otros muchos que podrían aducirse, señalaremos diez, escogiéndolos de los diversos tratados dogmáticos. A la vez, en cada ejemplo señalaremos las mayores de fe y las menores de razón inclusiva que han intervenido en esos raciocinios, y citaremos a la vez testimonios de teólogos de primer orden que así lo han entendido.

De esos diez ejemplos alguno podrá discutirse o no satisfacer al lector, pero abrigamos la convicción de que el conjunto de esos diez ejemplos han de producir en todo teólogo libre de prejuicios la convicción de que la evolución del dogma por vía de conclusión teológica no solamente es posible, sino que es un hecho histórico patente y admitido por todos los grandes teólogos.

202. PRIMER EJEMPLO.—El primer ejemplo de desarrollo dogmático de que nos consta, por decirlo así, en forma solemne y auténtica, es el célebre *omoousion* o *consubstantialidad*, definido por el primer concilio ecuménico contra Arrio. En la Sagrada Escritura constaba explícitamente

⁹ D. THOMAS, *De Veritate*, q. 12, a. 5, ad 6.

¹⁰ "Ad id quod dicitur, quod multi non habentes donum intellectus. sed existentes in peccato mortali, multa intelligunt de Scripturis et de mysteriis fidei, multam quoque certitudinem habent de fide, respondetur quod haec omnia habere possunt... Ad habendam autem multam scientiae et certitudinis paraturam sine caritate Dei, sed ex propria industria, lectio sufficit, et studium et humanus labor... Certitudinem autem fidei etiam multam habere possunt peccatores sine dono intellectus ex divinae Veritatis testimonio cui adhaerent; et quod de se firmissimum est" (IOANNES A SANTO THOMA, *Cursus Theol. de donis Spiritus Sancti*, d. 13, a. 3, n. 63; ed. Vivès. t. 6, pp. 625-626).

que Jesucristo era el Unigénito del Padre, verdadero Hijo de Dios, verdadero Dios como el Padre; pero no constaba explícitamente que fuese *consustancial*. Y, sin embargo, ese concepto de *consustancialidad* y esa palabra *omoousion* era lo único, como observa San Atanasio, que hacía falta definir como de fe si se había de cerrar la puerta a las sutiles e interminables argucias del impío Arrio y de sus numerosos secuaces. Reunióse, pues, la Iglesia docente en el Concilio de Nicea, y, apoyándose, como siempre, en los datos de la Sagrada Escritura y Tradición, definió explícitamente la consustancialidad del Verbo, añadiendo al credo tradicional la célebre fórmula de *consubstantialem Patri*.

Con esa célebre fórmula se inició solemnemente en la Iglesia esa serie de desarrollos dogmáticos mediante conceptos *filosóficos*, o como diría el cardenal Newman, mediante proposiciones *nocionales*, o como parece llamarlos nuestro objetante, mediante enunciados *intelectuales* (190); serie que había de ir *in crescendo* hasta los Concilios Tridentino y Vaticano, y que casi ha llegado a su culmen en la inmortal encíclica *Pascendi*, donde la filosofía y la teología, en lo que tienen de más técnico y abstruso, son empleadas por la Iglesia para la exposición y desarrollo del dogma. Pero no divaguemos.

Como decíamos, el Concilio Niceno definió como de fe la consustancialidad del Verbo con el Padre. Era ésa y es una verdad revelada, pues solamente lo revelado puede ser definido como dogma de fe. Pero ¿dónde y cómo estaba revelada esa verdad? ¹¹ Lo estaba *en otras* verdades en las cuales va implícita, y de las cuales sale por razonamiento o raciocinio. Esas otras verdades son las dos siguientes: primera, "Jesucristo es verdadero Hijo de Dios", o "es verdadero Dios"; segunda, "en Dios no cabe división de substancia, sino simple unicidad".

En efecto, si para ser verdadero *hijo* es preciso ser *de la substancia* del padre, pues ésa es la definición de la filiación o de la generación; y si para ser hijo de *Dios* tiene que ser *unicidad* de substancia con Dios, pues en la substancia divina no cabe división, *síguese* que entre el Padre y el Hijo en la divinidad tiene que haber *consustancialidad* o unicidad de substancia.

Este *razonamiento* o esta combinación de conceptos en

¹¹ Siempre que, al hablar de progreso dogmático, se pregunta "cómo estaba o está revelada una verdad", se entiende de cómo estaba o está revelada en los *enunciados* del depósito revelado. esto es, en los enunciados de la Sagrada Escritura y de la Tradición divina; no de cómo lo estaba o está en la *mente* de los Apóstoles. En la mente apostólica todo lo revelado lo estaba de una manera explícita o *in se*: en los *enunciados* escriturarios o divino-tradicionales, *gran parte* de lo revelado lo está implícitamente o *in alio* (57-58).

que de los conceptos de filiación y divinidad se deduce el de consubstancialidad, palpita y aun se destaca en cuantos Santos Padres, antes y después del Concilio de Nicea, han tratado de la consubstancialidad del Verbo. Para no alargar la sección con textos interminables de Santos Padres, limitémonos a citar el resumen que de ellos hacen tres grandes teólogos, de esos que se han distinguido por su eminente conocimiento de la patrística y de la llamada historia de los dogmas. Dos de ellos, Petavio y Belarmino, son bien conocidos; el tercero, el célebre teólogo griego Manuel Calecas¹², bien puede ser colocado al lado de Belarmino y de Petavio.

Comencemos por el inmortal autor de los *Dogmata Theologica*, que se expresa así: “*Argumentatio*, quae ex eo probat *omousion* esse unum alteri, quoniam ex eo oritur, communis est *omnium* graecorum latinorumque Patrum; qui adversus Arrianos *inde* Filii aequalitatem, et substantiae cum Patre identitatem, ut sic dicam, adseverant, quemadmodum ex libro secundo et quarto huius operis liquet”¹³.

Oigamos ahora a Belarmino: “Cum Nicoenum Concilium definivit Christum esse *omousion* Patri, *deduxit conclusionem* ex Scripturis, in quibus directe continetur unum esse Deum, et Filium esse Deum; ex quibus *sequitur necessario* Patrém et Filium eiusdem esse substantiae et divinitatis”¹⁴⁻¹⁵.

¹² “Manuel Calecas, graecus, Ordinis Fratrum Praedicatorum *insignis theologus*, ut testatur Ioannes Cardenalis a Turrecremata, in *Summa de Ecclesia*, l. 11, c. 93, Concilio Lugdunensi non interfuit, ut Galesino visum est, sed post Concilium floruit, Andronico seniore imperatore, a quo in odium fidei et Romanae Ecclesiae vexatus est. Libros quatuor *Adversus Errores Graecorum* scripsit *vir doctissimus*; librum *De Essentia et operatione adversus Palamitas*; librum *De principis fidei catholicae*, quos a se latinitate donatos, Combesisius noster in lucem edidit. Fertur et ipsius liber *De Trinitate*. Quosdam ipsius sermones laudat Leo Allatino in Diatriba “De Simeonum scriptis”. *Grammatica Mamelis Calecae* extat in Bibliotheca Regis Christianissimi. Item Excerpta ex libris adversus Errores Graecorum, in quibus Sti. Augustini, aliorumque Patrum latinorum testimonia felicissime graece reddita. Huius Auctores accurata tractandi methodus, rata Scripturae Sacrae, Patrum, Conciliorum auctoritate et traditione. *Calecam nostrum magnae doctrinae et fidei virum* praedicat doctissimus Turrianus, S. I., libro de sexta et septima Synodo. Ipsum *luculentis scriptis Ecclesiam Catholicam Romanam adiuvisse*, Galesinus in vita Sti. Bonaventurae, c. 14, affirmat” (EX NATALI ALEXANDRO, *Historia Ecclesiastica*, saeculum 13, c. 4, a. 5, t. 8, p. 114).

¹³ PETAVIO, *Dogmata Theologica, De Trinitate*, l. 7, c. 4, n. 13, ed. Vivès, t. 3, p. 295.

¹⁴ BELARMINO, *De Verbo Dei*, l. 3, cap. 10.

¹⁵ Quizá se le ocurra a alguno el objetar que el texto evangélico *Ego et Pater unum sumus* ha sido interpretado por todos los Santos Padres de la consubstancialidad del Verbo, y que, por tanto, no hizo falta raciocinio para conocer ese dogma. La respuesta es bien sencilla. Que todos los Santos Padres han visto en ese texto *implicada* la consubstancialidad del Verbo, es cierto. Que *todos* la hayan visto *directamente expresada*, y no más bien indirectamente de-

De igual modo se expresa el eminente teólogo Calecas, quien no solamente afirma lo mismo que luego afirmaron Petavio y Belarmino, sino que lo desarrolla hermosamente: "Non universe argumentari est malum, sed tantummodo ad id quod propositum est non congruis uti principiis, ac putare fidem naturalibus demonstrari principiis. Quod si quis ad id quod in quaestione est, eorum aliqua, quae de Deo identidem existunt communia principia fidei et ratas ac definitas sententias Patrum accomodet, quibus constitutis ac nullo eorum, quae posita sunt everso, consentanea istis aliqua *concludit*, quemadmodum antiquis Patribus de *consubstantiali*, deque aliis multis fidei quaestionibus disputantibus usuvenit, nihilo secius fatendum erit *conclusionem* illam esse Scripturae sententiam, quae quidem ex illis pendet principiis ac causis iis congruit a quibus oritur; tum eadem *conclusio theologica* dicitur ac revelatione cognita, quemadmodum geometriae conclusiones vocantur quae ex geometriae principiis ducuntur. Quod nisi ita sit, permulta quae fide certa sunt, nec expresse in Scripturis contenta, tollemus".

Habla luego Calecas de los raciocinios de dos premisas de fe, o de una de fe y otra de razón, que suelen emplear los Santos Padres en el desarrollo del dogma, y continúa así: "Verumtamen si quis syllogismum omnem, cuius propositiones ambae non sint Sacris Litteris expressae, falsum putat colligere, is opinione falsus est, ac *Doctores omnes Ecclesiae* calumniose arguit, qui saepe istius modi argumentis ad stabiliendam divinis in rebus veritatem usi sunt. Exemplo sit illud: "Quod secundum substantiam ab aliquo gignitur, eiusdem est cum generante substantiae; atqui Filius a Patre generatur; igitur Filius eiusdem est cum Patre substantiae". Nam prior, et maior quae dicitur, non ex Sacris Litteris assumitur, sed ex naturali scientia. Et tamen quod ex ea, cum altera quae fidei et Scripturae est, infertur, fide certum habetur. Quod nisi sic argumentari liceret, frustra nos hortaretur Deus in Scripturis. ut ex iis rebus quas novimus et quas docente natura tenemus, ad Dei assurgamus notitiam"¹⁶.

ducida por *raciocinio*, ya no es tan cierto. Así, por ejemplo, San Crisóstomo interpreta directamente ese texto de la unidad de *potencia*, y como *consecuencia*, de la unidad de *substancia*. Y lo mismo San Cirilo. Oigamos a Petavio: "Si sola consensio unum essent ambo, nihil concluderet (Christus), neque tam magnifice de se loqui posset. Quare unum se esse cum Patre *vi* saltem atque *potestate* profiteri debet, ut interpretatur Chrysostomus; nam de *vi* et *potestate* sermo erat. Sed *ex ea* tamen, etiam de *substantiae* unitate *concluditur*. "Si enim eadem et una est *virtus* amborum, eadem *quoque* est *substantia*" ait ille. Cui et Cyrillus suffragatur" (PETAVIO, *De Trinitate*, l. 1, c. 2, n. 10, ed. c., t. 2, p. 443).

¹⁶ MANUEL CALFAS, traducido y citado por PETAVIO, *Dogmata Theologica*. Prolegomena c. 5, n. 4; ed. Vivès, t. 1, p. 32.

Oigamos, en fin, nada menos que al Concilio Ecuménico Lateranense IV, el cual, en su definición dogmática contra el abad Joaquín, se expresa así: “Nos autem, Sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius, et Spiritus Sanctus. Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud; sed id quod est Pater, et Filius et Spiritus Sanctus idem omnino; ut secundum orthodoxam et catholicam fidem *consubstantiales* esse credantur. (Ahora viene la razón o el *porqué* de la consubstantialidad.) Pater enim ab aeterno Filium generando suam substantiam ei dedit, iuxta quod ipse testatur: “Pater quod dedit mihi maius “omnibus est”. Ac dici non potest quod partem substantiae illi dederit, et partem sibi retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando quasi sic dederit eam Filio quod non retinuerit ipsam sibi; *alioquin* desisset esse substantia. Patet ergo quod sine ulla diminutione Filium nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habeant *eandem substantiam*... Si quis igitur sententiam vel doctrinam praefati Ioaquim in hac parte defendere vel approbare praesumpserit, tamquam *haereticus* ab omnibus confutetur”¹⁷.

Si en todo esto no ve nuestro objetante no solamente *verdadero razonamiento*, que es lo único de que tratamos, sino hasta razonamiento *dialéctico*, no comprendemos entonces qué entiende él por *razonamiento*.

203. SEGUNDO EJEMPLO.—El Concilio de Efeso definió como dogma de fe, contra Nestorio, que la Santísima Virgen era verdadera *Madre de Dios*. Esa verdad era y es una verdad revelada.

Pero ¿dónde y cómo fué revelada? Lo fué *en otras* dos verdades en las cuales va envuelta, y de las cuales sale por raciocinio. Esas dos verdades son: primera, “que la Santísima Virgen es Madre de Jesucristo”; segunda, “que Jesucristo es verdadero Dios, no habiendo en El más personalidad o hipóstasis que la divina”. De esas dos verdades reveladas sale como *conclusión* la verdad de que la Virgen es verdadera Madre de Dios, y no solamente Madre de Cristo, como quería Nestorio. Oigamos a Santo Tomás: “Licet non inveniatur expresse in Scriptura quod Bta. Virgo sit Mater Dei, invenitur tamen in Scriptura quod Iesus Christus est verus Deus, ut patet I Ioannis ult., et quod

¹⁷ Conc. Lateran. IV, c. 2; DENZINGER-BAUNWART, n. 432.

beata Virgo est Mater Iesuchristi ut patet Matthaei 1. Unde sequitur ex necessitate ex verbis Scripturae quod sit Mater Dei¹⁸.

Todavía se ve más claro ese carácter de conclusión si se tiene en cuenta que, además de las dos verdades reveladas dichas, hay que hacer intervenir una verdad de razón para que la Virgen resulte verdadera Madre de Dios. Esa verdad de razón es que la generación o la maternidad no se termina en la naturaleza, sino en la persona. Si la acción de *engendrar* fuese abstractiva, como lo es la acción de *entender*, y pudiese terminarse en la naturaleza, prescindiendo o abstrayendo de la persona, todavía no resultaría la Virgen verdadera Madre de Dios, sino solamente madre de la humanidad de Jesucristo. Por eso, para deducir o desarrollar la verdad dogmática de la maternidad divina de María, intervino esta tercera verdad: "El ser concebido o el ser hijo no se atribuye a la naturaleza, sino a la hipóstasis". Oigamos de nuevo a Santo Tomás: "Concipi autem et nasci attribuitur *hypostasi* secundum naturam illam in qua concipitur et nascitur. Cum igitur in ipso principio conceptionis fuerit humana natura assumpta a divina persona, sicut praedictum est, *consequens est*, quod vere dici possit Deum esse conceptum et natum de virgine... Unde *consequens est* quod beata Virgo vere dicatur Mater Dei"¹⁹.

Es más, el mismo Concilio Efesino, al definir la maternidad divina de María, indica bien claro el *raciocinio* que ha intervenido en el desarrollo de esa verdad dogmática. He aquí las palabras mismas del Concilio: "Si quis non confitetur Deum esse veraciter Emmanuelem, et *propterea* Dei genitricem Sanctam Virginem; peperit enim secundum carnem factum Dei Verbum; anathema sit"²⁰. Esos *propterea* y esos *enim* son las marcas del razonamiento informal, pero verdadero y propio razonamiento, como los *atqui* y los *ergo* lo son del raciocinio formal o dialéctico. Unos y otros son los signos de la *razón* humana utilizada como instrumento por la Iglesia para la explicación o desarrollo del dogma, bajo la asistencia infalible del Espíritu Santo, que es la causa principal.

Este carácter de raciocinio o de *derivación lógica* que existe en el dogma de la maternidad divina, lo mismo que en otros muchísimos dogmas, creemos que está bien expresado por el sabio teólogo moderno Fontaine en las siguientes palabras:

"Se da uno cuenta bien pronto de que algunos de estos

¹⁸ D. THOMAS, *Summ. Theol.*, p. 3.^a, q. 35. a. 4, ad 1.

¹⁹ D. THOMAS, l. c., in corpore a.

²⁰ DENZINGER, n. 113.

dogmas secundarios proceden de los misterios fundamentales por cierta clase de *deducción*, a la vez *lógica* y *ontológica*... Estas explicaciones, por elementales que sean, bastan, sin embargo, para mostrar que el dogma de la maternidad divina *sale de* la noción, bien penetrada y correctamente analizada, de la encarnación del Verbo. Decimos, por este motivo, que ése es un dogma *secundario* y aun *derivado* del primero; el hecho que ese dogma expresa *fluye del* otro dogma y permanece *dependiente de él*; entre ambos existe una relación esencial y necesaria... Para poner en evidencia indiscutible el dogma de la maternidad divina, la Iglesia tuvo que estudiar la esencia del Verbo, su consubstancialidad con el Padre, su generación eterna y su divina personalidad. Después necesitó precisar el género de unión de este Verbo eterno y consubstancial al Padre con la naturaleza humana, que es lo que llamamos unión hipostática. Los concilios griegos, en cuyo seno se llevó a cabo este largo trabajo de elucidación, lo terminaron al proclamar a María verdadera Madre del Verbo encarnado, el año 431, en Efeso”²¹.

204. EJEMPLO TERCERO.—El Concilio Constantinopolitano III, sexto entre los Ecuménicos, definió como dogma de fe contra los monotelitas que en Jesucristo había no solamente dos naturalezas, sino también *dos voluntades* y dos operaciones distintas. Esta era y es una verdad revelada. Pero, ¿dónde y cómo estaba revelada esa verdad? Lo estaba en *otras* dos verdades, en las cuales va envuelta y de las cuales sale por raciocinio. Estas verdades son: Primera, “que Jesucristo no solamente es hombre verdadero, sino también hombre *perfecto*, o en estado *connatural*, o *semejante a nosotros en todo*, excepto en el pecado o en aquello que se oponga al fin de la redención”. Segunda, “que no se puede ser hombre *perfecto* (aunque sí hombre verdadero o esencial), ni hombre en estado *connatural*, ni hombre en

²¹ “On s’aperçoit bien vite que quelques-uns de ces dogmes secondaires procèdent des mystères fondamentaux par une sorte de *déduction à la fois logique et ontologique*... Ces explications, si élémentaires qu’elles soient, suffisent cependant à montrer que le dogme de la maternité divine *sort de la notion bien pénétrée et correctement analysée de l’incarnation du Verbe*. Nous dissons, pour ce motif, que c’est un *dogme secondaire et même dérivé* du premier; le fait qu’il exprime découle du premier et reste dans sa dépendance: les deux se tiennent par un rapport essentiel et nécessaire... Pour mettre dans un évidence indiscutable le dogme de la maternité divine, l’Eglise dut étudier l’essence du Verbe, sa consubstantialité avec le Père, son éternelle génération et sa divine personnalité. Puis il lui fallut préciser le genre d’union de ce Verbe éternel et consubstantiel au Père avec la nature humaine ce que nous appelons l’union hypostatique. Les Conciles grecs, au sein desquels s’est opéré ce long travail d’éclaircissement, achevèrent en proclamant Marie, réellement Mère du Verbe Incarné, l’an 431, à Ephèse” (Abbé J. FONTAINE, *La Théologie du Nouveau Testament*, pp. 272-274).

todo semejante a nosotros si no se tiene voluntad humana y las demás potencias o propiedades físico-naturales”.

Este raciocinio, de una premisa de fe y de otra de razón, ha sido el instrumento humano de que se ha valido la Iglesia, bajo la asistencia del Espíritu Santo, para conocer y definir el dogma de las dos voluntades en Cristo. En secciones anteriores hemos ya examinado indirectamente este punto, y hemos aducido en su confirmación abundantes textos de Santo Tomás (101). Limitémonos ahora a añadir algunos textos nuevos.

Oigamos a Santo Tomás: “Derogaretur *perfectioni* Incarnationis Dei Verbi, si aliquid eorum quae *naturalia* sunt homini, ei deesset... *Fides autem* per omnia sine peccato *similem* cum nobis in *naturalibus* confitetur”²². “Dicendum quod Christus *per omnia* fratribus *assimilari* debuit (ut ait Apostolus ad Hebraeos, II, 17), in his quae necessaria erant ad eorum reparationem. Huiusmodi *autem* sunt ea in quibus veritas humanae naturae consistit, scilicet partes *essentiales* eius, et *proprietates naturales* et passiones quibus opus redemptionis explendum erat”²³.

Oigamos a Báñez: “Antequam in Concilio definiretur in Christo Domino esse duplicem voluntatem, erat *conclusio theologica*; Christus habet duas voluntates, divinam et humanam. Etenim ex principio fidei quod Christus est *perfectus homo* ex anima rationali et humana carne subsistens, evidenter colligebatur *per bonam consequentiam*: ergo Christus habet voluntatem creatam. *Per hoc quod* in Concilio definita est huiusmodi veritas, conclusio iam habetur tamquam *de fide immediate*, et omnibus proponitur credenda sub anathematis interminatione”²⁴.

Lo mismo se expresa Belarmino: “Et similiter Concilium sextum cum definivit in Christo duas esse voluntates, divinam et humanam, *deduxit conclusionem ex Scriptura* in qua habetur Christum esse perfectum Deum et *perfectum hominem*”²⁵.

Podíamos continuar citando numerosos teólogos clásicos de la teología tradicional, pero no haríamos sino repetir textos similares a los ya citados en otras secciones. Limitémonos, pues, a citar tres ilustres teólogos modernos: uno, tomista; otro, de la escuela de Suárez, y el tercero, independiente de toda escuela.

Sea el primero el P. Berthier, que se expresa así: “Theologiam mixtam seu mediam dicimus eam quae partim ex

²² D. THOMAS, *Cont. Gent.*, 4, 43.

²³ D. THOMAS, 3 *Sent.*, d. 3, q. 5, a. 2 ad 1.

²⁴ BÁÑEZ, *In* 2-2, q. 1, a. 5, quinta conclusio.

²⁵ BELARMINO, *De Verbo Dei*, l. 3, c. 10.

supernaturali, partim ex naturali principio pendet, qualis erit ista *conclusio*, scilicet Christum sortitum esse duos intellectus, duas voluntates atque eisdem connaturales operationes. *Quae conclusio* habetur in primis ex principio theologiae supernaturalis, scilicet in Christo duas fuisse et *perfectas* quidem naturas; deinde ex principio naturali, id est, *perfectae* naturae proprias competere operationes”²⁶.

Sea el segundo el cardenal Franzelin, quien, en su notable introducción al tratado *De Deo Uno*, se expresa sobre esta materia con bastante más profundidad y exactitud que en su citadísima obra *De Divina Traditione*. Dice así: “Unde cum constat utramque praemissam esse veritatem revelatam, vel cum una praemissa revelata implicite iam continet id quod in conclusione enuntiatur et altera *licet non revelata* evidenter manifestat hanc comprehensionem conclusionis in praemissa revelata (esto sucede, según los tomistas, en toda verdadera y rigurosa conclusión teológica); sine dubio revelata est veritas quae in tali conclusione enuntiatur... Exemplum conclusionis sub forma altera (esto es, de una premisa revelada y de otra de razón natural) potest induci contra Monotheetas. Propositio revelata, Christum praeter naturam divinam habere *perfectam* (¡Muy bien!) naturam humanam per quam verus (perfectus, quiere decir) homo est, iam continet veritatem alteram, Christum praeter voluntatem divinam habere etiam rationalem voluntatem et volitiones humanas. Quando igitur assumitur altera propositio ad complendum argumentum; Christus est verus (perfectus sería más exacto) homo; atqui homini (homini perfecto, se entiende, como dijo al principio) essentialis est facultas voluntatis rationalis; ergo Christus habet voluntatem humanam (y lo mismo se podía decir: “ergo habet risibilitatem” o cualquiera otra propiedad física); illa propositio assumpta solum manifestat comprehensionem huius conclusionis in propositione revelata... Re autem vera in hisce syllogismis theologicis *plerumque* (*semper*, si es metafísica) propositio naturaliter certa, maxime ubi certitudo est *methaphysica*, solum manifestat comprehensionem consequentis in praemissa revelata (ése es, según Santo Tomás, el verdadero oficio de *toda* menor de razón en teología); atque ideo huiusmodi conclusiones continentur implicite in revelatione obiectiva, et proinde possunt ab Ecclesia explicitè proponi ac *definiri fide credendae*”²⁷.

Es grato ver a un autor de la altura y filiación de Franzelin reconocer que la conclusión teológica es *las más de*

²⁶ BERTHIER, O. P., *De Locis Theologicis*, Prolog. n. 2.

²⁷ FRANZELIN, *De Deo Uno*, Prolog. (Romae 1870), pp. 20-22.

las veces (plerumque) definible de fe divina, y que lo es sobre todo cuando la menor de razón tiene certeza *metafísica*.

Pero lo que ahora nos hace al caso es su testimonio de que el dogma de las dos voluntades en Cristo, definido por el sexto Concilio Ecuménico, es un dogma conocido por raciocinio, y hasta por raciocinio en que una de las premisas no es revelada, sino de razón natural.

Sea el tercero el por tantos títulos ilustre cardenal Newman, el teólogo moderno que más clara visión ha tenido de la existencia del progreso dogmático. En su genial obra titulada *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina católica*, obra que escribió siendo aún protestante y escribiendo la cual se convirtió, dió quizá excesiva importancia al *sentido*, a la *vida*, a la *experiencia*, a la *práctica* como instrumentos en el desarrollo del dogma católico, y muy poca cosa o casi ninguna al *raciocinio*, al que casi muestra en apariencia la misma ojeriza que parece mostrarle nuestro objetante. El que no haya leído de Newman sino esa obra, no conoce a Newman más que a medias, y tentando estará de ver a veces en Newman fraseología algo similar a la modernista. Pero los años de vida católica hicieron a Newman penetrar más a fondo en el gran problema del desarrollo dogmático, y en vez de dar ya poca o ninguna importancia al raciocinio en ese problema, casi se la da a veces excesiva o, mejor dicho, le da la que merece y la que siempre le dieron Santo Tomás y los grandes genios de la Escolástica. Así, en sus célebres conferencias leídas ante la Universidad católica de Dublín, bastantes años después de su conversión, escribe lo siguiente: "La revelación es el todo en la doctrina católica; los Apóstoles son su única fuente; *el método ilativo es su solo instrumento*, y la autoridad de la Iglesia su sola sanción". Muchos años todavía más tarde escribía respecto al dogma de las dos voluntades en Cristo: "El sexto Concilio Ecuménico condenó la doctrina de que no hay más que una voluntad en Cristo, a pesar de que tal doctrina no estaba condenada ni por la Escritura ni por la tradición, *excepto por ilación*"²⁸.

²⁸ "Revelation is all in all the doctrine: the apostles its sole depositary: *the inferential method its sole instrument*: and ecclesiastical authority, its sole sanction" (NEWMAN, *Idea of a University*, dis. 9, n. 4 [ed. London 1912], p. 223).—"The sixth Council condemned the doctrine that there is but one *energeia* in Christ, which is condemned neither by Scripture, *except by inference*, nor by tradition" (NEWMAN, *Letter to Canon Jenkins* (December 2, 1875). Vide *The Life of John Cardinal Newman*, by WILFRID WARD (London 1912), vol. 2, p. 575.

Pero antes que esos teólogos lo había dicho el Príncipe de todos ellos, Santo Tomás, por las siguientes palabras: "Nihil *naturalium* Christo defuit qui *totam* (íntegra) naturam suscepit, ut supra dictum est. *Et ideo* in sexta synodo *damnata* est positio negantium in Christo esse *duas scientias* vel duas sapientias" 29-30.

En fin, aunque los teólogos no lo dijeren, bastaría fijarse en las palabras mismas del Concilio para ver que el raciocinio fué el instrumento de que la Iglesia se sirvió para conocer y definir ese dogma, deduciéndolo del dogma revelado de que Cristo es hombre perfecto u hombre semejante en todo a nosotros.

Dice así el Concilio: "Quae praesens sancta et universalis Synodus fideliter suscipiens et expansis manibus amplectens suggestionem quae a sanctissimo ac beatissimo Agathone Papa antiquae Romae facta est... Ad haec et synodicis epistolis quae scriptae sunt a beato Cyrilo adversus impium Nestorium et ad Orientales Episcopos; assecuti quoque sancta quinque universalia Concilia et sanctos atque probabiles Patres, consonanterque confiteri definiunt Dominum nostrum Iesum Christum verum Deum nostrum, unum de sancta et consubstantiali et vitae originem praebente Trinitate, perfectum in deitate et *perfectum in humanitate*, Deum vere et hominem vere, eundem ex anima rationali et corpore; consubstantialem Patri secundum deitatem, et consubstantialem nobis secundum humanitatem, *per omnia similem nobis* absque peccato" 31. "Et *duas naturales voluntates* in eo et duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse secundum sanctorum Patrum doctrinam praedicamus" 32.

Este raciocinio o ilación que hace el Concilio, deduciendo las dos voluntades y las dos operaciones del principio revelado de *homo perfectus*, se ve todavía más claro en la carta dogmática que el Papa San Agatón dirigió al Concilio, y que, como el Concilio mismo confiesa, fué la base de la definición dogmática. Dice así el santo Pontífice: "*Unde consequenter*, sicut duas naturas sive substantias, id est, deitatem et humanitatem, inconfuse, indivise, incommutabiliter eum habere veraciter confitemur, *ita quoque* duas naturales voluntates et duas naturales operatio-

29 *Summ. Theol.*, 3, q. 9, a. 1.

30 "Quia igitur ex hoc quod aliquis ponit unam actionem in Christo, sequitur quod sit ibi una sola natura et una sola voluntas: ideo haec positio est tamquam haeretica in sexto synodo condemnata" (D. THOMAS, *Quaestio unica de Unionis Verbi Incarnati*, a. 5).

31 *Ad Hebraeos*, 4, 15.

32 DENZINGER, nn. 289-291.

nes habere, *utpote* perfectum Deum et *perfectum hominem*”³³. Más claro no podía decirse³⁴.

Está, pues, fuera de toda duda que el *raciocinio*, y aun el *raciocinio* de una premisa de fe y otra de razón, ha sido el instrumento humano de que la Iglesia se ha servido, bajo la asistencia del Espíritu Santo, para conocer y definir el dogma de las dos voluntades en Jesucristo.

UNA OBJECCIÓN.—Alguno me objetará con el texto evangélico: *Non mea voluntas sed tua fiat, et non sicut ego volo, sed sicut tu*³⁵, y que, por consiguiente, no ha sido necesaria ninguna conclusión teológica propiamente dicha para definir el dogma de las dos voluntades en Cristo. Aquí debemos notar tres cosas:

Primera, que la interpretación de estos textos varía en los Santos Padres. El término “voluntad” puede ser tomado en tres sentidos diferentes: *a*) voluntad libre o racional (voluntas *rationalis*); *b*) voluntad necesaria o natural (voluntas *naturae*); *c*) voluntad de sensualidad o apetito sensitivo (voluntas *sensualitatis*). Si es cierto que muchos Padres han entendido estos textos en el primer sentido, no lo es menos que otros los han interpretado en el segundo y tercer sentido. El mismo Santo Tomás usa las tres interpretaciones³⁶. La interpretación que ordinariamente se da a estos textos nos parece muy clara, porque sabemos de antemano que Nuestro Señor era hombre *perfecto*. Sin

³³ DENZINGER, n. 288.

³⁴ Es también digno de citarse el siguiente párrafo del ilustre teólogo sorbónico, Grandin: “Quando duo connexa sunt, Ecclesia, si unum credendum est, alterum fide divina credendum proponere potest; ergo... Antecedens superioris en-thymematis ostenditur: primo, iam videtur Ecclesia proposuisse credendum id quod alteri immediate revelato annexum erat: etenim adversus monothelitas definivit duas in Christo esse voluntates, quae propositio *tantum* revelata fuerat in hac: Christus est Deus et homo (perfectus)...

Scio dici posse, quod haec de duplici voluntate Christi propositio *immediate* revelata fuerit. Sed *unde hoc constat*, ex Scriptura an ex traditione? Si ex Scriptura, proferantur loca quae hoc *demonstrent*. Certe ex traditione solum haberi potest veritas illarum propositionum: fuerintne *immediate* revelatae, constare non potest. Nec sane necessarium fuisse videtur, cum Christus revelaret Petro se esse Deum et hominem, ut revelaret quoque se habere duas voluntates: *satis fuit*, ut hoc posterius in prima revelatione cognoscendum illi relinqueretur. Nam quod dicitur *inde* colligi *immediate* fuisse revelatam propositionem de duplici voluntate Christi, *quod Ecclesia eam credendam proposuerit, petitio principii est*. quodque est in questione affertur: numne scilicet Ecclesia quidpiam credendum possit proponere, quod in se immediate revelatum non sit (MARTIN GRANDIN, *Opera Theologica, De Fide*, d. 1, sect. 2, “punctum postremum”, t. 3. pp. 48-49, Paris 1756). ¡Hermosamente dicho! En esa petición de principio caen muchos teólogos. Porque ven que la Iglesia define una verdad como *revelada*, entiendo en seguida que tiene que ser *inmediatamente* revelada, cuando eso es de lo que se discute (482).

³⁵ Lc. 22 42; Mt. 26, 39.

³⁶ 3. q. 19, aa. 1, 2 y 5.

esto, esta interpretación no tendría valor rigurosamente demostrativo.

Segunda, que cuál sea el sentido de estos textos (aunque se admitan los tres a la vez), es indudable que los concilios, los papas y una multitud de teólogos de primera fila dicen expresamente—como hemos visto—que el dogma de las dos voluntades de Cristo ha sido definido por la Iglesia *porque* se deducía de otro dogma fundamental: el de las “dos naturalezas perfectas”. Pero es evidente para todo verdadero tomista que este dogma se ha deducido por una conclusión propiamente dicha³⁷.

Tercera—y principal—, que la Iglesia no sólo ha definido que en Cristo hay dos voluntades, sino también que en El hay dos operaciones, dos entendimientos y aun dos ciencias. Ahora bien, esto no puede ser visto formalmente en el texto *Non mea voluntas sed tua fiat* ni en algún otro texto evangélico más que por vía de conclusión estricta del dogma “homo perfectus”, como lo hace Santo Tomás: “Nihil naturalium Christo deficit qui totam (integram seu perfectam) naturam suscepit, ut supra dictum est. *Et ideo* in sexta Synodo damnata est positio negantium in Christo esse duas scientias vel duas sapientias”³⁸. “*Quia* igitur ex hoc quod aliquis ponit unam actionem in Christo, sequitur quod sit ibi una sola natura et una sola voluntas: ideo haec positio est tamquam haeretica in sexta Synodo condemnata”³⁹.

Está, pues, fuera de duda que el raciocinio, aun el compuesto de una premisa de fe y otra de razón, ha sido siempre el instrumento humano de que se ha servido la Iglesia, bajo la dirección del Espíritu Santo, para conocer y definir el dogma de las dos voluntades, de las dos inteligencias, de las dos ciencias y de las dos operaciones en Jesucristo.

205. EJEMPLO CUARTO.—El Concilio IV de Letrán, duodécimo entre los ecuménicos, definió como dogma de fe la siguiente proposición: “Una quaedam summa res est Pa-

³⁷ “Proportionabiliter est dicendum in rebus supernaturalibus quod quando consequens infertur per similem consequentiam artificiosam, est conclusio scita, non principium, atque adeo per se secundo tantum pertinet ad fidem (antes de la definición de la Iglesia) tamquam conclusio theologica, non per se primo tamquam propositio de fide immediate: ut in illo syllogismo: Christus est homo: ergo Christus est risibilis; infertur enim passio per subiecto, quod pertinet ad scientiam.

Idem esset de illa propositione: “Christus habet duas voluntates”, nisi esset definita a Generali Concilio; esset enim conclusio theologica, quia infertur per istam consequentiam: omnis natura intellectualis habet suam voluntatem; sed Christus Dominus habet duas naturas intellectuales: ergo habet duas voluntates” (DIDACUS NUÑO, *Expositio In 3 Divi Thomae partem, Supplementum*, q. 20, a. 3 Vallisoleti 1609, p. 628).

³⁸ D. THOMAS, *Summ. Theol.*, 3, q. 9, a. 1.

³⁹ D. THOMAS, *Quaestio unica de Unione Verbi Incarnati*, a. 5.

ter, et Filius, et Spiritus Sanctus, et illa *non est generans, neque genita, neque procedens*".

Esta proposición la había negado el abad Joaquín contra el Maestro de las Sentencias, y el Concilio no se contentó con dar la razón a éste, sino que definió como dogma de fe su doctrina y condenó como herejes a cuantos presumesen defender o aprobar lo contrario. "Damnamus ergo et reprobamus libellum seu tractatum, quem abbas Ioa-chim edidit contra magistrum Petrum Lombardum, de unitate seu essentia Trinitatis, appellans ipsum haereticum et insanum pro eo, quod in suis dixit Sententiis: "quoniam quaedam summa res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, et illa non est generans neque genita, neque procedens..." Nos autem, sacro approbante Concilio, *credimus et confitemur* cum Petro Lombardo quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus... *et illa res non est generans, neque genita, nec procedens...* Si quis igitur sententiam vel doctrinam praefati Ioa-chim in hac parte defendere vel approbare praesumpserit, tamquam *haereticus* ab omnibus confutetur" ⁴⁰.

Esa es, pues, una verdad revelada. Pero ¿dónde y cómo está revelada esa verdad? Lo está *en otras* verdades, en las cuales se contiene virtualmente y de las cuales sale, y sólo puede salir por *raciocinio*. Esas otras verdades son: primera, en la Trinidad hay distinción real de personas, pero no de esencia; segunda, si la esencia engendrarse o fuese engendrada, espirarse o fuese espirada, habría distinción real en la esencia, pues no cabe generación ni espiración sin distinción real de términos. De estas dos verdades, una de fe y otra de razón, pero de razón inclusiva, sale por riguroso raciocinio la verdad dogmática definida por el IV Concilio de Letrán, al menos tal cual esa definición fué entendida por Santo Tomás y por la generalidad de los teólogos.

Ese raciocinio, simple en la forma, pero lleno de profundidad metafísica en el fondo, lo expone así Santo Tomás: "Respondeo dicendum quod circa hoc erravit abbas Ioa-chim, asserens quod sicut dicitur, Deus genuit Deum, ita potest dici quod essentia genuit essentiam, considerans quod propter divinam simplicitatem non est aliud Deus quam divina essentia. Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est. Licet autem secundum rem sit idem *Deus*, quod *Deitas*, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc

⁴⁰ DENZINGER, nn. 431,432, ed. 10.

nomen, Deus, quia significat divinam essentiam, ut in habente, ex modo suae significationis naturaliter habet, quod possit supponere pro persona; et sic ea quae sunt propria personarum, possunt praedicari de hoc nomine, *Deus*, ut dicatur, quod Deus est genitus, vel generans, sicut dictum est. Sed hoc nomen *essentia*, non habet ex modo suae significationis, quod supponat pro persona, quia significat essentiam, ut formam abstractam: *et ideo* ea quae sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiae attribui; significaretur enim quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in personis” 41.

Si todo esto no es raciocinio, y hasta raciocinio dialéctico, no sabemos entonces qué entienden algunos por raciocinio. Ni sabemos tampoco qué pueda contribuir el *sentimiento* a esta clase de dogmas puramente especulativos, donde sólo juegan las más profundas especulaciones metafísico-dialécticas como medio de explicar o desarrollar la doctrina revelada sobre la unidad de la esencia y distinción de personas en el dogma augusto y fundamental de la adorable Trinidad.

El mismo raciocinio, y cómo fué empleado por el Concilio, lo expresa Melchor Cano con las siguientes palabras: “Item, Concilium Lateranense sub Innocentio tertio *ratiocinatione theologiae* adversus *Ioachimium* effecit divinam essentiam nec genitam esse nec generare. Rem videlicet genitam et generantem realiter distingui oportere: *quare* si essentia divina generaret essentiam, ipsam a se, non sola cogitatione, sed re esse distinctam” 42.

206. EJEMPLO QUINTO.—El Concilio segundo de Lyón, décimocuarto entre los ecuménicos, definió como dogma de fe que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo no como de *dos* principios, sino como de *un* solo principio: “Fideli ac devota professione fatemur quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tamquam ex *duobus* principiis, sed tamquam ex *uno* principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit” 43. Esta definición de fe fué repetida por el Concilio Florentino: “Definimus quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter... tamquam ab *uno* principio et unica spiratione procedit” 44.

Esta es, pues, una verdad de fe, una verdad revelada. Pero ¿cómo y dónde está revelada esta verdad? Lo está *en otras* verdades, en las cuales se contiene virtualmente y de las cuales sale por raciocinio, y solamente por propio y ri-

41 D. THOMAS, *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 39, a. 5.

42 *De Locis*, l. 12, c. 6, septima praeceptio.

43 DENZINGER, n. 460.

44 DENZINGER, n. 691.

guroso raciocinio. Esas otras verdades son: Primera, "In divinis omnia sunt unum et idem ubi non obstat relationis oppositio". Segunda, entre la espiración del Padre y la del Hijo no hay oposición alguna relativa. De estas dos verdades, una de fe y otra de razón, sale por riguroso raciocinio el dogma definido.

Este raciocinio, simple y breve en apariencia, pero lleno también de profundidad metafísica, lo expone así Santo Tomás: "Respondeo dicendum quod Pater et Filius in omnibus sunt idem, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio: unde cum in hoc quod est esse principium Spiritus Sancti non opponantur relative, sequitur quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti" ⁴⁵.

Oigamos también a Melchor Cano: "Concilium Lugdunense sub Gregorio decimo *ratione quoque theologiae* constanti demonstravit, Spiritum Sanctum ex Patre et Filio, non tamquam ex duobus principiis, sed tamquam ex uno, non duabus spirationibus, sed una procedere. Pater *siquidem* et Filius iuxta fidem sunt unus Deus, una potentia, una sapientia, breviter in omnibus unum, in quibus non obviat relationis oppositio; nec enim aliter divinae naturae unitas in duabus personis servari potest. Cum itaque in spirando nulla sit a Patre Filii distinctio, sequitur Patrem et Filium non esse duo principia Spiritus Sancti, sed unum. Qua ex re intelligitur utrumque errasse vehementer. Erasmus nempe et Ambrosium Catharinum: illum, qui hanc conclusionem *nihil* ad fidem pertinere credidit: hunc qui eam, cum sit *theologiae propriae conclusio*, inter *principia prima*, hoc est *fidei articulos* (artículos de la fe o dogmas no derivados) numeravit" ⁴⁶.

No está menos expreso ni menos interesante el gran comentarista de Santo Tomás, Domingo Báñez: "Ecclesia sancta multoties definivit propositiones, tamquam de fide, quae expresse in Sacris Litteris non habebantur, sed communiter ab omnibus theologis et doctoribus Ecclesiae affirmabantur constanter, et erant *propositiones theologicae*, ut fuit illud quod Christus habet voluntatem humanam, quod theologi colligebant ex hoc quod Christus secundum fidem est verus homo (homo *perfectus*, como repite Báñez a cada paso), omnis autem homo habet voluntatem; et illud quod Spiritus Sanctus a Patre et Filio tamquam ab uno principio procedit: quod *ex hoc* probatur quod in divinis omnia sunt unum ubi non obstat relationis oppositio. Cum ergo Pater et Filius in spirando tertiam personam non habeant inter se oppositionem relativam, sequitur quod non sunt duo

⁴⁵ D. THOMAS, *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 36, a. 4.

⁴⁶ CANO, *De Locis*, l. 12, c. 6, septima praeceptio.

principia sed unum. Ergo similiter possent modo definiri tamquam de fide veritates illae in quibus tota theologorum schola concordat; ergo illis contradicere (aun antes de la definición de la Iglesia) erroneum est. Verbi gratia, docent firmiter omnes theologi quod Christus Dominus ab instanti suae incarnationis divinam viderit essentiam: hoc in divinis litteris non extat, neque ab Ecclesia Dei definitum est tamquam de fide tenendum: sed theologi colligunt per bonam consequentiam ex aliis locis Scripturae et fidei fundamentis, et ita communiter receptum est ut illud absque erroris nota nemo possit negare, possetque ab Ecclesia definiri tamquam de fide” 47.

Este texto de Báñez, como tantos otros que hemos citado y se encuentran en abundancia en sus inapreciables comentarios a la *Suma Teológica*, son dignos de ser meditados por cuantos traten de estudiar la doctrina tomista sobre el progreso dogmático por vía de conclusión o raciocinio.

SECCION III

MÁS EJEMPLOS DE LO MISMO

207. EJEMPLO SEXTO.—El Concilio V de Letrán, décimocuarto entre los ecuménicos, definió como dogma de fe aquella trascendental y fecunda verdad de que no cabe verdadera oposición entre la ciencia y la fe, o entre la razón humana y la revelación divina: “Omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus” 48. La misma definición fué repetida, y en términos más expresivos, por el Concilio Vaticano: “Si quis dixerit disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tamquam veras retineri, neque ab Ecclesia proscribi possint, anathema sit” 49.

Esa es, pues, una verdad revelada. Pero, ¿dónde y cómo está revelada esta verdad? Lo está en otras verdades, en las cuales se contiene virtualmente y de las cuales se deduce por riguroso raciocinio. Esas otras verdades son: primera, que tanto las afirmaciones de la revelación como las legítimas demostraciones de la razón o ciencia, son verdades, y es contradictorio que una verdad se oponga a otra verdad. Segunda (y ésta es la raíz de la primera), que tanto la verdad natural como la revelada, o tanto los principios de razón como los de fe, proceden de Dios, y Dios no puede fallar o

47 BÁÑEZ, *Id.*, p. I, q. 1, a. 8 (Salmanticae 1585), pp. 127-128.

48 DENZINGER, n. 738.

49 DENZINGER, n. 1.817.

negarse a sí mismo. De ahí sale, por riguroso raciocinio, la verdad dogmática definida por los Concilios Lateranense y Vaticano.

Este raciocinio de que se sirvieron ambos Concilios lo había expuesto así Santo Tomás: "Ea enim, quae naturaliter rationi sunt indita, verissima esse constat, in tantum ut nec ea esse falsa sit possibile cogitari: nec id quod fide tenetur, cum tam evidentiter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. *Quia igitur* solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile et illis principiis, quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem contrariam esse. Item: illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat fide: quod de Deo nefas est dicere. Principiorum *autem* naturaliter notorum cognitio nobis, divinitus est indita, *cum* ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec *ergo* principia etiam divina sapientia continet. Quidquid *igitur* principiis huiusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium: non *igitur* a Deo esse potest: ea *igitur* quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria" ⁵⁰.

Que ese mismo raciocinio ha sido el instrumento humano de que la Iglesia se valió para la definición de dicho dogma, lo indican bien a las claras las palabras mismas de ambos Concilios, que casi no hacen sino transcribir, resumiéndolo, el raciocinio de Santo Tomás: "*Cumque verum vero minime contradicat*, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus" ⁵¹. "Verum, etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest, *cum* idem Deus qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; Deus *autem* negare seipsum non potest, *nec* verum vero unquam contradicere. Omnem *igitur* assertionem veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus" ⁵². Como ya advertimos en la sección anterior, esos *enim, cum, autem, igitur*, son las marcas del razonamiento ordinario o informe en el lenguaje usual, como los *atqui* y los *ergo* lo son del razonamiento dialéctico o formal en los textos de lógica. Cuando aparecen en las definiciones dogmáticas, suelen ser señales de dogmas *derivados*, esto es, de dogmas contenidos en el depósito revelado implícitamente, y conocidos y definidos por vía de raciocinio bajo la asistencia infalible del Espíritu Santo.

208. EJEMPLO SÉPTIMO.—El Concilio Tridentino definió

⁵⁰ D. THOMAS, *Contra Gentes*, 1, 7.

⁵¹ Concilio Lateranense, l. c.

⁵² Concilio Vaticano; DENZINGER, n. 1.797.

como dogma de fe el privilegio singularísimo de la inmunidad de la Santísima Virgen de todo pecado actual, aun venial: Si quis hominem semel iustificatum dixerit... posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de Bta. Virgine tenet Ecclesia: anathema sit”⁵³.

Esa es, pues, una verdad revelada. Pero, ¿dónde y cómo está revelada esa verdad? Lo está *en otras* verdades, en las cuales se contiene virtualmente y de las cuales sale por raciocinio. Esas otras verdades son: primera, la Santísima Virgen es idónea Madre de Dios; segunda, no sería idónea o digna Madre de Dios si hubiese estado manchada por un solo pecado venial. De esas dos verdades, la primera de fe y la segunda de razón, sale por raciocinio la verdad dogmática definida por el Concilio.

Este raciocinio lo expuso así Santo Tomás: “Beata autem Virgo fuit electa divinitus ut esset Mater Dei... Non autem fuisset idonea Mater Dei, si peccasset aliquando... Et ideo simpliciter fatendum est quod Beata Virgo nullum actuale peccatum commisit, nec mortale, nec veniale”⁵⁴. Que este raciocinio fué el instrumento humano de que la Iglesia se valió para desarrollar ese dogma, lo expresa bien el siguiente texto de Ripalda: “Apostoli crediderunt *immunitatem Deiparae a peccato actuali* et suam ipsorum beatitudinem futuram, quia noverant perfecte Scripturas exprimentes *dignitatem maternitatis Dei* et confirmationem ipsorum in gratia, *propter quas Ecclesia eas veritates declaravit de fide*”⁵⁵.

Lo mismo había indicado ya San Agustín con bastante claridad por las siguientes palabras: “Excepta itaque Sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam proprus, cum de peccatis agitur, habere volo quaestionem: *inde enim scimus quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum ex omni parte peccatum, quae concipere ac parere meruit eum quem constat nullum habuisse peccatum*”⁵⁶.

209. UNA DIGRESIÓN SOBRE EL DOGMA DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN.—A juicio nuestro, el dogma de la inmunidad de la Madre de Dios, de toda mancha de pecado *original*, sale del mismo principio, por el mismo proceso lógico y con la misma certeza o valor demostrativo que el dogma de su inmunidad de todo pecado *actual*. Para verlo no hay sino fijarse bien en qué estuvo el punto obscuro y controvertido en el dogma de la Inmaculada.

En efecto, todos los teólogos, sin distinción de escuelas,

⁵³ DENZINGER, n. 833.

⁵⁴ D. THOMAS, *Summ. Theol.*, p. 3.^a, q. 27, a. 4.

⁵⁵ RIPALDA, *De Fide*, d. 8, s. 2, n. 26.

⁵⁶ *De natura et gratia*, c. 36.

aun aquellos que parecen haberse distinguido más por su oposición a ese dogma, admitieron siempre como indubitable el siguiente principio: "A María, como digna Madre de Dios que es, hay que atribuirle toda aquella gracia y santidad, o toda aquella inmunidad de pecado, que sea compatible con el honor de su Hijo, esto es, con su *redención* por Jesucristo". Acerca de este principio no ha habido jamás duda ni discusión, pues no es otra cosa ese principio que la inteligencia tradicional del *gratia plena* del Evangelio.

La duda y la discusión no versaron sobre esa mayor de fe, sino sobre la menor de *razón*, que era la siguiente: "Es así que cabe a la vez ser concebido sin *pecado original* y ser *redimido* por Jesucristo." Esta menor de razón es la que constituyó el punto céntrico de las dudas y discusiones en la historia del desarrollo del dogma de la Inmaculada.

Mientras en la idea de pecado original no se distinguieron bien los conceptos de *culpa* y *débito*, y mientras en la idea de redención no se deslindaron los conceptos de redención *post contractum peccatum* y redención *preservativa*, esa menor formulada de manera tan absoluta y *sin distinciones* resultaba falsa, y la conclusión tenía que resultar errónea, si no herética. En efecto, una Inmaculada inmune de *todo* lo que va encerrado en la idea de pecado original, esto es, inmune de toda culpa y de todo *débito*, es evidentemente una Inmaculada *no redimida* en manera alguna. Y una Inmaculada no redimida con ninguna clase de redención, siquiera con redención preservativa, es a todas luces una Inmaculada errónea. En resumen: una Inmaculada *sin distingos* es una Inmaculada errónea, si no herética.

Ahora bien: sin distingos, pues no suele hacerlos la espontánea piedad del pueblo fiel, comenzó a afirmarse esa doctrina, y, así formulada, de errónea la calificaron San Bernardo, Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás, con otros tan grandes santos como eminentes teólogos. Con ello prestaron al verdadero progreso del dogma de la Inmaculada un servicio inapreciable, del que ya se ha comenzado a hacérseles justicia⁶⁷. Si no encauzaron por completo aún el progreso de ese dogma por su verdadero derrotero, al menos lograron cerrarle a cal y canto el derrotero

⁶⁷ Si el cuerpo de la Santísima Virgen hubiese sido preservado de todo contagio de mancha original antes de la infusión del alma, parece claro que no habría en la Virgen *débito* próximo personal, ni por lo tanto, redención por Jesucristo, siendo la persona posterior en naturaleza a la infusión del alma. Ahora bien: no solamente los simples fieles, sino hasta el oficio mismo litúrgico de la Iglesia de Lyon, parece que afirmaba la purificación del cuerpo de la Virgen antes de su animación. "Cum anno circiter 1140 Canonici Lugdunenses festum Conceptionis in suam Ecclesiam introducerent, idque eo sensu viderentur intelligere, ut ipsam *conceptionem materialem passivam* colendam esse putarent (in oratione enim Missalis Lugdunensis legebatur: "Deus qui *corpus* B. M. V. *sanctum*

falso. Y hasta se puede decir que ellos fueron los que verdaderamente lo encauzaron o fueron causa de su encauce, pues calificando de errónea, si no de herética, una Inmaculada no redimida, obligaron a la piedad y a la ciencia de los teólogos posteriores a buscar una Inmaculada *redimida*, esto es, los estimularon a buscar algún medio de armonizar la idea de Inmaculada con la idea de redención.

Al insigne Escoto y a su, en esta cuestión, inmortal escuela cabe indubitablemente la gloria de haber *iniciado* la verdadera solución del problema, aplicando a la idea de pecado original la distinción de culpa y débito, y a la idea de redención la distinción de redención *post contractam culpam* y redención preservativa ⁵⁸.

praecordinasti et ab omni labe praeservasti”). Stus. Bernardus, etc. (GODIS, *De definibilitate mediationis universalis Deiparae* [Bruxelis 1904], c. 3, a. 2, p. 25). Si eso es verdad, San Bernardo y los otros Doctores prestaron un gran servicio al dogma oponiéndose a tal fiesta, así entendida.

⁵⁸ “Ad omnes auctoritates in contrariam partem respondetur, quod *quilibet* filius Adae naturaliter est *debitor* iustitiae originalis, et ex demerito Adae caret ea et ideo omnis talis habet, unde contrahat peccatum originale. Sed si alicui in primo instanti creationis animae datur *gratia*, ille nunquam caret iustitia originali. Hoc tamen non est *ex se*, sed *ex merito alterius*, nisi propter meritum confertur sibi *gratia*: haberet enim peccatum originale, nisi alius *praeventiret* mediando. Et ita *exponendae sunt auctoritates*, quia omnes naturaliter propagati ab Adam sunt peccatores, hoc est: ex homo quo habent naturam ab Adam habent unde careant iustitia debita, nisi eis aliunde conferatur; sed sicut posset *post primum instans* conferri *gratia*, ita posset *in primo instanti*.

Per idem patet ad rationis factas pro prima opinione, quia Maria *maxime indignisset* Christo ut *Redemptore*; ipsa enim contraxisset originale peccatum ex ratione propagationis communis, nisi fuisset *praeventa* per gratiam Mediatoris: et sicut alii indignuerunt Christo, ut per eius meritum remitteretur eis *peccatum iam contractum*, ita Maria *magis indignuit* mediatore *praeventiente* peccatum, *ne ipsa contraheret*.

Et si arguatur contra hoc, quod ipsa naturaliter prius fuit *filia Adae*, quam habuit gratiam, quia prius fuit *persona*, quam habuit gratiam; in illo igitur priori tenebatur ad iustitiam originalem, quia naturalis filia (Adae. et non habuit eam: ergo in illo priori *contraxit originale peccatum*. *Respondet et dico*, quod quando opposita comparantur ad invicem secundum *ordinem naturae*, non simul ambo insunt, sed tantum alterum inest: reliquum autem, quod dicitur prius natura, non inest, quia in eodem instanti oppositum inest: sed *dicitur prius natura*, quia *tunc inesset*, quantum est ex parte subiecti, nisi aliquid extrinsecum impediret” (SCORUS. *In 3 Sent. d. 3, q. 1*). Véase *Quaestio Ioannis Duns Scoti de Immaculata Conceptione B. M. Virginis* (Quarachi 1904), p. 19. A nuestro juicio estos textos bastarían para dar gloria inmortal a Escoto en esta cuestión de la Inmaculada Concepción.

Sin pretender con ello disminuir en nada los innegables méritos de Escoto en esta cuestión hemos dicho que se le debe la gloria de haber *iniciado*, y nada más que *iniciado*, la verdadera solución del problema. Aunque distingue ya en esta cuestión entre culpa y débito, todavía no habla claro sobre la necesidad del débito personal o próximo, sin el cual apenas parece posible salvar una verdadera y propia redención personal. El sabio P. Honorato del Val, a quien nadie acusará de parcialidad en este caso, ha escrito con razón: “Sub hoc aspectu argumentatio Scoti forsan *limites excessit*, quatenus a B. Virgine excludere videtur *debitum proprie dictum* incurrendi peccatum. Unde non sat explicatur, quemadmodum B. Virgo fuerit *proprie a Christo redempta*” (P. HONORATO DEL VAL, O. S. A., *Sacra Theol. Dogmatica*, t. 2, n. 265, Madrid 1906). A juicio

Con esas dos distinciones, que el tiempo y las disputas acabaron por deslindar con perfecta exactitud y claridad, la famosa menor de razón quedaba formulada de este modo: "Es así que la inmunidad de toda *culpa* original, con tal que se contraiga verdadero *débito* personal o próximo, es compatible con la verdadera y propia redención *preservativa* por Jesucristo." Esta menor, así distinguida y formulada, ya no es falsa, ya no es dudosa, ya no es siquiera solamente probable: es cierta, clara, evidente, y así se ve forzado a confesarlo Cayetano mismo. Con una mayor, pues, de fe y admitida por todos, y una menor evidente, la conclusión dogmática de la Inmaculada estaba asegurada. Para acabar de imponerse a todos y ser definida de fe, sólo necesitaba vencer aún la terrible fuerza muerta de las preocupaciones de escuela y de partido, las cuales son tan connaturales y arraigadas que hacen con frecuencia que muchos continúen por largo tiempo sosteniendo una doctrina, aun después de haber fallado ya el sostén y principal fundamento en que sus primitivos autores la apoyaban. Estos son, a juicio nuestro, y en líneas generales, el cauce y progreso seguidos en la historia por el dogma de la Inmaculada,

El raciocinio de los teólogos, el asentimiento de los fieles y la autoridad de la Iglesia en este dogma.—No estamos, pues, conformes con los que creen que en el desarrollo de este dogma no ha habido *proceso lógico*, ni con los que admitiendo que lo ha habido, dan a entender que, desde el punto de vista de ese proceso, el dogma de la Inmaculada no está contenido en el dogma de la maternidad divina, o no sale de él sino de una manera *probable*. A juicio nuestro, se contiene en él y sale de él de una manera *cierta* y por riguroso y concluyente proceso teológico; por el mismo proceso exactamente que emplearon la Tradición y la teología para demostrar que la Madre de Dios tuvo que estar inmune de todo pecado *actual*.

En fin, tampoco estamos del todo conformes con los que, en el desarrollo y definición del dogma de la Inmaculada, lo atribuyen todo o casi todo al *sentimiento* común de los fieles, y nada, o poco, a la *razón teológica*. Que hubo sentimiento común, y ferviente, y avasallador de los fieles sobre ese dogma, no cabe duda. Pero, para nosotros, es indudable también que el tal sentimiento no hubiese llegado jamás a ser

nuestro, el que mejor, entre todos los teólogos, deslindó los términos y planteó el problema de una Inmaculada verdaderamente redimida fué el cardenal Cayetano en su celeberrimo opúsculo *De Conceptione B. Virginis*, hasta el punto de que los teólogos posteriores no han hecho sino copiar sus distinciones. En ese sentido, Cayetano, sin defender la Inmaculada, y aun impugnándola, contribuyó tanto o más que cualquier otro teólogo a la evolución y definición del dogma de la verdadera Inmaculada.

unánime, ni hubiese podido sostenerse por largo tiempo, ni, sobre todo, hubiese podido evitar el desorientarse y extrañarse sin el freno, ayuda y dirección de la *razón teológica*. La razón teológica de los grandes maestros del siglo XIII, demostrando que era errónea una Inmaculada *no redimida*, puso infranqueables compuertas a ese sentimiento cuando amenazó lanzarse por falsos derroteros. La razón teológica de los teólogos posteriores señalando las verdaderas distinciones con las cuales podía y debía defenderse una Inmaculada *redimida*, abrió a ese sentimiento cauce amplio y seguro, que es lo único que necesitaba para hacerse universal, ardiente, irresistible. Todo, sin olvidar el factor principal, o sea la autoridad de la Iglesia, que bajo la asistencia infalible del Espíritu Santo fué guiando suavemente, pero constante y seguramente, tanto el sentimiento de los fieles como la razón de los teólogos hacia el desarrollo y definición dogmática de la verdadera Inmaculada de Pío IX.

Paralelo entre las escuelas tomista y escotista respecto al dogma de la Inmaculada.—A juicio nuestro, Santo Tomás y Escoto, con sus dos poderosas y fieles escuelas, han desempeñado en esta cuestión del dogma de la Inmaculada el mismo papel respectivamente que el timón y el vapor desempeñan en el movimiento y dirección de un barco. Al vapor, y no al timón, se debe el que el barco se mueva; pero el timón, y no el vapor, es el que hace que se mueva en la dirección debida, y que llegue sin extraviarse al puerto verdadero.

Escoto y su escuela, apoyando en esto al sentimiento ferviente de los fieles, clamaban con todas sus fuerzas que la Madre de Dios tenía que ser, y era, inmaculada, y con tal de arribar a ese puerto, que su piedad ardiente hacia la Virgen les hacía vislumbrar, se cuidaban más de avivar el vapor y acelerar la marcha del barco que de fijar bien la ruta por donde caminar se debía.

Santo Tomás y su escuela, acostumbrados a enfrenar con la razón el sentimiento, y a no dar un paso nuevo en el delicado terreno dogmático sin el faro de los dogmas antiguos ya definidos, clamaban, con no menor brío, que la Madre de Dios, como todo hijo de Adán, tenía que ser verdadera y personalmente redimida por la sangre en el Calvario derramada, y que estaban dispuestos a cerrar el paso a la misma Madre de Dios mientras no la vieran marchar franca y claramente por el camino del débito personal, que es el único camino de la Cruz y del Calvario, el único camino de la redención. Entre esos dos factores—el vapor escotista y el freno o timón tomista—se movió lentamente, pero seguramente, durante siglos el barco de la Inmaculada. Sin Escoto y su escuela, el barco nada o poco hubiese avanzado; sin San-

to Tomás y la suya, el barco se hubiera, casi seguramente, extraviado. Después de Dios y de su Iglesia, a Escoto y a su escuela debemos el que *la Inmaculada* haya sido definida, pero a Santo Tomás y a su escuela debemos el que se haya definido *la verdadera Inmaculada*. Otras escuelas intervinieron también y muy gloriosamente, pero todas tomando de la escotista el fervor del movimiento y de la tomista las líneas seguras de la dirección. Así los factores humanos al parecer más opuestos contribuyen todos al desarrollo del dogma, armonizados por el magisterio visible de la Iglesia y por la asistencia invisible, pero perpetua, del Espíritu Santo.

Por qué razonamiento inclusivo ha sido deducido del dato revelado el dogma de la Inmaculada.—Después de escrito lo anterior vemos que el sabio P. Gardeil, aprobando nuestra doctrina en esta cuestión de la evolución del dogma, nos indica que sería interesante el hacer ver claramente cuál es el proceso o raciocinio por el cual el dogma de la Inmaculada sale por vía inclusiva del dogma de la maternidad divina. (*Revue des Sc. Philos. et Theol.*, oct. 1922, pág. 689.)

En los párrafos anteriores creemos haber mostrado ya cómo el dogma de la Inmaculada se deduce del de la maternidad divina por el mismo proceso exactamente y con la misma certeza que el dogma de la inmunidad de todo *pecado actual*. Si esta última deducción no encontró dificultades, y la primera las encontró grandísimas, eso no provino de la diferencia en cuanto a la continencia ni en cuanto a la deducción, sino de que la primera deducción, a pesar de ser tan *lógica* como la segunda, parecía no poder *concordarse* con el dogma de la redención; y en el progreso dogmático no solamente hay que atender a la *lógica* especulativa entre la conclusión y el dogma o principio de donde se deduce, sino también a la *concordancia* de esa conclusión con *todos* los otros dogmas. Las dificultades, disputas y tardanzas no consistieron en cambiar el proceso de deducción ni en hacerlo más evidente, sino en hacer desaparecer su oposición aparente con otro dogma. Tan pronto como se vió claro que *Inmaculada* y *redimida* no eran cosas contradictorias, la conclusión quedó asegurada y definible. Solamente hay que tener presente que, tanto en la deducción de la exención de pecado actual como de pecado original, hace falta que al raciocinio especulativo se junte el *sentido* cristiano.

Ambos dogmas se deducen del dogma fundamental expresado por la fórmula tradicional de "digna Madre de Dios". Ahora bien: el determinar o deducir qué es lo que se debe o no se debe a una "digna madre", y mucho más a una "digna Madre de Dios", lo aprecia mejor el corazón amante de un *hijo* que la fría lógica de un *sabio*. De ahí que el sentido

cristiano de los “*hijos de Dios*”, esto es, la fe y el fervor filiales del pueblo cristiano hacia su Madre, y Madre de Dios, María, haya sido en este dogma la mejor y la más grande ayuda de la lógica especulativa, como lo ha sido y será en cuantos dogmas afecten no exclusivamente a la inteligencia, sino también al corazón.

En resumen, pues, el dogma de la Inmaculada Concepción estaba contenido, a juicio nuestro, en el depósito revelado como *particular* en el *universal condicionado*, y su proceso de deducción es el siguiente:

A la Madre de Dios se deben *todos* los grados de pureza, *con tal que sean* compatibles con su redención por Jesucristo.

Es así que la pureza original, con débito personal, es compatible con la redención por Jesucristo.

Luego a la Madre* de Dios se debe la pureza original con débito personal.

La *mayor* de ese raciocinio es una universal revelada condicionada, y es admitida por *todos* los Santos Padres y teólogos, aun por aquellos que parecen opuestos a ese dogma. Santo Tomás la formula así: “*Sub Christo, qui salvari non indignit* (ésta es la *condición* para la Virgen) *tamquam universalis Salvator, maxima fuit B. Virginis puritas*”⁵⁰. La *menor* no hace más que purificar la *condición incluída* en la mayor revelada. Luego la *conclusión* es también implícitamente revelada y definible de fe divina, pues, como veremos más adelante (256), es definible de fe divina todo lo contenido en el depósito revelado como particular en el universal.

Y, sin embargo, la conclusión no es implícito-formal, sino implícito-virtual, porque la universal en la cual está implícitamente contenida no es una universal incondicionada (32), sino condicionada, y de una condición tal, que su purificación exige raciocinio *propio*, y hasta profundo y difícilísimo. Exige la intervención de un *concepto nuevo*, cual es el concepto de “concepción con débito sin mancha”. En la revelación se conocía ya el concepto dogmático de “concepción con débito y con mancha”, que es el concepto de la concepción ordinaria; se conocía también el concepto dogmático de “concepción sin mancha y con débito”, que es el concepto de la concepción de Jesucristo; pero no se conocía aún el concepto de “concepción con débito y sin mancha”, que era precisamente el concepto que hacía falta para concordar el concepto de Inmaculada con el concepto de redención, o sea para purificar la condición de la mayor revelada. Todas las dudas, disputas y tardanzas se redujeron a dar con ese *con-*

⁵⁰ *Summ. Theol.*, p. 3^a, q. 27, a. 2. ad 2.

cepto nuevo, que es precisamente el nuevo dogma de la Inmaculada: nuevo en cuanto a la explicación, pero no nuevo en cuanto a la objetividad o substancia, pues ya estaba *implícito* en la mayor revelada.

Pero es preciso recordar que en la deducción en que se infiere la exención, ya del pecado actual, ya del original, al raciocinio especulativo debe añadirse el *sentido* cristiano. Estos dos dogmas se derivan del dogma fundamental expresado por la fórmula tradicional de “digna Madre de Dios”: *idonea Mater Dei*. Ahora bien, cuando se trata de deducir lo que es o no debido a una “digna madre”, y con mayor razón a una “digna Madre de Dios”, el corazón amante de un *hijo* es mejor juez que la fría lógica del *sabio*. He aquí por qué el sentido cristiano de los “*hijos* de Dios”, es decir, la fe y la piedad filiales del pueblo cristiano hacía María, su Madre y Madre de Dios, ha sido para este dogma el mejor y más poderoso auxiliar de la lógica especulativa, como ha sido y será para todos los dogmas que no interesan exclusivamente a la inteligencia, sino también al corazón del hombre.

210. EJEMPLO OCTAVO.—El mismo Concilio Tridentino definió como dogma de fe la conversión, en la Eucaristía, de toda la substancia del pan en el cuerpo de Jesucristo, y de toda la substancia del vino en su sangre, que es lo que se llama el dogma de la transubstanciación. “Si quis dixerit, in Sacrosancto Eucharistiae Sacramento remanere substantiam panis et vini una cum Corpore et Sanguine Domini nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in Corpus et totius substantiae vini in Sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transubstantiationem appellat: anathema sit”. (DENZINGER, núm. 884.)

Esta es, pues, una verdad revelada. Pero, ¿dónde y cómo está revelada esa verdad? Lo está *en otras* verdades en las cuales va incluida, y de las cuales sale por raciocinio. Esas otras verdades son: primera, en la consagración deben verificarse con verdad las palabras de Jesucristo: “Este es mi cuerpo”, “Esta es mi sangre”; segunda, sin la transubstanciación no pueden verificarse con verdad tales palabras de Jesucristo. De estas dos verdades, una de fe y otra de razón, sale por raciocinio el dogma definido.

Ese raciocinio lo expone así Santo Tomás: “Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt post consecrationem substantiam panis et vini in hoc Sacramento remanere. Sed haec positio... contrariatur formae huius Sacramenti, in qua dicitur: *Hoc est Corpus meum*, quod non esset *verum*, si substantia panis ibi remaneret; nunquam enim substantia

panis est Corpus Christi: sed potius dicendum esset: *Hic (aquí) est Corpus meum*"⁶⁰.

El Concilio Tridentino mismo da bien a entender que ésa es la razón o racionio que empleó la Iglesia para conocer y definir ese dogma: "*Quoniam autem Christus redemptor noster Corpus suum id, quod sub specie panis offerebat, vere esse dixit, ideo persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo Sancta haec Synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam Corporis Christi Domini nostri et totius substantiae vini in substantiam Sanguinis eius. Quae conversio convenienter et proprie a Sancta Catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata*"⁶¹. Esos *quoniam* y esos *ideo* son, no nos cansaremos de repetirlo, las marcas del racionio.⁶²

Cómo ese racionio fué el instrumento de esa definición dogmática lo expresa también Melchor Cano en las siguientes palabras: "Item Patres ad unum omnes ex eo principio: "Hoc est Corpus meum", *ratiocinati sunt* conversionem panis in Corpus Christi fieri, sine qua nec verborum illorum veritatem poterant comprehendere, nec caetera quae fides catholica de vera inclusione Corporis Christi sub specie panis confitetur"⁶³.

Es también digno de meditarse el siguiente párrafo del incomparable Domingo Soto:

"Sed ait Scotus: Hoc (scilicet, transsubstantiationem) Ecclesia *revelatione* Spiritus Sancti suscepit. *Fatemur* et nos equidem tamquam verissimum. Attamen quia Ecclesia non *immediata revelatione* quemadmodum Apostoli utitur, sed *divina ope* et opera (asistencia divina) ne in *eruedis* e sacra pagina articulis fidei erret: *non satis* est theologo dicere: "Ecclesia in veritatibus fidei sic decrevit"; sed munus eius est ostendere ex quibus locis S. Scripturae id *collegerit*. Illud enim verbum "homousios", id est, consubstantialis Patri, Nicena Synodus nunquam in usum recipisset, nisi ex verbo ipso Evangelico *elicuisset*: "Ego et Pater unum sumus". Pari modo nunquam sancti nomen conversionis et transsubstantiationis usurpassent, nisi in verbis Christi perpenderit "Hoc est corpus meum". Cum enim accepit panem, et non

⁶⁰ *Summ. Theol.*, p. 3.^a, q. 75, a. 2.

⁶¹ *Concilio Tridentino*, ses. 13, c. 4; *Denzinger*, n. 877.

⁶² "Quamvis Christi verba disserte et formaliter significant corporis in Eucharistia *praesentiam*, non tamen *formaliter* significant *conversionem* totius substantiae panis, et nihilominus, teste Concilio, ex illis verbis persuasum semper habuit, corpus Christi fieri praesens per conversionem. Igitur Concilium censet, quamvis illa verba conversionem tantum *virtualiter* contineant, hunc significanti modum per se sufficere ad *fidem generandam*" (GUILLELMUS WILMERS, S. J., *De Fide Divina* (Ratisbonae 1902), n. 250, p. 252).

⁶³ CANO, I. c.

dedit nisi corpus, *optima consecutione* Patres intellexerunt verbo ipso convertisse panem in corpus. Quapropter nescio cur Scotus dixerit, quod sive Christus diceret "hoc est" sive "hic est" corpus meum, nihil ad quaestionem: cum tantum ad rem faciat dixisse "hoc est", ut si non dixisset nisi "hic", id est, hoc loco, *nunquam Ecclesia conversionem sacramentalem recepisset*. Igitur non pluris aestimare "hoc" quam "hic", est *fibras et nervos* veritatis succidere. Non nisi *inde eliciamus panem* non manere cum corpore, marcescit elanguetque auctoritas adversus haereticos qui sanctiones Ecclesiae, nisi in Scriptura fundentur, recutiunt. Tertium tandem dictum sit, quod postquam hanc conversionem Sancti Patres ex Evangelio *collegerunt*, aptissime nomen transsubstantiationis illi accommodarunt... Si enim omnes Sanctorum canones supra citatos reviseris, *nulla alia ratione in cognitionem conversionis devenit Ecclesia* quam ad verificandum verbum Christi: "Hoc est corpus meum" ⁶⁴.

Todavía son más importantes y profundas, como de costumbre, las siguientes palabras del insigne Juan de Santo Tomás: "Nihil de substantia panis et vini manet post consecrationem sed totum convertitur in Christum. Hoc est secundum et tertium quod supra posuimus esse de fide in hoc Sacramento. Utrumque est expresse definitum in Concilio Tridentino, ses. 13, cap. 4, ubi definitur non remanere substantiam panis et vini cum Corpore et Sanguine Christi, sed converti in eius Corpus et Sanguinem, remanentibus speciebus panis et vini. Additque Concilium *rationem et fundamentum unde Ecclesia colligit* hanc conversionem debere poni: "Quoniam (inquit) Christus redemptor noster Corpus suum, id quod sub specie panis offerebat, *vere esse dixit, ideo persuassum semper in Ecclesia fuit*", etc., etc.

Enumera luego ciertas objeciones que pueden hacerse a ese razonamiento de la Iglesia y del Concilio, y añade: "His fundamentis adducti, *aliqui ex catholicis* sentiunt. quod licet ex definitione Ecclesiae constet substantiam panis et vini non manere in hoc Sacramento, id tamen ex praecisa significatione verborum *non deduci*... Nihilominus haec sententia evertit *totum fundamentum* Concilii et ideo omnino reicienda... Nec potest dici non ex eo praecise id *colligi*, quia vere dicitur absolute, sed quia vere dicitur tali modo, scilicet, prout *de facto* voluit Christus et intellexit Ecclesia. Etenim hoc ipsum vult probare Concilium, *quare sic intellexit Ecclesia*" ⁶⁵.

Son muy dignas de notarse, a juicio nuestro, las últimas palabras del anterior pasaje de Juan de Santo Tomás: "*Et-*

⁶⁴ D. SOTO, *In 4 Sent.*, d. 9, q. 2, a. 4 (Lovanii 1573), pp. 245-247.

⁶⁵ JUAN DE SANTO TOMÁS, *De Sacramento Eucharistiae*, d. 28, a. 1.

enim hoc ipsum vult probare Concilium, QUARE sic intellexit Ecclesia".

En efecto, hay teólogos que cuando examinan los factores del progreso dogmático, o cuando estudian la cuestión de cómo tal o cual verdad (que no parece encontrarse formalmente, al menos a primera vista, en el depósito primitivo) pudo ser definida posteriormente como dogma de fe, se contentan con aducir más o menos textos de Santos Padres que afirman tal verdad, y terminan tan satisfechos diciendo: "Eso es de tradición, porque así lo enseñan los Santos Padres y así lo entendió y entiende la Iglesia".

Todo eso está muy bien. Pero tales teólogos no parecen darse cuenta de que en la tradición, como en la inteligencia de la Iglesia, cabe progreso o desarrollo, y que, por lo tanto, queda todavía otra pregunta ulterior, y es: "¿Por qué los Santos Padres y la Iglesia lo entendieron así?"

La verdadera respuesta a esta última pregunta, cuando se trata de dogmas desarrollados o derivados, es casi siempre que la Iglesia y los Santos Padres lo entendieron así, y no de otra manera, por tal o cual *razón*. Lo cual equivale casi siempre a decir que lo entendieron así por razonamiento o *raciocinio*, aunque siempre, como es claro, bajo la asistencia del Espíritu Santo, tratándose de definiciones dogmáticas. Tal es, a nuestro juicio, lo que se desprende de la historia de los dogmas y lo que se trasluce bien claramente en las palabras mismas de los Concilios Ecuménicos ⁶⁶.

211. EJEMPLO NOVENO.—Nuestro divino Salvador, antes de su ascensión a los cielos, dijo a sus Apóstoles, y en ellos a sus legítimos sucesores, las siguientes palabras: "Accipite Spiritum Sanctum: quorum remisieritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt" ⁶⁷.

Fundándose en estas palabras, tal como siempre han sido entendidas por los Santos Padres y por la Iglesia, el mismo

⁶⁶ Si ciertos teólogos se figuran que ningún dogma, y en especial el dogma de la transubstanciación, fué conocido por vía de conclusión, es porque tienen de la conclusión teológica, propiamente dicha, una idea equivocada. Oigamos, por ejemplo, a Batiffol: "La transubstantiation, ou pour prendre le terme ancien dont use St. Thomas, la conversion, n'est pas proprement une conclusion théologique, et le progrès qui l'a explicité n'est pas à confondre avec ce qu'on appelle progrès théologique, lequel suppose l'assimilation par la théologie d'un élément extrinsèque (*L'Eucharistie*, ed. 2 [Paris 1931], p. 500). Si la teología fuere, como cree el autor, la *asimilación* de un elemento *extrínseco* (11) a la revelación, está claro que ningún dogma podía ser una conclusión teológica propiamente dicha. Pero ésa es una idea muy pobre, y muy física de la teología y de la conclusión teológica. Semejante a la idea de Batiffol es la idea de la verdadera conclusión teológica nos da el P. Poulpique en su, por otra parte, bella obra *L'object intégral de l'Apologétique* (Paris 1912). Cuanto el autor nos dice en las pp. 507-513, no es sino una concepción física y extrinsicista de la teología, y además una confusión grande de la teología con los sistemas u opiniones teológicos.

⁶⁷ 10. 22. 22.

Concilio Tridentino definió como dogmas de fe, además de la institución del sacramento de la Penitencia, las cuatro verdades siguientes: a) la confesión sacramental es por derecho divino *necesaria* para la salvación; b) por derecho divino esta confesión debe abarcar *todos y cada* uno de los pecados mortales cometidos después del bautismo de que se tenga conciencia; c) aun los pecados *ocultos* o internos; d) y también las *circunstancias* que muden de especie. Oigamos al Concilio mismo: "Si quis negaverit confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem *necessariam* esse iure divino: anathema sit. Si quis dixerit, in Sacramento Poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse iure divino confiteri *omnia et singula* peccata mortalia, quorum memoria cum debita et diligenti praemeditatione habeatur, etiam *occulta* et quae sunt contra duo ultima decalogi praecepta, et *circumstantias*, quae peccati speciem mutant: anathema sit" 68.

Esas cuatro verdades son, pues, verdades reveladas. Pero ¿cómo y dónde están reveladas esas verdades? Lo están *en otras* verdades en las cuales se contienen virtualmente, y de las cuales salen por raciocinio. Estas verdades son: primera, Jesucristo instituyó a los Apóstoles y a sus sucesores verdaderos *jueces* de los pecados, con facultad de absolver de ellos o de retenerlos; segunda, esa facultad de juzgar, o de absolver o retener, no puede ejercerse equitativamente sin la confesión, y sin la confesión de todos y cada uno de los pecados mortales, aun ocultos, y de sus circunstancias específicas. De estas dos verdades, la primera de fe y la segunda de razón, han salido por raciocinio los cuatro dogmas definidos.

Este raciocinio lo expresan así brevemente los Salmanticensis moralistas: "Sacramentalis confessio non solum fuit a Christo Domino instituta, sed etiam praecepta; adeoque de illa est praeceptum divinum... Hoc autem divinum praeceptum *colligitur* ex illis verbis Ioannis, 20: "Accipite Spiritum Sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt", ut docet Tridentinum dicta sessione quarta, cap. 5. Retinendi *enim* potestas esse non potuit sine necessitate *iudicii* ipsorum sacerdotum ad remissionem et absolutionem; ac *proinde* quando Christus significat in sacerdotibus esse potestatem retinendi peccata, *etiam* significavit ipsorum iudicium esse necessarium ad absolutionem, et *consequenter* peccata mortalia nunquam remitti sine ordine ad huiusmodi iudicium. Ita theologi omnes... Nec satis erit omnia peccata mortalia fateri in genere, sed tenetur quis secundum numerum et speciem, quatenus

moraliter possibile est, confiteri, ut satis indicat idem Tridentinum, capite 5, cum dicit omnia peccata non solum in genere, sed in specie et singillatim declaranda esse. *Rationem huius veritatis* reddit Concilium: *quia* sacerdotes a Christo *iudices* constituti sunt in Poenitentiae foro: hoc *autem* iudicium recte exercere non possunt neque aequitatem in poenis iniungendis servare, si in genere, dumtaxat et non potius in specie ac singillatim, ipsis declarentur”⁶⁹.

Pero nadie mejor que el Concilio Tridentino mismo expuso la *razón* o *por qué* de todos estos dogmas. Oigamos sus palabras mismas: “Ex institutione Sacramenti Poenitentiae iam explicata, universa Ecclesia semper intellexit, institutam *etiam* esse a Domino integram peccatorum confessionem et omnibus post baptismum lapsis iure divino necessariam existere, *quia* (aquí viene la mayor de fe) Dominus noster Iesus Christus e terris ascensurus ad caelos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit tamquam praesides et *iudices*, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint, quo pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntient. *Constat enim* (ésta es la *razón*, o sea la menor de *razón* evidente) sacerdotes iudicium hoc incognita causa exercere non potuisse, neque aequitatem quidem illos in poenis iniungendis servare potuisse, si in genere dumtaxat, et non potius in specie ac singillatim sua ipsi peccata declarassent. *Ex his colligitur* (otro corolario dogmático u otro dogma derivado) oportere a poenitentibus omnia peccata mortalia quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in confessione recenseri, etiam si occultissima illa sint... *Colligitur praeterea* (otro corolario o dogma derivado) etiam eas circunstancias in confessione explicandas esse, quae speciem peccati mutant, *quod sine illis* (otra vez la misma menor de *razón*) peccata ipsa neque a poenitentibus integre exponantur, nec iudicibus innotescant, et fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint. et poenam, quam oportet, pro illis poenitentibus imponere”⁷⁰.

En el ejemplo anterior aparece con claridad lo mismo que ya hemos hecho notar nosotros en otros ejemplos: estos, la razón o raciocinio utilizado por la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo como instrumento humano del desarrollo dogmático. El proceso, según lo explican los Concilios mismos, es bien sencillo. Ciertas verdades son definidas como dogmas de fe o como contenidas en el depósito revelado, “porque así las entendieron los Santos Padres o la tradición de la Iglesia”. Este es el criterio común o piedra

⁶⁹ SALMANTICENSIS, *Cursus Theol. Moralis, de Sacramento Poenitentiae*, c. 7, n. 1, y c. 8, n. 2.

⁷⁰ Concilium Tridentinum. ses. 14, c. 5; DENZINGER, n. 899.

de toque que generalmente emplea la Iglesia para la definición de los dogmas, sean dogmas primarios o dogmas derivados. Pero cuando se trata de dogmas derivados (y éstos constituyen precisamente el progreso dogmático), hay otro escalón más en que algunos no parecen fijarse, y es que el haberlo entendido *así* los Santos Padres y la Iglesia, obedeció a una *razón*. Eso es precisamente lo que se entiende o entendemos por raciocinio. Aunque siendo esas razones, como lo son, intrínsecas al dato revelado, o implícitas en el dato revelado, o intelectualmente explicativas del dato revelado, pues están sacadas de la entraña o esencia misma del dato revelado, claro está que *no adicionan* objetivamente dicho dato, sino meramente lo *explican*, o desenvuelven, o desarrollan en una línea continua de identidad real u homogeneidad objetiva.

Y, entre paréntesis, aquí se tiene también la contestación a una objeción muy común de los que niegan todo verdadero progreso dogmático, al menos por vía de razonamiento o raciocinio. Dicen que la mejor prueba de que no hay desarrollo en el dogma o de que el raciocinio no interviene en ese desarrollo está en que los Concilios Ecuménicos, cuando tratan de definir un dogma, siempre y ante todo atienden a averiguar qué es lo que los Santos Padres y la tradición de la Iglesia sintieron sobre la materia.

Es verdad, pero los que tal objeción ponen no se fijan en que el raciocinio había muchas veces intervenido *ya de antemano* en formar ese sentir de los Santos Padres y esa tradición de la Iglesia en que precisamente se apoyan los Concilios. Esto, como hemos visto, lo reconocen los Concilios mismos.

212. EJEMPLO DÉCIMO.—Sería fácil continuar poniendo muchos ejemplos más de esa clase de dogmas, conocidos y definidos por la Iglesia por vía de raciocinio ⁷¹. El Concilio Tri-

⁷¹ Respecto a las relaciones entre el alma y el cuerpo en el hombre, la Iglesia ha definido, como dogmas de fe, estas tres verdades: a) no hay en el hombre más que una *sola* alma, el alma racional; b) es *forma* del cuerpo; c) es forma del cuerpo "*per se et essentialiter*" (Conc. Constanti IV, can. 11, et. Conc. Viennense constitutio *De Summa Trinitate et fide catholica*: DENZ., nn. 338-441).

Los que defienden que la Iglesia no puede definir como de fe divina más que las verdades *formalmente* contenidas en el depósito revelado, tienen forzosamente que afirmar también que estas tres verdades están *formalmente* reveladas, y que se deducen del depósito revelado por raciocinio *impropio*.

En cambio, estamos persuadidos que todo teólogo, libre de prejuicios en esta cuestión, reconocerá sinceramente que estas tres verdades —sobre todo la tercera— no las encontramos en el dato revelado más que de una manera *virtual*. puesto que *tenemos* que deducirla por un raciocinio *propriadamente dicho* (64).

Creemos, pues, que en lugar de razonar *a priori* diciendo: "la Iglesia sólo puede definir lo formal revelado; luego todo lo que ha definido está *formalmente* revelado", sería más conforme al método histórico y científico razonar *a posteriori* o por los *hechos*, diciendo: "estas verdades pertenecen, evidentemente, a lo

dentino es una mina riquísima de ellos. En el Concilio Vaticano se podrían también espigar algunos. Pero creemos que con los ejemplos aducidos basta para nuestro propósito, y solamente añadiremos un ejemplo más, que creemos ser de no pequeña importancia.

Muchos, y aun los más de los teólogos, miran como próxima a fe o como definible de fe divina, y, por consiguiente, como *revelada*, la siguiente fundamentalísima verdad: "La infalibilidad de la Iglesia no se limita a lo formal o inmediatamente revelado, sino que se extiende también a lo virtual o mediatamente revelado". Esta misma verdad suele expresarse también en esta otra forma: "La infalibilidad de la Iglesia no se limita a lo revelado *en sí*, sino que se extiende a todo lo necesariamente *conexo con* el depósito revelado o *necesario para* la conservación de dicho depósito". Oigamos al ilustre cardenal Franzelin: "Haec infallibilitatis extensio, omnibus theologis consentientibus veritas est theologice ita certa ut eius negatio error esset gravissimus, vel ex *plurium* sententia etiam *haeresis*, quamvis hactenus explicite haereseos damnata non sit"⁷². Lo mismo se expresa el no menos ilustre cardenal Billot: "Quae quidem infallibilitas certissime colligitur ex principiis revelatis, sed et a *plerisque* habetur ut formaliter quoque *revelata*, tametsi nondum fuerit tanquam fidei divinae dogma authentice proposita"⁷³.

Ahora bien: ¿cómo y dónde está revelada esta verdad? Lo está *en otras* verdades, en las cuales se contiene virtualmente, y de las cuales no sale sino por raciocinio. Esas otras verdades son: primera, la Iglesia ha recibido la comisión divina de salvaguardar el depósito revelado; segunda, la Iglesia no podría salvaguardar ese depósito sin infalibilidad respecto a lo mediatamente revelado. De estas dos proposiciones, una de fe y otra de razón, sale por raciocinio riguroso la verdad de que tratamos.

Ese raciocinio, que puede verse en cualquier manual de teología, lo expone así el siempre conciso y claro De Groot: "Media debent esse fini proportionata; *atqui* deposito fidei custodiendo media proportionata desunt, nisi infallibilitas ad conclusiones theologicas extendatur: *ergo* infallibilitatis obiectum sunt etiam conclusiones theologicae"⁷⁴. La conclusión teológica es el tipo de todo lo mediatamente revelado, y ese mismo raciocinio se aplica a todo ello, incluso a los hechos dogmáticos.

revelado virtual, y han sido definidas por la Iglesia; luego la Iglesia puede definir el revelado virtual".

⁷² *De Traditione*, th. 12, scholium primum.

⁷³ *De Ecclesia Christi*, th. 17, § 2.

⁷⁴ *Summa Apol.*, q. 10, a. 2.

No faltará, seguramente, alguno que diga: "Ese raciocinio de De Groot y de todos los teólogos está muy bien; pero, además de ese raciocinio, tenemos el sentir de los Santos Padres y la práctica de la Iglesia, y en ese sentir y en esa práctica, y no en raciocinio alguno, se apoya la verdad de que tratamos, en el supuesto de que sea dogmática".

Muy bien; pero volvemos a preguntar nosotros: ¿y de dónde nacieron ese *sentir* de los Santos Padres y esa *práctica de la Iglesia*? Nacieron de un principio de *fe*, que es la comisión divina de conservar el depósito; y de una verdad de *razón*, que es la *evidencia* natural, especulativa y práctica, de que es imposible custodiar el depósito sin infalibilidad sobre lo mediatamente revelado. Esto es, nacieron precisamente del raciocinio citado, que es un raciocinio explicativo de la mayor revelada, pero verdadero, propio y riguroso raciocinio. En toda objeción similar sobre el *sentir* de los Santos Padres y de la Iglesia, cual si eso fuese contrario a la intervención de la razón o raciocinio, debe siempre recordar el teólogo aquella luminosa observación ya citada de Juan de Santo Tomás: "Etenim hoc ipsum vult probare Concilium quare sic intellexit Ecclesia" (210).

Cualquiera que sea el juicio que se forme de los diez ejemplos anteriores, nadie podrá ya decirnos que nos limitamos a algún ejemplo hipotético, sin descender a ejemplos concretos y reales, como nos decía en su citada carta nuestro sabio objetante (190).

SECCION IV

SI CABE EVOLUCIÓN DEL DOGMA POR VÍA DE ASIMILACIÓN

213. Una vez examinada ya la vía *especulativa*, o de raciocinio inclusivo, y antes de entrar a estudiar la vía *afectiva*, o de experiencia vital, que son las dos grandes vías por las que se verifica el desarrollo dogmático, vamos a decir dos palabras sobre la llamada vía de *asimilación*.

DIFERENCIA ENTRE EL DESARROLLO DE LA VIDA MATERIAL Y DE LA VIDA INTELLECTUAL.—Desde que el cardenal Newman escribió su genial *Essay on the Development of Christian Doctrine*, se viene hablando, aun por escritores católicos, de la asimilación como una de las vías del desarrollo dogmático. A juicio nuestro, tal asimilación no existe, no solamente en el dogma, pero ni siquiera en las ciencias; y cuanto en contra se viene diciendo, proviene de extender propiamente a la vida espiritual de la inteligencia las leyes y procesos materiales de la vida vegetal y animal.

En efecto, para que un principio o enunciado intelectual,

sea abstracto o concreto, se desarrolle y crezca en la inteligencia humana, no hace falta para nada asimilación de materia extraña, sino simple comparación con otros enunciados intelectuales, ora vengan éstos de la razón especulativa o de la práctica, ora de la experiencia interna o externa. Según observa con razón Santo Tomás⁷⁵, todo enunciado intelectual es *luz*, y el contacto o aplicación de la luz, sin aumentar ni modificar la objetividad de lo visto, aumenta la potencia visiva del vidente y aun la visibilidad del objeto o de lo que en el objeto estaba latente, implícito, virtual. En esto está la fuerza y el valor de lo que en lenguaje ordinario llamamos *comparación* o contacto de dos o más verdades entre sí, y que en lógica se conoce con el nombre técnico de *ratiocinio*. Todo enunciado, al entrar en contacto o comparación con otro, o toda mayor, al entrar en comparación con una menor inclusiva, se desarrolla: porque el contacto de la luz de la menor hace que aparezcan visibles en la mayor nuevos aspectos, nuevas relaciones, nuevos predicados, nuevas verdades, nuevos enunciados que antes, aunque allí estaban, no aparecían; como al contacto de la placa con el reactivo se dibujan o aparecen claros los rasgos que en la placa estaban, o mejor, como al contacto de cantidades conocidas se revelan los verdaderos valores de la incógnita en una ecuación.

Esa es, según Santo Tomás, la verdadera psicología del progreso intelectual y de la vida de *nuestra* inteligencia, y ésa es, por tanto, la verdadera psicología del progreso y vida de la fe y del dogma, pues la fe es formalmente virtud *intelectual*. Hablar de asimilaciones en el progreso dogmático es confundir la vida de la inteligencia con la vida animal o vegetal. En el organismo vegetal o animal, por su carácter de *material*, no cabe desarrollo o evolución, sino por intususepción y asimilación de elementos extraños, y quien dice asimilación dice *transformismo*. En cambio, la vida intelectual se desarrolla, no transformando los principios o enunciados primitivos, sino comparándolos entre sí o con otros enunciados para que a la luz de unos aparezca lo que está oculto en los otros. La vida intelectual se asemeja, no a la asimilación o combinación química, ni siquiera a la suma o resta matemáticas, sino al *desarrollo de una ecuación*, cuyo fin y cuyo proceso no es aumentar ni disminuir para nada el verdadero valor de las incógnitas, sino resolver o explicar sus valores implícitos o latentes mediante valores conocidos.

214. Tal es, según la escuela tomista, el verdadero y

⁷⁵ "Ipsum intelligibile vocatur *lumen* vel *lux*" (*Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 12, a. 5).

único oficio de las tan traídas y llevadas *menores de razón* inclusivas en el desenvolvimiento del dogma. Los gravísimos problemas relacionados con la hoy llamada evolución del dogma, y que muchos tratan de problemas nuevos y aun casi acusan a los grandes genios de la Escolástica de haberlos ignorado, fueron tratados y resueltos en principio por éstos y, sobre todo, por Santo Tomás y su escuela con una profundidad y amplitud que contrasta con la superficialidad con que son tratados no solamente en las obras heterodoxas, sino en muchos manuales católicos. Lo que hoy llamamos contacto de la revelación con las diversas filosofías y civilizaciones lo llamaban los escolásticos contacto de las mayores de fe con las menores de razón; lo que hoy estudiamos bajo el nombre de evolución dogmática lo estudiaban ellos bajo el nombre de conclusión teológica; lo mismo que hoy discutimos sobre si el progreso dogmático es la resultante de una asimilación de datos racionales por las verdades de fe, lo discutían ellos bajo la etiqueta de si la menor de razón es verdadero principio o concausa o solamente auxiliar o instrumento de la conclusión; la cuestión moderna de si cabe verdadero desarrollo o evolución en el dogma la discutían ellos bajo la fórmula de si las conclusiones teológicas son de fe divina o definibles de fe.

La solución de Santo Tomás y de su escuela a estos problemas fué siempre que las *menores de razón* no son en el raciocinio teológico sino mero instrumento de las mayores de fe o meros auxiliares de nuestra razón para desenvolver lo que ya existe latente en las mayores de fe, que no tienen por objeto aumentar, disminuir ni modificar la objetividad de esas mayores de fe, sino solamente explicar o desarrollar su implicitud o virtualidad; que la conclusión no se encuentra a la vez en la mayor de fe y en la menor de razón, sino sola y exclusivamente en la mayor de fe; que la conclusión no sale de la mayor y de la menor, sino de sola la mayor mediante el auxilio de la menor; que las menores de razón no son lugares teológicos *proprios* o principios *formales* de la conclusión, sino meros principios *auxiliares*; que, por tanto, la conclusión teológica o la teología no es adición *objetiva* a la mayor de fe o depósito revelado, sino *explicación* intelectual⁷⁶;

⁷⁶ "*Sola praemissa de fide continet totam veritatem et certitudinem conclusionis, et altera lumine naturali nota assumitur tantum per accidens et propter imperfectionem subiecti, quod eget ministerio luminis naturalis ad acquirendam scientiam. Unde in scientia beata, quae non eget discursu formali, haec veritas "Christus est risibilis" videtur in hac sola propositione "Christus est homo (hoc est. homo perfectus) tamquam in causa perfecta"* (GONER, *Clypeus Theologiae thomisticae*, d. proemiales. a. 1, n. 38). Esta es doctrina común de los tomistas (96. 246).

que, en fin, esa explicación es explicación *divino-humana* o explicación del depósito divino por la razón humana, mientras está hecha solamente por la deducción de hombres puros, o sea de los teólogos; pero es explicación *divino-divina*, o sea explicación del depósito divino por la autoridad de Dios mismo, cuando está hecha bajo la asistencia del Espíritu Santo, como lo está en toda definición infalible de la Iglesia.

Así, pues, tanto las verdades de revelación como las verdades de razón son para nuestra inteligencia focos de luz, de naturaleza y valor muy distintos, pero siempre *luz*. Puestos en contacto, no han podido menos de iluminarse mutuamente⁷⁷. Las verdades de fe han servido para hacer progresar las de razón; las verdades de razón, a su vez, han servido para hacer progresar las de fe. Con las verdades de fe hemos podido descubrir en las de razón lo que sin ellas no hubiesen llegado a descubrir los filósofos; con las verdades de razón hemos descubierto en las de fe o en el depósito revelado lo que sin ellas siempre hubiese permanecido oculto para los fieles o teólogos. No hay ni en uno ni en otro caso asimilación de las verdades de razón por las de fe, o viceversa, sino mutua iluminación. La asimilación de una verdad de razón por otra de fe no haría progresar la fe, ni siquiera la teología, sino corromperlas; pues nada es verdaderamente de fe ni de teología si no está verdaderamente incluido en los principios de la teología y de la fe, y los principios verdaderos de la fe, como de la teología, no son ni serán jamás las verdades de razón, sino las verdades de fe divina.

En suma, la relación de las premisas de fe a las de razón, o del depósito revelado a las diversas filosofías o civilizaciones humanas con que ha entrado en contacto, no es la relación *asimiladora* del estómago al alimento, sino la relación *instrumental* o auxiliar del telescopio o microscopio a la visión, o la del reactivo químico a la placa ya impresionada, o la de las cantidades conocidas a las incógnitas en una ecuación matemática. Su objeto no es el añadir, ni el quitar, ni el cambiar, ni el asimilar nada, sino sola y exclusivamente el descubrir o desarrollar lo que ya estaba *implícito*, y que por eso los antiguos lo llamaban muy bien *explicar* el dato revelado.

⁷⁷ "Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed *oppem quoque sibi mutuam ferunt*, cum recta ratio fidei fundamenta demonstrat. eiusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat: fides vero rationem ab erroribus liberat ac tueatur, eamque multiplici cognitione cognoscit" (Conc. Vaticanum, *De Fide catholica*, c. 4; DENZ., n. 1.799).

LA PLACA FOTOGRAFICA IMPRESIONADA POR EL PENSAMIENTO
DIVINO

215. Cuando una placa fotográfica ha sido ya impresionada por un objeto no necesita nueva impresión, sino solamente ser *revelada*. Es ya, pues, una placa *revelable*.

Pero para revelarla no es indiferente usar de cualquier líquido o de cualquiera clase de manipulaciones, sino de tales líquidos y tales manipulaciones que no borren, mezclen ni modifiquen la imagen ya impresionada, que no hagan sino revelarla, *explicarla*.

Lo que llamamos depósito revelado no es sino la placa fotográfica impresionada por la palabra de Dios. En esa placa hay ya desde el principio ciertos rasgos claramente perceptibles y que no necesitan, por lo tanto, para ser vistos y comprendidos, de manipulación o revelación alguna. Eso es lo que llamamos *revelado explícito*, o, más corto, *lo revelado*, como le llama Santo Tomás.

Pero hay en esa placa otros muchos rasgos, ya realmente impresionados en ella, pero todavía ocultos, profundos, no perceptibles a simple vista, *implícitos*. Esos no necesitan ser manipulados, ser explicados, ser revelados. Ese es el revelado implícito-virtual, o, más corto, *lo revelable* de la placa, como se llama en la lengua de Santo Tomás.

Los líquidos o manipulaciones empleados para revelar o explicar esa placa divina, esa premisa de fe, es lo que llamamos raciocinio o premisas de razón. Pero no basta cualquier líquido o cualquier manipulación; no basta cualquiera premisa, sino tal que no borre, mezcle ni modifique los rasgos ya impresionados en la premisa de fe. Y eso se consigue cuando la premisa de razón es de la esencia o de *intellectu* de la premisa de fe, cuando está perfectamente acoplada o proporcionada a su naturaleza (96 y 107). Entonces es cierto que los rasgos de la imagen que aparecen explicados o revelados en la conclusión no hubiesen sido conocidos sin la manipulación o sin el líquido de la menor de razón; pero no es menos cierto que los rasgos no vienen del líquido ni de las manipulaciones del revelador de la placa, sino de la placa misma, o sea del objeto que impresionó la placa.

Este es el sentido profundo y realísimo de aquellas áureas frases de Santo Tomás al describir la naturaleza de la teología y de la conclusión teológica propiamente dichas: "Quia igitur *Sacra Doctrina* (la *Sagrada Teología*, en cuanto ciencia propiamente dicha) *considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata* (esto es, lo revelado *explícito*, los rasgos ya perceptibles en la placa desde el

principio, los rasgos *ya revelados*), *omnia divinitus revelabilia* (todos los rasgos ya impresionados, pero aún *implícitos*, y que son explicables o *revelables* por la razón humana) *communicant in una ratione huius scientiae*⁷⁸. *Ut sic sacra doctrina sit velut impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium*⁷⁹. Toda conclusión teológica, propia y rigurosamente tal, como toda definición de la Iglesia, no es, pues, más que explicación o revelación de la placa por Dios impresionada del depósito revelado. Por eso, lo que nos da la teología como lo que nos da la Iglesia no es sino lo revelado *implícito*. *Omnia implicite continentur in S. Biblia*, dice Capreolo comentando ese mismo artículo (378).

215. EL VERDADERO PENSAMIENTO DEL CARDENAL NEWMAN.— Si el sabio cardenal Newman habla de proceso de asimilación es porque trata no solamente del desarrollo en la doctrina, sino también en los ritos o disciplinas y demás cosas accidentales del cristianismo, en las cuales, siendo por lo común cosas externas, no solamente cabe asimilación, sino también transformismo, como transforma el viviente sus vestidos o su alimentación sin transformar su naturaleza específica.

En realidad, Newman entiende por “adiciones” o por “asimilaciones”, cuando se trata de *doctrinas*, lo mismo que la teología tradicional entiende por “desarrollo” o “explicaciones” de la virtualidad implícita. Esa costumbre de llamar “adiciones” o “asimilaciones” a todo lo que no estuviese “explícito” desde el principio, la conservó toda su vida el cardenal Newman; pero algunas veces se explica con tal claridad, que no deja la menor duda sobre el sentido que da a tales palabras.

He aquí cómo Newman expresaba su pensamiento en 1849, cuatro años después de su conversión: “Es cosa bien conocida que aunque la creencia de la Iglesia ha sido *una y la misma desde su comienzo*, sin embargo ha estado tan profundamente oculta en su seno, que sólo ha sido participada por sus miembros individualmente, de una manera *más o menos implícita*, en lugar de ser propuesta ya desde el principio en esas determinaciones especiales, llamadas definiciones, como ahora nos es presentada, para prevenirnos del error o la ignorancia. Estas definiciones, *que no son sino la expresión de un dogma único, siempre admitido por la Iglesia*, son obra del tiempo, han aumentado en el curso de dieciocho siglos hasta adquirir la forma y número actuales, siguiendo las exigencias de sucesos fortuitos, como here-

⁷⁸ *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 1, a. 3.

⁷⁹ *Ibid.*, ad 2.

jías y otras cosas semejantes, y, naturalmente, pueden recibir con el tiempo *nuevas adiciones* (further additions)"⁸⁰.

Así, veinticinco años después de convertirse escribía al Dr. Whitty: "Tiempo vendrá en que se verá cómo esas tradiciones son compatibles con *adiciones*, esto es, con *verdaderos desarrollos* que esas tradiciones no enseñan *explícitamente* en sí mismas"⁸¹.

Añadamos todavía esta nota de sus *Essays critical and historical*, publicados en 1871: "La hipótesis acerca del "depositum fidei", a la cual gradualmente me fuí adhiriendo, es la del desarrollo doctrinal o evolución de la doctrina partiendo de *ciertas verdades dogmáticas originales y fijas que desde el primer día hasta el último se tienen como inviolables y cada vez más firmemente establecidas e ilustradas por un verdadero proceso de ampliación*". Y añade que, al hablar de "formas nuevas, distintas unas de otras" (en la primera edición de esta obra), ha plagiado el lenguaje de una teoría que no es suyo: "I have give utterance to a theory, not mine"⁸².

He aquí un nuevo texto no menos interesante. Lo encontramos en las conferencias de Newman sobre las "Dificultades de los anglicanos": "Toda la revelación ha sido hecha a los Apóstoles, pero es la Iglesia quien nos la transmite. *Ninguna verdad absolutamente nueva* nos ha sido propuesta desde la muerte de San Juan. La Iglesia tiene como única función "guardar este noble depósito de la verdad"

⁸⁰ "It is well know, though the creed of the Church has been *one ad the same from the beginning*, yet it has been so deeply lodged in her bosom as to be held by individuals *more or less implicitly* instead of being delivered from the first in those special statemens, or what are called definitions, under which it is now presented to us, and which preclude mistake or ignorance. These definitions which are but the *expression of portions of the one dogma which has ever been received by the Church*, are the work of time; they have grown to their present shape and number in the course of eighteen centuries, under the exigency of successive events, such as heresies and the like, and they may of course receive still further *additions* as time goes on" (NEWMAN, *Difficulties of Anglicans*, 1. pp. 394-395. London 1901).

⁸¹ "The time may come when it will be seen how those traditions are compatible with *additions*, that is, with *truc developments*, which those traditions indeed do not *explicitly* teach" (carta al Dr. White, 12 de abril de 1870). Véase *The life of Jhon Henry Cardinal Newman* by WILFRID WARD (London 1913), vol 2. p. 296.

⁸² "The hypothesis about the *depositum fidei* in which I gradually acquiescet was that of doctrinal development, or the evolution of doctrines out of *certain original and fixed dogmatic truths, wich were held inviolate from first to last, and the more firmly established and illustrated by the very process of enlargement*: whereas here I have given utterance to a theory, not mine, of a certain metamorphosis and recasting of doctrines into *new shapes* -- "in nova mutatas corpora formas" --. Those old and new-shapes being *foreign to each other*, and conected only as symbolizing or realizing certain immutable but nebulous principles" (NEWMAN, *Essays critical and historical* [London 1919], vol. 1, p. 288). Véase Newman, por HENRY BRÉMOND, préface, pp. 33-34 ed. 8 (Paris 1908).

—como dice San Pablo a Timoteo—que los Apóstoles le han legado *en su plenitud e integridad*"⁸³.

Recordemos, en fin, en qué términos expresa Newman su pensamiento sobre el desarrollo del dogma: "*La revelación es todo en la doctrina católica: los Apóstoles son la única fuente; el método deductivo, su solo instrumento, y la autoridad de la Iglesia, la única sanción*" (204).

Cuando en su dicho célebre libro, titulado *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, al fijar las siete notas o caracteres del desarrollo legítimo u homogéneo, pone como nota tercera "la facultad de asimilación" (power of assimilation) y como nota sexta "las adiciones preservatrices" (preservative additions), Newman exige expresamente que esas verdades que él llama asimilaciones o adiciones no solamente no se opongan ni por exceso ni por defecto al dato primitivo (como sucede en todo concepto *contrario*), ni siquiera sean completamente inconexas o extrañas (como sucede en todo concepto *diverso*), sino que sean verdaderamente afines, que es precisamente lo mismo que los grandes escolásticos llamaban conceptos *conformes* (consona) o mutuamente implícitos (20). En realidad, entre *ideas* no cabe afinidad sin conexión interna, y si esa conexión es absoluta o metafísica, tal afinidad no es otra cosa que una verdadera *identidad implícita* (247), y entonces lo que con lenguaje fisiológico llaman los psicólogos como Newman asimilación o adición, no es, en la lengua verdaderamente filosófica y teológica de la escuela, sino una verdadera *explicación de lo implícito*. Ese es también el sentido que Newman da a su frase de "dogmas nuevos", esto es, no *objetivamente nuevos*, sino *explícitamente nuevos*.

Por eso creemos que han cometido una grande injusticia contra Newman no solamente los modernistas al pretender ver en él un precursor de sus doctrinas, sino también ciertos teólogos católicos que han creído que las ideas de Newman sobre la evolución del dogma no estaban en perfecto acuerdo con la doctrina católica solamente porque su fraseología peculiar: en esta materia difiere bastante de la usada comúnmente por los teólogos escolásticos⁸⁴. Con mucha

⁸³ "To the Apostles the whole revelation was given, by the Church it is transmitted; no simply new truth has been given to us since St. John's death: the one office of the Church is to guard "that noble deposit" of truth, as St. Paul speaks to Timothy, which the Apostles bequeathed to her, in its fulness and integrity" (NEWMAN, *Difficulties of Anglicans* [London 1900], vol. 2, p. 327).

⁸⁴ "Nadie ignora hoy que Newman fué durante mucho tiempo sospechoso. Pero, si se me permitiese hablar de habilidad en estas materias, donde sólo es admisible una absoluta sinceridad, diría que nada *más infundado ni más injusto* que esta actitud de desconfianza hacia *uno de los espíritus más católicos que jamás han existido*" (Newman, por HENRY BRÉMOND [Paris 1908], ed. 8, intr., pp. 10-11).

Es preciso, no obstante, reconocer que hay algunos puntos muy débiles en su

razón escribió de Newman Su Santidad Pío X las siguientes palabras: "Profecto in tanta lucubrationum eius (Newman) copia, quidpiam reperiri potest, quod ab *usitata theologorum ratione* alienum videatur; nihil potest quod de ipsius *fide* suspicionem afferat"⁸⁵.

A juicio nuestro, las *ideas* de Newman sobre la evolución del dogma no solamente son perfectamente ortodoxas, sino también completamente tradicionales en el fondo; si bien su *nomenclatura* teológico-filosófica es a veces tan pobre y deficiente cuan rica y penetrante es siempre su observación psicológica y su síntesis histórica de la evolución dogmática. Su inmortal libro *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (*An Essay on the Development of Christian doctrine*), que lo escribió siendo aún anglicano, y escribiendo el cual se convirtió al catolicismo, constituye, en opinión nuestra, la visión más clara que de la naturaleza y desarrollo de la Iglesia católica puede tener un extraño a ella, que la mira desde fuera, pero de tan cerca que la está ya casi tocando con la mano. Constituye ese libro de Newman algo así como el puente por donde se pasa del anglicanismo al catolicismo, y en eso está su gran mérito. Pero, por eso mismo, constituye también el puente por donde, si uno se descuida o equivoca, puede pasarse del catolicismo al anglicanismo o al modernismo, y en eso está su posible peligro. Para un católico, el acercarse a esa concepción de la Iglesia católica vista desde fuera que ahí nos presenta Newman es como acercarse al extremo límite en que el catolicismo confina con el protestantismo; así como para un protestante es el aproximarse al extremo límite en que el protestantismo confina con el catolicismo.

Esa es la razón por que nosotros no solemos aconsejar indistintamente a todo joven católico el leer esa y alguna otra obra de Newman sin estar bien cimentado con una sólida cultura filosófico-teológica, y, en cambio, aconsejaríamos y hemos aconsejado siempre a todo protestante o agnóstico el leer, y leer con frecuencia, esa y todas las demás obras de Newman, seguros de que esa lectura los ha de atraer hacia el catolicismo más que cuantas apologías teológicas y filosóficas, pero de carácter especulativo e intelectualista, han escrito los más grandes teólogos y metafísicos católicos.

Si el ilustre Newman hubiese sido tan gran teólogo o filósofo como era psicólogo e historiador, creemos que hu-

filosofía; por ejemplo, su teoría sobre el origen del conocimiento, y sobre la naturaleza de la certeza. Pero esto nada o casi nada tiene que ver con su teoría teológica sobre el origen y naturaleza de la evolución del dogma.

⁸⁵ Epistola Pii X Tuum illud opusculum ad Rmum, Episcopum Limiricensem, 10 martii 1908.

biera podido escribir una de las mejores apologías de la religión católica que puedan soñarse.

Pero él mismo reconocía, y no se avergonzaba de confesarlo, que ni era un buen teólogo ni esperaba serlo jamás. Escribiendo a sor María Pía en febrero de 1869, se expresa así: "Real y verdaderamente, yo no soy teólogo; ni lo soy, ni jamás lo seré" (Really and truly I am not a theologian... I am not, and never shall be)⁸⁶.

De esa falta de teología, o más bien de precisión en la nomenclatura teológica, ha procedido el que Newman hable de adiciones o de asimilaciones en el dogma, cuando en su mente tales palabras no significan más que desarrollos o explicaciones homogéneas de lo que ya estaba contenido de una manera virtual, pero verdaderamente *implícita*, en el dato primitivo. Esa es la única evolución que cabe en el dogma. Hablar de adiciones o de asimilaciones en otro sentido no sería evolución homogénea o explicativa, sino transformista.

SECCION V

LA EVOLUCIÓN DOGMÁTICA POR VÍA AFECTIVA O EXPERIMENTAL

216. Si el progreso por vía de asimilación no existe, existe, en cambio, en el dogma otra vía de desarrollo completamente distinta de la vía por raciocinio. Nos referimos a la vía de afecto, la vía de voluntad, la vía de piedad, la vía de sentimiento, la vía experimental, la vía mística; esa vía, en una palabra, de que Santo Tomás habla con tanta frecuencia, llamándola vía per modum *connaturalitatis*, per quamdam *affinitatem*, quasi *experimentalis*, per *contactum* y otros nombres semejantes, y la que el Santo Doctor contrapone siempre a la vía per *studium*, per *inquisitionem*, per *ratiocinium*. Para entender bien esta nueva vía hay que fijarse en tres puntos, a saber: en el papel que en nuestros juicios juegan: a) la vida afectiva en general; b) los hábitos naturales; c) los hábitos sobrenaturales.

LA VIDA AFECTIVA EN GENERAL.—Conocida es de todos la parte importante que en nuestros juicios juega la vida afectiva. El amor excita y concentra la atención, haciendo que se piense más constantemente y con mayor firmeza en el objeto amado, y el concentrar la atención equivale a aumentar la fuerza cognoscitiva, según el conocido adagio de "pluribus intentus minor est ad singula sensus". Esto constituye una gran ventaja para el conocimiento y desarrollo de una verdad. Cuando el físico o el químico tratan de estudiar a fondo las propiedades de un cuerpo o de un fenó-

⁸⁶ I. c., p. 281.

meno cualquiera, comienzan por procurar ante todo aislarlo de todo otro para poder estudiarlo en toda su pureza, sin mezcla de impresiones extrañas, que suelen ser causa frecuente de error o mixtificación. Eso mismo es lo que hace el amor respecto al objeto amado. El amante se fija con intensidad y hasta con exclusivismo en aquello que ama, recibiendo así sus impresiones con mayor fuerza y mayor pureza y discerniendo antes propiedades o rasgos que los otros no advierten o que tardan más en discernir⁸⁷. El discípulo amado es el primero en reconocer sobre la playa del mar a Jesús resucitado y exclamar en seguida: "Dominus est".

Pero a esta ventaja conocida del amor se junta a veces una gran desventaja no menos conocida. Los objetos, para ser bien y debidamente apreciados, necesitan con frecuencia ser comparados con otros, pues nuestro conocimiento, al contrario del de los ángeles, tiene mucha mayor cantidad de relativo o comparativo que de absoluto o intuitivo. El que no hace estudios diversos y comparados, el que se limita a un solo orden de ideas y mucho más a un solo objeto, el especialista, en una palabra, corre peligro de estrechez y miopía de juicio, de exclusivismo de apreciación, de despreciar y aun de no ver lo que no le interesa, de abultar aquello mismo que le interesa como si fuese lo único que tiene valor y que es digno de atención⁸⁸. De especialista o apasionado a miope o visionario no hay con frecuencia más que un paso, como la experiencia lo muestra demasiado. Por algo se representa al amor con una venda en los ojos.

De todas maneras, si las ventajas o desventajas del amor, cualesquiera que ellas sean, se redujesen solamente, como algunos creen, a facilitar o dificultar la atención, y mediante la atención el juicio especulativo, entonces la vida afectiva sería respectivamente un acicate o una rémora de la vía intelectual, pero no llegaría a constituir una segunda vía, una vía autónoma y distinta de la vía por raciocinio. Pero en la vida afectiva hay mucho más que eso, como vamos a ver.

217. LOS HÁBITOS O DISPOSICIONES NATURALES. — El hábito constituye una *segunda naturaleza*, y como hábito bueno o virtuoso es el que es conforme a la *razón*, síguese que el que posee un hábito virtuoso o una buena disposición natural posee en sí mismo y sin salir de sí mismo un elemento

⁸⁷ "*Amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur*" (D. THOMAS, 1-2, q. 28, a. 2). *Ea enim quae delectabiliter facimus, attentius et perseverantius operamur* (ibid. q. 4. a. 1, ad 3).

⁸⁸ "*Ad ea in quibus delectamur, multum attendimus: cum autem attentio fortiter inhaeserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur*" (D. THOMAS, 1-2, q. 33, a. 3).

real, físico, inmanente, a la vez que objetivo, para juzgar experimentalmente y sin raciocinio, respecto al objeto de tal hábito, tan bien o mejor que el que sin poseer tal hábito trate de juzgar por sola ciencia o raciocinio especulativo.

Puede decirse, y se dice, que el que posee un hábito virtuoso o disposición natural posee un *nuevo sentido*. Así hablamos generalmente del sentido del arte, del sentido del pudor, del sentido del honor, del sentido o sentimiento en todos los órdenes. De la misma manera que por los sentidos exteriores percibimos los objetos externos por contacto inmediato, sin comparación o raciocinio, por simple y verdadera intuición, así también el que posee, por ejemplo, el hábito de la castidad, percibe espontánea e intuitivamente la pureza o impureza de una acción o de una doctrina relativa a esa materia con más prontitud y viveza, y aun a veces con mayor seguridad, que el moralista especulativo, si no es casto, con todos sus raciocinios. Eso mismo lo vemos a diario en el arte, en la educación, en la religión y en todos los órdenes de la vida. Es efecto de la disposición natural o hábito adquirido, especie de *sentido* o *instinto* interior por el que juzgamos por vía experimental o connatural por llevar dentro de nosotros mismos en el hábito una segunda naturaleza, esto es, una semejanza o participación real y objetiva, y no solamente intencional o ideal, del objeto juzgado. Como por el sentido del gusto, dice Santo Tomás⁸⁹, percibimos y discernimos los sabores, así por los hábitos percibimos y discernimos sin raciocinio la conveniencia o inconveniencia, la verdad o falsedad de los actos o doctrinas referentes a cada hábito.

218. LOS HÁBITOS SOBRENATURALES.—Esto que sucede en el orden natural, sucede con mucha más verdad en el orden sobrenatural. Mejor dicho, lo que no es sino *semejanza* en el orden natural, es *realidad* e *identidad* en el orden sobrenatural.

En efecto: según la doctrina católica, la gracia y las virtudes y dones que de ella se derivan son una participación real de la Divinidad. Es más: por la gracia santificante, la Divinidad misma en su Unidad y Trinidad de personas habita en nuestra alma, no de una manera puramente similitudinaria o metafórica, sino de una manera objetiva y realísima, por misteriosa e inefable que sea. Esta habitación de la Divinidad misma en el fondo más íntimo de nuestro propio ser se inicia virtualmente con la fe sobrenatural que

⁸⁹ Al final de este artículo, en el párrafo titulado "Textos de Santo Tomás", encontrará el lector reunidos los textos que confirman cuanto aquí decimos de los hábitos, y en especial de los hábitos sobrenaturales de la fe, de la gracia, de la caridad, de las virtudes y de los dones.

posee todo cristiano, aunque sea pecador, y se consuma formalmente con la gracia santificante y con las virtudes y dones que posee todo hombre justo.

El que posee, pues, la fe divina, y mucho más el que posee la gracia santificante con sus virtudes y dones, posee y lleva dentro de sí mismo, a modo de *naturalaleza*, el objeto mismo de donde nacen y sobre el cual versan todos los enunciados de la fe y de donde brotan y de donde sólo pueden brotar todos los desarrollos dogmáticos, pues nada es ni puede ser dogmático o de fe divina que no sea expresión real de la divinidad. El creyente, pues, y mucho más el santo, poseen dentro de sí un *nuevo sentido*, que San Pablo llama el *sentido de Cristo*, y que bien podríamos llamar el *sentido de la fe o los ojos de la fe*.

Ahora bien: en el orden natural sabemos por la historia y la experiencia que el sentido estético, por ejemplo, o el sentido moral han contribuído o contribuyen tanto o más que las reglas especulativas a apreciar y desarrollar las artes o la ética. Figurémonos ahora qué sucedería si el sentimiento artístico o la virtud moral, en vez de ser patrimonio de unos cuantos genios o almas elevadas, fuese universal, y que el mundo fuese una sociedad exclusivamente compuesta de artistas geniales o de almas de elevado y delicado sentido moral.

Pues bien: eso que no es sino una suposición en el orden natural, es una realidad en el orden sobrenatural. Todos los cristianos llevan dentro de sí con el hábito de la fe una participación incoada, pero real, de la divinidad: innumerables entre ellos poseen la gracia santificante, y con la gracia, la caridad y virtudes y dones sobrenaturales, y mediante la gracia y la caridad, la divinidad misma y su vida divina; y algunos, muchos más de los que creemos, poseen esa vida y esos dones en el grado heroico que llamamos santidad, y que convierte en casi normal en ellos la *vida de Dios*.

Esa fe, esa gracia, esa caridad, esas virtudes, esos dones, los dones sobre todo de sabiduría, de entendimiento y de ciencia, son realidades objetivas sobrenaturales, *segundas naturalezas* que llevamos injertadas en la que hoy llamaríamos *subconsciencia* de nuestro mismo ser, y por las cuales podemos percibir, juzgar y desarrollar por vía connatural, por vía intuitiva, por vía de contacto, por vía casi experimental, muchas verdades sobrenaturales que el teólogo especulativo no percibe sino por vía de ciencia, por vía de conclusión, por vía de estudio, por vía de laborioso raciocinio.

Así sucede con frecuencia, como lo manifiesta la historia de los dogmas, que antes que la teología especulativa haya deducido, y aun a veces ni siquiera vislumbrado, una con-

clusión o desarrollo dogmático, un alma santa o un simple fiel de piedad viva y sencilla hayan sentido o presentido ese desarrollo, que lo haya comunicado a otros fieles, que éstos lo hayan aceptado espontáneamente como la expresión fiel de su propio sentimiento o de su fe, y que ese sentimiento haya venido, en fin, a generalizarse hasta convertirse en *sentimiento común* de todo el pueblo cristiano.

Claro está que apenas tal sentimiento, con sus visos de novedad, haya comenzado a exteriorizarse y generalizarse, la teología especulativa se apodera de él para sujetarlo a rígido examen, comparándolo con las fuentes reveladas de la Escritura y tradición divinas y con los criterios auténticos de los Santos Padres, concilios y papas. Con frecuencia sucederá que la teología especulativa *demostrará* que ese sentimiento de los fieles, que parecía nuevo, no es sino explicación o conclusión de lo que ya estaba implícitamente contenido en las fuentes reveladas y en las fórmulas definidas. Otras veces, en cambio, la teología especulativa no podrá *demostrarlo* con demostración rigurosa y se limitará a una mayor o menor *probabilidad*. Pero que la teología especulativa lo demuestre o no, ese sentimiento común del pueblo fiel es *por sí solo* criterio suficiente, aun sin el raciocinio teológico, para que el pontífice o el concilio, bajo la asistencia infalible del Espíritu Santo, puedan definir tal verdad como dogma de fe, como legítimo desarrollo dogmático. La Iglesia no está ligada, para definir una verdad, ni al raciocinio de los teólogos ni al sentimiento de los fieles, pues no es discípula, sino maestra, tanto de los fieles como de los teólogos. Cualquier medio humano que la certifique de la existencia explícita o implícita de una verdad en el depósito revelado es medio suficiente para que, asistida por el Espíritu Santo, pueda definir esa verdad. Entre esos medios figura el *sentir* del pueblo fiel tanto o más que el *raciocinio* teológico; y a formar ese sentimiento contribuyen los *hábitos* de la fe, de la gracia, de la caridad, de las virtudes y de los dones de una manera connatural o sin raciocinio, tanto o más que contribuye la teología especulativa por la vía de estudio y de raciocinio.

219. TEXTOS DE SANTO TOMÁS.—En confirmación de todo lo dicho en esta sección vamos a transcribir aquí reunidos algunos textos del Angélico Doctor. Escogeremos solamente algunos, y los más cortos, pero suficientes para hacer ver en qué consisten esas dos vías de conocimiento que hemos denominado *vía de raciocinio* y *vía afectiva*. Dicen así:

“Rectitudo *iudicii* potest contingere *dupliciter*: uno modo secundum perfectum *usum rationis*: alio modo propter *connaturalitatem* quamdam ad ea de quibus est iudicandum.

Sicut de his quae ad castitatem pertinent, per *rationis inquisitionem* recte iudicat ille qui didicit *scientiam* moralem: sed per quamdam *connaturalitatem* ad ipsa recte iudicat ille qui habet *habitus* castitatis” 90.

“Sicut enim *gustus* diiudicat *sapores* secundum suam dispositionem, ita *mens* hominis diiudicat de aliquo faciendo secundum suam *habitualement dispositionem*” 91.

“*Duplex* est cognitio... Una quidem *speculativa*...; *alia* autem *affectiva* sive *experimentalis*, dum quis experitur in seipso *gustum* divinae dulcedinis” 92.

“Haec autem sufficientia (in cognoscendo) in quibusdam est *per studium et doctrinam*, adiuncta vivacitate intellectus: sed in quibusdam accidit per quamdam *affinitatem ad divina*, ut Dionysius dicit de Hierotheo” 93.

“Et per hunc etiam modum *virtutes* morales certius arte dicuntur operari, in quantum *per modum naturae* moventur a ratione ad suos actus” 94.

“Quidam habent ex *naturali dispositione* quasdam virtutes... et per consequens habent *naturaliter* rectum *iudicium*” 95.

“*Habitus scientiae* inclinatur ad scibilia *per modum rationis*...; sed *habitus fidei*, cum non rationi innitatur, *per modum naturae*, sicut et *habitus moralium virtutum*, et sicut *habitus principiorum*” 96.

“Lumen autem *fidei* est quasi *sigillatio* quaedam Primae Veritatis. Unde hoc lumen sufficit ad *iudicandum*. Hic tamen *habitus* non movetur *per viam intellectus*, sed magis *per viam voluntatis*” 97.

“Animus hominis non movetur a Spiritu Sancto, nisi ei secundum aliquem modum *uniatur*, sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi *per contactum*, aut per aliquam *aliam unionem*. Prima autem unio hominis est *per fidem, spem et charitatem*” 98.

“Primo namque *coniungitur* homo Deo *per fidem*” 99.

“*Fides* enim est *vita animae*, secundum illud ad Romanos: *Iustus ex fide vivit* 100.

“Et ideo per hoc quod *charitas* est in *voluntate* non est aliena a *ratione*... Per quamdam *affinitatem* ad *rationem*” 101.

90 2-2, q. 45, a. 3.

91 2-2, q. 24, a. 11.

92 2-2, q. 97, a. 2, ad 2.

93 3 Sent., d. 35, q. 2. a. 1, sol. 1.

94 2-2, q. 18, a. 4.

95 2-2, q. 47, a. 15.

96 3 Sent., d. 23, q. 3, a. 3, sol. 2, ad 2.

97 In Boetium. De Trinitate, q. 3. a. 1, ad 4.

98 1-2, q. 68, a. 4, ad 3.

99 2-2, q. 12, a. 1.

100 Ibid., ad 2.

101 2-2, q. 24, a. 1, ad 2.

“Et hoc est quod facit Deus *charitatem* augendo, quod perfectius *similitudo Spiritus Sancti* participetur in anima”¹⁰².

“*Gratia et gloria ad idem genus referuntur*”¹⁰³.

“Sapientia quae est *donum* est excellentior quam sapientia quae est *virtus intellectualis*, utpote *magis de propinquo Deum attingens, per quamdam unionem animae ad ipsum*”¹⁰⁴.

“Ex quadam *connaturalitate* sive *unione* ad divina quae est per *charitatem*”¹⁰⁵.

“Per quamdam *unionem* ad divina quibus non unimur nisi *per amorem*”¹⁰⁶.

“Sapientia increata quae primo *se nobis unit* per *charitatis donum*, et ex hoc *revelat nobis mysteria*, quorum cognitio est *sapientia infusa*. Et ideo sapientia infusa non est causa *charitatis*, sed potius *effectus*”¹⁰⁷.

“Sed quod homo illis causis altissimis *uniatur transformatus in earum similitudinem* per modum quo qui adhaeret Deo, unus Spiritus est”¹⁰⁸, “ut sic quasi *ex intimo sui* de aliis *iudicet...*, hoc per sapientiae *donum efficitur*”¹⁰⁹.

“Sicut se habet *sapientia* quae est *virtus intellectualis* ad *intellectum principiorum* quia quodammodo comprehendit ipsum, ita se habet *sapientia* quae est *donum* ad fidem, quae est *cognitio simplex* articulorum, quae sunt principia totius christianae sapientiae. Procedit enim sapientiae donum ad quamdam *deiformem contemplationem* et quodammodo *explicitam* articulorum, quae *fides* sub quodam modo *involuta* tenet secundum *humanum modum*”¹¹⁰.

“Unde si aliqua sunt quae statim *sine discursu* rationis apprehendantur, non dicitur esse ratio, sed *intellectus...* Et hoc facit *intellectus donum*, quod de auditis (circa fidem) mentem illustrat, *ut ad modum primorum principiorum* statim audita probentur”¹¹¹.

“Anima per *gratiam conformatur Deo*. Unde ad hoc quod aliqua Persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat *assimilatio* illius ad divinam personam quae mittitur, per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est *amor*, per donum *charitatis* anima Spiritui Sancto *assimilatur*. Unde secundum donum charitatis attenditur mis-

¹⁰² 2-2, q. 24, a. 5. ad 3.

¹⁰³ Ibid., a. 3, ad 2.

¹⁰⁴ 2-2, q. 45, a. 3, ad 1.

¹⁰⁵ Ibid., a. 4.

¹⁰⁶ 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 1, sol. 1.

¹⁰⁷ 2-2, q. 45, a. 6, ad 2.

¹⁰⁸ 1 ad Corinth., 6.

¹⁰⁹ 3 Sent., d. 34, q. 1, a. 2.

¹¹⁰ 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 1, sol. 1, ad 1.

¹¹¹ Ibid., a. 2, sol. 1.

sio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed *spirans amorem*... Et ideo signanter Augustinus dicit quod "Filius mittitur, cum a quoquam *cognoscitur* atque *percipitur*". Perceptio autem *experimentalem* quamdam *notitiam* significat. Et haec proprie dicitur *sapientia*, quasi *sapida scientia*" ¹¹².

"Ipsae personae divinae quadam sui *sigillatione* in animabus nostris relinquunt quaedam *dona*... Unde *cognitio* ista est *quasi experimentalis*" ¹¹³.

"*Sapientia* dicitur *intellectualis* virtus secundum quod procedit *ex iudicio rationis*: dicitur autem *donum* secundum quod operatur *ex instinctu divino*" ¹¹⁴.

"Et ideo divina scientia non est *discursiva* vel *ratiocinativa*, sed *absoluta* et *simplex*: cui *similis* est *scientia* quae ponitur *donum* Spiritus Sancti, cum sit quaedam participata similitudo ipsius" ¹¹⁵.

"Non quicumque intelligit habet *donum intellectus*, sed qui intelligit *quasi ex habitu gratiae*: ita etiam illi solum *donum scientiae* habent qui ex infusione *gratiae* rectum *iudicium* habent circa *credenda* et agenda... Et haec est *scientia Sanctorum*" ¹¹⁶.

En fin, estas dos vías de conocer y desarrollar el dogma las había ya señalado Santo Tomás en el frontispicio mismo de su obra maestra, la *Suma Teológica*, esto es, en la cuestión misma primera, donde se expresa así:

"Cum *iudicium* ad sapientiam pertineat, secundum *duplicem modum iudicandi* dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare uno modo *per modum inclinationis*; sicut qui habet *habitu* virtutis recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur. Unde et *Ethicorum* libro X, capite 5, dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo *per modum cognitionis*, sicut aliquis instructus in *scientia* morali posset iudicare de actibus virtutis, etiamsi *habitu* virtutis non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quae ponitur *donum* Spiritus Sancti, secundum illud 1 ad Corinthios, 2, 15: *Spiritualis* homo *iudicat omnia*. Et Dionysius, *De Divinis Nominibus*, cap. 12, dicit: "Hierotheus doctus est non solum *discens*, sed et *patiens* "divina". Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam (esto es, a la teología es-

¹¹² 1. q. 43, a. 5, ad 2.

¹¹³ *In Sent.*, d. 14, q. 11, a. 2, ad 2.

¹¹⁴ 1-2. q. 68, a. 1, ad 4.

¹¹⁵ 2-2, q. 9, a. 1, ad 1.

¹¹⁶ *Ibid.*, a. 3, ad 3.

peculativa) secundum quod *per studium* habetur: licet eius principia ex revelatione habeantur” 117.

Ya hemos visto que lo que aquí dice el Santo Doctor del don de sabiduría lo aplica proporcionalmente a todos los otros hábitos de la fe, de la gracia, de la caridad, de las virtudes y dones, pues todo hábito sobrenatural es una participación real de la Divinidad, y la Divinidad es el objeto formal del dogma y de todos los desarrollos dogmáticos.

220. DOS FUENTES Y DOS VÍAS.—Hay, pues, dos fuentes del dogma y del desarrollo dogmático: una fuente *derivada y conceptual*, que son las *fórmulas reveladas*; otra fuente *primordial y real*, que es la misma *Divinidad*. Estas dos fuentes, aunque distintas, no son independientes ni en su origen ni en su posesión por nosotros. No en su origen, pues la primera se deriva y brota de la segunda, no siendo los enunciados revelados o fórmulas dogmáticas sino expresiones conceptuales y parciales, pero verdaderas, de la Divinidad. No en su posesión por nosotros, pues no cabe posesión de la Divinidad por la gracia sin la fe en los enunciados revelados, al menos en los dos enunciados generalísimos de la existencia de un Dios, sobrenatural y remunerador.

Correlativamente a esas dos fuentes deben existir y existen también *dos vías* diferentes de percibir, juzgar y desarrollar el dogma. La primera es la *vía de los enunciados* o fórmulas reveladas, comparándolos entre sí o con los enunciados de la razón, que es en lo que consiste la *vía de raciocinio*. La segunda es la *vía de la Divinidad* misma, con la cual entramos en contacto inmediato por los hábitos de la fe, de la gracia, de las virtudes y dones, que es lo que constituye la *vía afectiva*.

Como puede verse recorriendo los textos citados en el párrafo anterior, a la primera vía la llama Santo Tomás con los siguientes nombres: a) *per usum rationis*; b) *per rationis inquisitionem*; c) *per modum cognitionis*; d) *cognitio speculativa*; e) *per studium et doctrinam*; f) *per modum rationis*; g) *per viam intellectus*; h) *secundum humanum modum*; i) *ex iudicio rationis*; l) *scientia discursiva vel ratiocinativa*.

A la segunda vía la denomina con nombres aún más variados, a saber: a) *per connaturalitatem*; b) *per modum inclinationis*; c) *cognitio affectiva*; d) *notitia experimentalis*; e) *per affinitatem ad divina*; f) *per modum naturae*; g) *per viam voluntatis*; h) *per contactum*; i) *per unionem ad Deum*; l) *per amorem*; m) *ex intimo sui*; n) *per deiformem contemplationem*; o) *ad modum primorum principiorum*; p) *sine*

117 *Summ. Theol.*, 1, q. 1, a. 6, ad 3.

discursu; q) *ex instinctu divino*; r) *cognitio absoluta et simplex*; s) *quasi ex habitu*.

De estas dos vías, la primera es la vía de la razón; la segunda, la vía del corazón. La primera es la vía lógica; la segunda es la vía experimental o, como hoy suele decirse, la vía vital. La primera es la vía de la Teología especulativa, de la Ciencia de los sabios; la segunda es la vía de la Teología mística, de la Ciencia de los Santos.

Por ambas vías corre y se desarrolla la savia dogmática, la vida sobrenatural; a ambas debe atender y ambas debe apreciar por igual todo verdadero teólogo, como todo verdadero historiador de los dogmas; pero siempre y ante todo mirando, si no quiere extraviarse, al faro que ilumina una y otra vía, y que no es otro que la autoridad infalible de la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, única causa principal del desarrollo dogmático, y de la cual la ciencia del sabio como la piedad del santo no son sino instrumentos.

DOS EJEMPLOS DE LA VIVEZA DEL SENTIDO DE LA FE.—Para hacer ver cuán fuerte y vivo es en algunos casos este *sentido de la fe*, aun sin razonamiento alguno especulativo, citaremos solamente dos ejemplos.

Sea el primero el dogma de la Inmaculada. El sentido de los fieles respecto a ese dogma era tan fuerte, aun muchos siglos antes de ser definido, que el pueblo cristiano no podía sin verdadero tormento y escándalo ni aun oír siquiera lo contrario. Esto se veían obligados a reconocerlo los mismos adversarios de la definibilidad de ese dogma. Oigamos a Melchor Cano: "Quod si propositionum absonarum consonarumque iudicium Ecclesia in vulgi auribus collocasset, illam certe propositionem: "Beata Virgo peccatum originis a primo parente contraxit", male sonare et piis aures offendere iudicarem. Illa enim audita, vulgus sine dubio *perstringitur, percutitur, torquetur*"¹¹⁸. Lo que ahí llama Cano con cierto desdén "el vulgo", era en el siglo xvi todo el pueblo cristiano, lo mismo los sencillos aldeanos que las personas ilustradas, con tal que éstas no estuviesen excesivamente preocupadas por pasiones de escuela. Oigamos al no menos sabio que pladoso arzobispo de Valencia, Santo Tomás de Villanueva: "Et quomodo obsecro, non gloriabitur serpens, cuius ipsa fregit caput, si eam vel per instans vel per momentum habuit captivam suam? *Nollo audire, non tolerant aures nostrae* Virginem fuisse daemónio subiectam, vel per instans, vel per momentum"¹¹⁹.

Una cosa similar ha sucedido en casi todos los otros dogmas referentes a la santísima Madre de Dios y nuestra, lo

¹¹⁸ *De Locis*, 12, 9.

¹¹⁹ *Concio IV in Conceptione B. M. Virginis*.

mismo en el dogma de su virginidad perpetua, que de su maternidad divina, que de su exención de todo pecado actual, dogmas que ya han sido definidos, que en el de su Asunción gloriosa a los cielos, que esperamos que algún día lo será ¹²⁰.

Parece como si los dogmas todos referentes a María hubiesen sido confiados a la custodia y explicación del corazón amante del sencillo y fiel pueblo cristiano, tanto o más que al raciocinio de la teología especulativa. Es que, como dijimos (209), los dogmas todos referentes a la Virgen tienen por fuente su digna maternidad divina, y los requisitos o postulados de la "digna maternidad" se perciben mejor con el amante y vivo corazón del hijo que con la fría y seca lógica del sabio.

El otro ejemplo típico de la fuerza y viveza del sentido de la fe nos lo va a dar Santa Teresa de Jesús. Durante algún tiempo, y engañada por lo que enseñaban o parecían enseñar ciertos libros y maestros de la vida espiritual, la Santa se había persuadido que cuando se llega a ciertos estados elevados de la oración era conveniente prescindir por completo de la meditación de toda cosa sensible, incluso de la sacratísima Humanidad de nuestro Salvador, y meditar solamente sobre la Divinidad. Pero pronto el sentido experimental y cada día más vivo de su fe y de su santidad la hicieron ver con claridad meridiana lo erróneo y peligroso de tal doctrina, y que la Humanidad de Jesucristo, y no solamente su Divinidad, era el camino y la guía segura de todos los grados, sean pequeños o grandes, de la contemplación o vida sobrenatural. La Santa tuvo una intuición tan viva y tan clara de esto, que, a pesar de cuantos argumentos en contrario le opusieron teólogos y confesores suyos, lo mantuvo y defendió con aquella energía y decisión con que se defienden las cosas que se sienten y experimentan, y que rara vez existe en las cosas que no se perciben sino por raciocinio. Oigamos a la Santa misma:

"También os parecerá que quien ha gozado de cosas tan altas (esto es, las comunicaciones divinas de las *Moradas sextas*) no terná meditación en los misterios de la sacratísima humanidad de Nuestro Señor Jesucristo, porque se ejercitará ya todo en amor. Esta es una cosa que escribí largo en otra parte, que aunque *me han contradecido en ella, y dicho que no lo entiendo* (porque son caminos por donde lleva Nuestro Señor, y cuando se ha pasado de los principios es

¹²⁰ ¡Cuánto nos agradecería que la Iglesia añadiese a las letanías de la Santísima Virgen las invocaciones correspondientes a estas dos verdades: "Regina in caelum cum corpore assumpta", "Dispensatrix omnium gratiarum", u otra fórmula parecida. Nada, en efecto, mejor que la liturgia para expresar los sentimientos de fe y apresurar las definiciones de la Iglesia. "Lex orandi lex credendi".

mejor tratar en cosas de la divinidad y huir de las corpóreas), *a mí no me harán confesar que es buen camino...* Porque el mismo Señor, que dice que es camino, también dice que es luz y que no puede ninguno ir al Padre sino por él; y quien me ve a mí, ve a mi Padre. *Dirán que se da otro sentido a estas palabras. Yo no sé otros sentidos... Con éste, que SIEMPRE SIENTE MI ALMA SER VERDAD, me ha ido muy bien... Ni naide me hará entender, sea cual espiritual quisiese, irá bien por aquí*" ¹²¹.

He ahí a una mujer sin letras defendiendo contra numerosos y sabios contradictores una importantísima verdad dogmática y apoyando su interpretación de la Sagrada Escritura con una decisión y energía inusitada en esta razón suprema: *esto siempre SIENTE mi alma ser verdad*.

Esa es la actitud y la fórmula del *sentido de la fe*, sentido que existía en la Santa, a pesar de su falta de letras especulativas, con más viveza y más segura penetración que en cuantos confesores y teólogos la rodeaban.

"Aunque el conocimiento contemplativo y, por decirlo así, *experimental* es tan poco idéntico al conocimiento adquirido principalmente por riguroso estudio científico, que puede subsistir sin él; sin embargo, por regla general, marcha en estrecha relación con él. Salvo el caso en que el primero hubiera sido producido por un milagro formal, *debe ser preparado y apoyado por el segundo*. Y a la inversa, el primero no sólo da al segundo *mayor viveza y profundidad* (Innigkeit, *intimidad*), sino que favorece *tan poderosamente su adquisición y perfeccionamiento*, que ha habido santos que con estudios relativamente muy cortos han alcanzado mayor altura que otros dotados de grandes facultades naturales y ayudados del más afanoso trabajo" ¹²².

Esta doctrina que, apoyada en su vivo sentido experimental de la fe, defiende aquí la Santa, es casi la misma que la que la Iglesia definía un siglo después, al condenar la siguiente proposición de Molinos: "Non convenit animabus huius viae internae... nec debent elicere actus amoris erga

¹²¹ *Moradas sextas*, c. 7, nn. 5 y 10, ed. de Madrid 1851, t. 2, pp. 88-89.

¹²² "Obgleich das beschauliche und gleichsam *experimentale* Erkennen mit dem durch eigene, namentlich durch streng wissenschaftliche Denktätigkeit erworbenen Wissen so wenig identisch ist, dass es an sich ohne dasselbe bestehen kan: so sthet es doch in der Regel in engster Wechselbeziehung mit diesem. Denn so lange das erstere nitich durch ein förmliches Wunder mitgeteilt wird, *muss es durch letzteres vorbereitet und unterstüzt werden*. Umgekehrt gibt das erstere dem letztern nicht bloss *grössere Lebendigkeit und Innigkeit*, sondern fördert auch die *Erlangung und Ausbildung desselben so mächtig*, dass die Heiligen mit verhältnissmässig viel geringerem Studium eine grössere Vollkommenheit in demselben erlangen, als Andere mit dem Aufwande der grössten natürlichen Anlagen und der Eifrigsten Arbeit" (SCHLEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, vol. 1, n. 1.005, p. 412, Freiburg im B. 1873).

B. Virginem, sanctos aut *humanitatem Christi*: quia cum ista objecta *sensibilia* sint, talis est amor erga illa”¹²³. Y otra doctrina semejante había ya definido el Concilio de Viena al condenar la siguiente proposición de los beguardos y beguinos: “*Quod in elevatione corporis Iesu Christi non debent assurgere, nec eidem reverentiam exhibere: asserentes quod esset imperfectionis eisdem, si a puritate et altitudine suae contemplationis tantum descenderent, quod circa ministerium seu sacramentum Eucharistiae aut circa passionem humanitatis Christi aliqua cogitent*”¹²⁴.

En realidad, muchísimas proposiciones dogmáticas definidas o condenadas infaliblemente por la Iglesia, que hoy día nos parecen tan claras y aun tan fáciles de probar por la Sagrada Escritura o por razones teológicas, solamente son claras supuesto nuestro vivo y universal sentido cristiano. Ese sentido cristiano fué muchas veces el primero en descubrirlas, aunque luego viniese el razonamiento, más o menos concluyente, a confirmarlas y la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, a definir las. Pero no hubiesen sido quizá conocidas ni definidas sin el sentido de la fe, sentido que existe de una manera especialísima en los santos, pero que se da también en todas las almas que están en gracia y aun en alguna manera en todos los fieles cristianos.

Por eso todos los grandes teólogos han reconocido el gran valor que para el desarrollo dogmático tiene el *común sentir* de los fieles. Citemos algunos breves textos: “*In quaestione fidei communis fidelis populi sensus haud levem facit fidem*”¹²⁵. “*Est enim in definitionibus fidei habenda ratio consensus fidelium: quoniam et ii sane, quatenus ex iis constat Ecclesia, sic Spiritu Sancto assistente, divinas revelationes ita pure conservant, ut omnes illi quidem oberrare non possint*”¹²⁶. “*Ecclesia potest declarare qui liber sit habendus canonicus, et hoc non temere et pro arbitrato, sed ex veterum testimoniis et similitudine librorum de quibus ambigitur cum iis de quibus non ambigitur, ac demum ex communi sensu et quasi gustu populi christiani*”¹²⁷. “*Ad hanc autem definitionem satis est ut aliqua supernaturalis veritas in traditione vel Scriptura implicite contenta sit, ut crescente communi consensu Ecclesiae, per quam saepe Spiritus Sanctus traditiones explicat vel Scripturam declarat, tandem possit Ecclesia definitionem suam adhibere*”¹²⁸. “*Aliquid potest constitui de fide per universae Ecclesiae consensum, quan-*

¹²³ DENZINGER-BANWART, ed. 12, n. 1.255.

¹²⁴ DENZINGER, n. 478.

¹²⁵ CASO, *De Locis*, l. 5, caput postremum, de postremo argumento.

¹²⁶ VALENTIA, *De Fide*, l. 8, c. 9.

¹²⁷ BELLARMINUS, *De Verbo Dei*, l. 1, c. 10, ad 2.

¹²⁸ SUÁREZ, *De Christo*, q. 27, d. 3, s. 6, n. 4.

do *omnes fideles* conspirant in aliquo dogmate firmiter credendo, cum quo *unanimesi consensu* non potest stare falsitas et deceptio, quia Deus assistit Ecclesiae, ne tota decipiantur" ¹²⁹. "Excipe casum in quo *omnes fideles*, aut maior et melior pars eorum, nempe theologorum omnium, ac iuris canonici sapientum, conspirarent in credendum docendumve veritatem aliquam esse in Sacris Scripturis, aut traditionibus Ecclesiae communique doctrina Patrum contentam, eamque existimationem scriptis et sermonibus publicis vulgarent, tunc enim posset pontifex *absque alio praevisio examine* eam veritatem definire de fide" ¹³⁰. "Ex quo enim, nisi ex *communi fidelium sensu*, hauritur certitudo quod Deipara, saltem ante nativitatem fuerit sanctificata? Ex quo certi sumus quod eadem. B. Virgo et anima et corpore fuerit in caelum assumpta? Si ergo de his nemo dubitat, quomodo dubitari potest de Conceptione Immaculata, quam *fideles omnes* tenent ac defendunt?" ¹³¹ Lo mismo se expresan la generalidad de los teólogos modernos.

Mientras este "sentido de la fe" no se encuentre más que en algunos fieles aislados—aunque sean santos—o en una parte de la Iglesia, su valor teológico es muy débil.

Pero desde el momento en que se generaliza y llega a ser patrimonio común de los obispos, teólogos y fieles, constituye por sí mismo y antes de toda definición un argumento cuyo valor es igual al del raciocinio teológico más evidente.

De suerte que uno u otro—el *raciocinio* evidente o el *sentimiento* cierto y universal de la cristiandad respecto a la inclusión de una doctrina en el depósito revelado—es para la Iglesia un criterio suficiente de su definibilidad.

DISTINCIÓN ENTRE EL SENTIDO DE LA FE Y EL MAGISTERIO ORDINARIO.—Conviene, sin embargo, distinguir bien entre el sentido de la fe, de que hemos hablado en esta sección, y el magisterio ordinario de la Iglesia, de que hemos hablado en otra parte (135).

El primero se encuentra en todos los fieles, sobre todo en los fieles que están en gracia de Dios, y mucho más en los verdaderos santos, aunque no sean ni teólogos ni obispos. El segundo es exclusivo de los obispos o pastores.

El primero no es enseñanza ni magisterio, sino simple persuasión experimental de una verdad, y aunque, cuando es de todos los fieles, sea suficiente criterio o preparación para su definición por la Iglesia, no es por sí mismo definición. El segundo no es solamente persuasión de una verdad, sino también magisterio o enseñanza de ella, y cuando ese

¹²⁹ LUGO, *De Fide*, d. 1, s. 13, n. 277.

¹³⁰ RIPALDA, *De Fide*, d. 8, s. 2, n. 24.

¹³¹ S. LIGORIO, l. 7, n. 258.

magisterio es universal y definitivo, constituye una verdadera definición de fe por magisterio ordinario, del mismo valor que las definiciones de fe por magisterio solemne.

Para poseer el primero, esto es, el sentido de la fe, basta estar en gracia de Dios o al menos tener verdadera fe divina; para poseer el segundo, esto es, la potestad de magisterio ordinario, hace falta y basta el tener jurisdicción episcopal, que es por su misma naturaleza jurisdicción doctrinal, aunque se carezca de gracia y aun de fe.

Tampoco debe confundirse el consentimiento común de los fieles, cuando es consecuente a una definición del magisterio solemne u ordinario de la Iglesia, con ese mismo consentimiento cuando es antecedente a toda definición o enseñanza de la Iglesia. El primero versa sobre una verdad ya definida y es, por lo tanto, infalible, como lo es la definición. El segundo versa sobre una verdad no todavía definida ni enseñada y no puede fundarse, por lo tanto, sino en una de dos cosas: o en el raciocinio especulativo de la teología, o en el sentido intuitivo y experimental de la fe: cosas ambas en absoluto falibles mientras no intervenga la definición del magisterio solemne u ordinario de la Iglesia, al cual únicamente está prometida y ligada la asistencia divina o infalibilidad.

EL FACTOR PRINCIPAL DEL PROGRESO DOGMÁTICO.—Por aquí se ve claro cómo el único factor principal o verdaderamente eficaz del progreso dogmático es la definición de la Iglesia o asistencia infalible del Espíritu Santo, pues esas dos cosas, definición y asistencia, están indisolublemente unidas y no forman sino una sola. En cambio, todos los otros factores, sean especulativos o prácticos, no son sino meras vías o instrumentos humanos y falibles de la acción infalible del magisterio de la Iglesia.

Por lo tanto, el magisterio o definición dogmática de la Iglesia no es solamente un aparato registrador ni un centro de repercusión de la conciencia social de la comunidad cristiana, como pretende heréticamente el modernismo¹³², sino que es, ante todo, una verdadera fuente, de donde, explícita o implícitamente, nace todo consentimiento consiguiente, y un verdadero juez y verdadera regla divina de todo consentimiento antecedente de la conciencia social o pueblo cristiano, ora tal consentimiento se haya formado por raciocinio teológico, ora por el sentido práctico y experimental de la fe. Por eso, toda definición del magisterio eclesiástico, sea

¹³² "In definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens Ecclesia ut docenti Ecclesiae nihil supersit nisi communes discentis opiniones sancire". Es la sexta de las proposiciones condenadas por Pío X en el decreto *Lamentabili*, de la Congregación del Santo Oficio, 3 de julio 1907 (DENZ., n. 1.006).

solemne u ordinario, es infalible por sí misma e independiente del consentimiento antecedente, concomitante o consiguiente de los teólogos o de los fieles. En cambio, ningún consentimiento de teólogos o fieles, por unánime y permanente que sea, es ni puede ser infalible sino en cuanto sea expresión de una definición anterior o en cuanto sea confirmado por una definición posterior del magisterio solemne u ordinario de la Iglesia.

SECCION VI

OTRAS OBSERVACIONES SOBRE LA VÍA AFECTIVA

220¹. LA VÍA AFECTIVA Y EL DEPÓSITO DE LA FE.—Lo que venimos diciendo muestra cómo la vía afectiva, no menos que la especulativa, está fundamentada sobre la fe y vive de ella. “*Dona praesentis vitae comparantur ad finem, sicut ad principium quod praesupponunt*”¹³³. “*Et ipsa fides omnibus supernaturalium illuminationum quandiu peregrinamur a Domino, et fundamentum stabiliens, et lucerna diligens, et ianua introducens; secundum cuius (fidei) mensuram necesse est mensurari sapientiam nobis divinitus datam*”¹³⁴.

Ni el teólogo especulativo ni el místico ven la divinidad en sí misma¹³⁵ ni, por consiguiente, alguna verdad directamente en Dios. Los enunciados bíblicos son, aquí en la tierra, la única fuente *objetiva* de conocimiento sobrenatural¹³⁶.

Lo que diferencia el especulativo del místico, desde el punto de vista de la penetración de las verdades implícitas en el depósito revelado, es que el primero, en cuanto tal, no dispone para alcanzarlas más que del estudio y raciocinio, mientras que el segundo se apoya más en la gracia y los do-

¹³³ 2-2, q. 4, a. 8.

¹³⁴ D. BONAV., *Breviloquium*, pról., p. 2 (ed Quaracchi 1890).

¹³⁵ Excepto, se entiende, el caso de la visión transitoria, concedida tal vez a Moisés y a San Pablo (D. THOMAS, *De Veritate*, q. 10, a. 11, ad. 1). “*Potest contemplatio huius vitae pertingere ad visionem divinae essentiae*” (2-2, q. 180, a. 5). “*Contemplatio enim huius vitae—dice el P. Norberto del Prado, O. P.—Potest pertingere per transennam ad visionem usque divinae essentiae*” (*De gratia et libero arbitrio*, t. 1, p. 185. Friburgo 1907).

¹³⁶ “*Animus hominis non movetur a Spiritu Sancto, nisi ei aliquo modo uniatur, sicut instrumentum non movetur ab artifice, nisi per contactum aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis ad Deum est per fidem, spem et charitatem. Unde istae virtutes praesupponuntur ad dona, sicut radices quaedam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quaedam derivationes praedictarum virtutum*” (2-2, q. 68, a. 4, ad 3). “*Donum intellectus (sicut et caetera dona) supponit mentem unitam Deo, ut reddat illam mobilem a Spiritu Sancto ad intelligentiam mysteriorum... non ergo dona formaliter faciunt hanc unionem, sed supponunt et ab ea regulantur. Unio autem mentis ad Deum, fit in hoc statu per fidem, in patria per visionem*” (I. A. SANCTO THOMA, *1^a Curs. Theol., De Donis Sp. S.*, d. 18, a. 3, n. 67. ed. Vivès, t. 6, p. 628).

nes del Espíritu Santo, que le permiten alcanzar por vía experimental un número de verdades latentes o completamente ignoradas del especulativo o conquistadas al precio de costoso trabajo.

Dios no es, pues, como el depósito revelado, una fuente *objetiva* inmediata de conocimiento para el místico; es sólo la *causa eficiente* de los enunciados revelados—*fuentes objetivas*—y de la gracia, de los dones y de las luces sobrenaturales—ayudas *subjetivas* que introducen al místico en las profundidades del depósito sagrado.

Porque el papel de los dones *intelectuales* del Espíritu Santo—principalmente el don de inteligencia—es penetrar los tesoros de verdades ocultas en el dato revelado. “*Multa genera eorum, quae interiorius latent, quasi intrinsecus penetrare*” 137.

El místico se sirve—gracias a los dones de sabiduría, de ciencia y de consejo—de esta penetración connatural de las verdades de fe, debida al don de inteligencia, para *juzgar* connaturalmente las cosas *divinas y creadas* y los *actos humanos*. “*Sic ergo circa ea quae fidei proponuntur credenda* (el depósito de la fe) *duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem ut intellecta penetrentur vel capiuntur et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem ut de eis rectum habeat iudicium... hoc ergo iudicium quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae, quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae; quantum vero ad singularia opera pertinet ad donum consilii*” 138

De los siete dones que constituyen la base de toda la vida mística, estos cuatro pertenecen al orden del conocimiento; los otros tres—fortaleza, piedad y temor de Dios—, al apetito 139.

Los cuatro primeros tienen por sujeto la inteligencia, pues es evidente que el conocimiento místico que constituye la *vía afectiva reside* esencialmente *en ella*, y como causa tienen la voluntad, es decir, la caridad. “*Sic ergo sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet*

137 2-2, q. 8, a. 1, *De dono intellectus*.

138 1. c., a. 6.

139 “*Per instinctum Spiritus Sancti Deus movet hominem ad gustandum et videndum experimentaliter gustu, quoniam suavis est Dominus, et sic quasi inviscerat et connaturalizat nobis res divina; notat in hac vita per fidem, quae est habitus permanens, et regulativus charitatis et donorum Spiritus Sancti. Et ex tali connaturalitate et invisceracione ad res divinas fit homo habilior, tum ad penetrandum res ipsas divinas et mysteria fidei, tum ad indicandum sive secundum causas inferiores, sive secundum causas supremas, sive ad practice consiliandum de agendis. Et sic formantur quatuor dona in mente, scilicet donum intellectus ad penetrandum et bene capiendum res divinas; et donum sapientiae, scientiae et consilii ad indicandum de divinis iuxta illos tres modos*” (*An 1-2 S. Thomae*, 1. c., a. 2, n. 13, p. 486).

charitatem; sed *essentiam* habet in *intellectu*, cuius actus est recte iudicare" 140.

La vía experimental es, pues, *causada* por el amor, pero es por esencia una penetración *intelectual* más aguda y un juicio más correcto del contenido implícito del depósito revelado. Es así como contribuye al desarrollo del dogma 141.

Importa mucho no perder jamás de vista esta doctrina de Santo Tomás: la única fuente *objetiva* de todo conocimiento sobrenatural es la verdad de *fe*; de aquí nacen las relaciones especiales de dependencia y subordinación que unen la teología especulativa o mística al depósito revelado y a la autoridad de la Iglesia.

De aquí procede que la teología mística, aunque capacitada por la vía intuitiva de los dones del Espíritu Santo para comprender más fácilmente y más pronto mayor número de verdades, no pueda, sin embargo, alcanzarlas si no están contenidas implícitamente en el dato revelado. La *extensión* de un conocimiento, dice Santo Tomás, se mide por el *medio objetivo*: "Perfectio cognitionis, quantum est ex parte *cogniti*, attenditur *secundum medium*" 142. Puesto que el depósito revelado es aquí el único recurso objetivo de conocimiento, ni la teología mística ni la teología especulativa, sea cual fuere el desarrollo de sus medios *subjetivos*, podrán exceder la *virtualidad implícita*.

Así, Santo Tomás concluye que la relación que tienen estas dos teologías al depósito de la fe es exactamente la misma que la que tienen las *conclusiones* a sus *principios*. "Tota certitudo intellectus et scientiae, secundum quod sunt *dona*, procedit a cognitione *fidei*, sicut certitudo *conclusionum* a certitudine *principiorum*" 143. La savia que los alimenta y la fuente de donde dimanar es la misma: la virtualidad revelada, el "revelable". Pero el proceso de deducción es distinto: para el especulativo, es el estudio abstracto; para el místico, es la experiencia inmediata y viva. Los agentes principales difieren más aún: en el primer caso, es el teólogo con su propia razón; en el segundo, es el Espíritu Santo, cuyos dones no son más que el instrumento. Pero en los dos casos la fuente objetiva de donde todo brota es la misma: el depósito revelado, único punto de partida de *todo* progreso dogmático; cualquier intento de desarrollo, especulativo o afectivo, no excederá su inagotable virtualidad.

140 2-2, q. 45, a. 2.

141 "Unde ipse D. Thomas sentit quod de eisdem veritatibus agit sapientia de quibus *fides*, et quasi attingit *explicitam* contemplationem articulorum, quos *fides involuto modo tangit*" (I. A. S. TH., l. c., a. 4, n. 40. Cf. 3 *Sent.*, d. 35, q. 2, a. 1, ad 1).

142 3, q. 10, a. 4, ad 1.

143 2-2, q. 4, a. 8, ad 3.

220%. VÍA AFECTIVA Y REVELACIONES PRIVADAS.—Entonces, ¿cuál es el papel de las revelaciones privadas, visiones y otros fenómenos análogos tan frecuentes en la vida de los santos? ¿No constituyen una fuente objetiva de conocimiento dogmático que desborda los límites del depósito revelado?

He aquí una triple respuesta a esta dificultad.

Primeramente, los fenómenos en cuestión no pertenecen en sí a la *vida* mística, puesto que no exigen en el sujeto ni la gracia ni la fe misma, y Dios puede concederlas a un pecador e incluso a un infiel. No revelan, pues, el “sentido de la fe”, puesto que no se originan en una *vida* ni en un hábito intrínseco al sujeto. Vienen *extrínsecamente* de Dios y se suman a las gracias “*gratis datae*”. En cambio, el sentido de la fe, principio de la vía afectiva, es *vital*, y proviene de los hábitos sobrenaturales, que hacen al cristiano, y sobre todo al santo, capaz de juzgar connaturalmente el contenido del depósito revelado. Únicamente de este “sentido de la fe” hemos afirmado—¿acaso no es evidente?—que no puede exceder los límites del virtual revelado, y esto por el hecho mismo de ser un *sentido* ¹⁴⁴.

En segundo lugar, vemos que estas revelaciones privadas, aunque de derecho, a causa de su origen divino, podrían extenderse a *nuevas doctrinas*, no contenidas en el dato revelado; sin embargo, *de hecho* jamás se extienden. Después de los Apóstoles se limitan a la doctrina revelada o a dirigir los actos humanos; tal es, según Santo Tomás, la economía divina: “Fuerunt tamen *in Novo Testamento* etiam aliqui *spiritum prophetiae* habentes, qui multa de futuris *eventibus* praedixerunt... et *singulis temporibus* non defuerunt aliqui *prophetiae spiritum habentes*, non ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad *directionem actuum humanorum*” ¹⁴⁵.

En tercer lugar, y sobre todo, respondemos que la Iglesia, en vez de utilizar las revelaciones privadas para juzgar el contenido de la revelación, procede siempre a la inversa.

Las revelaciones privadas nunca son para la Iglesia fuente de sus definiciones; pueden, sin embargo, llegar a ser oca-

¹⁴⁴ “At vero ista *dona Spiritus Sancti*, et *instinctus* quo diriguntur, non dantur ad formandam *visionem aliquam*, sive intellectualement sive imaginariam... Itaque movet *instinctus* divinus ad *cognoscendum* vel dirigendum *ea quorum principia in se cognoscit per fidem*, non sicut *prophetia* ad formandam *visionem* de eis quorum principium *visionem* non apprehendit. Et ideo *illa dona dantur habitua-liter*; non *prophetia*... Fatemur tamen *aliquando* ista *dona* perfici et crescere ex aliqua *illustratione data per modum raptus vel prophetiae*. Sed hoc non est quod per se *postulant ex natura sua praecipue*, sed ex abundantia *lumine*. *Dona enim per se requiruntur ad salutem, non illae illustrationes*” (I. A. S. TH., l. e., a. 2. m. 14-15, p. 586).

¹⁴⁵ 2-2, q. 95, a. 2, ad 3, et q. 174, a. 6 ad 3.

sión para examinar si una doctrina, quizá insospechada por los teólogos, figura o no en la revelación.

Verificado esto, la Iglesia puede definirla no como revelación privada, sino como contenida en la revelación apostólica ¹⁴⁶.

Aun admitida la hipótesis de algunos teólogos de que *muchos* santos han contemplado en vida por breves momentos la esencia divina, no resultaría jamás una nueva fuente objetiva del dogma o de la evolución dogmática. No hay más revelación que la católica, definitivamente constituida y sellada con la muerte de los Apóstoles, y no hay más guías de evolución dogmática que las que consisten en explicar el contenido. "Innititur enim *fides nostra revelationi Apostolis et prophetis factae*. Qui canonicos libros scripserunt, *non autem revelationi si qua fuit aliis doctoribus facta*" ¹⁴⁷. "In tempore gratiae *super revelatione facta Apostolis... fundatur tota fides Ecclesiae*" ¹⁴⁸.

220³. MECANISMO Y FUNCIONAMIENTO DE LA VÍA AFECTIVA.—De lo precedente se desprende ya alguna luz sobre el mecanismo y funcionamiento de la doble vía especulativa y afectiva.

En la vía especulativa, la fuente *objetiva* es la fecundidad inagotable del dato revelado, cuyos primeros principios son conocidos de todo creyente. El instrumento *subjetivo* del desarrollo es la inteligencia "informada" por la fe y actuando como *razón*. Cuanto más activo y constante sea el empleo del instrumento, tanto más se acrecentará con él la luz adquirida, la penetración del revelado y el número de verdades descubiertas en él.

En la vía afectiva, la fuente *objetiva* es la misma, pero los instrumentos *subjetivos* son, además de la fe, la gracia, la caridad y los dones del Espíritu Santo, patrimonio de todo justo, que obran mediante actos de amor de Dios. Cuanto más intenso y permanente es este amor, tanto mayor es la luz experimental de la inteligencia, su profundidad de

¹⁴⁶ "Nonne tamen *privata* alicuius virginis *revelatione* festum Corporis Christi institutum est? Nonne instauratus cultus Cordis Iesu? Repondemus, *non ea via* veritates accipi in Ecclesia Dei, nec publico cultui normam dari. Sanctae illae virginis quae caelitus didicere vel festum esse instituendum vel pietatem fovendam, *minime* Ecclesiae *novam doctrinam* tradiderunt, vel illam ut magistrae sunt alloquutae. Sed tantum *occasionem* praebuerunt, qua excitaretur Ecclesia ad perpendendum utrum, *secundum veritatem iam receptae doctrinae*, ea festa instituere, illum cultum exercere, expediret. Ecclesia scilicet, non a virginibus edocta, sed virginum dicta diiudicans, utrum *ad normam antiquae revelationis communisque fidei* faciendum esset quod proponebatur, decrevit" (GUIDO MATTIUSI, S. I., *Utrum corporea Virginis Assumptio ad fidei catholicae depositum spectet, disputatio* [Aquiipendii 1922]. p. 42).

¹⁴⁷ 1, q. 1, a. 8 ad 2.

¹⁴⁸ 2-2, q. 174, a. 6.

penetración y el número de verdades connaturalmente comprendidas en el depósito revelado¹⁴⁹.

En efecto, como, según Santo Tomás, la Divinidad misma, habita en nosotros por la gracia santificante y la caridad, se sigue que todo miembro de ésta por actos de amor produce necesariamente en el alma un enraizamiento más profundo de Dios, una luz sobrenatural más intensa y una penetración más comprensiva del depósito revelado¹⁵⁰.

En resumen, he aquí todo lo que se aumenta en el alma por los actos de amor de Dios: primero, la gracia santificante; después, el hábito de la caridad; luego, la posesión de la divinidad, y, por último, los dones intelectuales, verdadera luz intelectual, que aumenta *la penetración de la virtud implícita del depósito revelado*.

Esta concatenación se esclarece con la siguiente comparación de Santo Tomás. Así como cuanto más perspicaz es el espíritu tanto más penetra la *virtualidad* de los principios de razón, así también, cuanto más intensa es la luz sobrenatural del espíritu, tanto más puede penetrar la *virtualidad* de los principios de fe. Porque—dice él—la luz sobrenatural es a los principios revelados lo que la luz natural es a los principios de razón¹⁵¹.

¹⁴⁹ "Quare dicendum est quod amor et affectus potest duplicem considerationem habere. Primo, ut applicat se et alias potentias ad operandum et sic solum se habet effectivè et executive ad illas operationes, scilicet per modum applicantis ad agendum; secundo, ut applicat sibi obiectum, et illud unit et inviscerat sibi per quandam fruitionem et quasi connaturalitatem et proportionem cum tali obiecto, et quasi experitur illud experientia affectiva. Et sic affectus transit in conditionem obiecti, quatenus ex tali experientia affectiva redditur obiectum magis conforme et proportionatum et unitum personae eique magis conveniens; et sic fertur intellectus in illud, ut expertum et contactum sibi. Et hoc modo non se habet amor ut precise movens in genere causae effectivae sed etiam in genere causae obiectivae quatenus per tale experimentum diversimode proportionatur et conveniens redditur obiectum...

Quare ad argumentum (Patris Suárez), quod dicit voluntatem seu affectum non addere manus lumen intellectui, manet responsum ex dictis, quod voluntas formaliter non illuminat intellectum, sed tamen potest causaliter manus lumen praeferre, seu perficere, quatenus reddit obiectum magis unitum sibi per amorem et immediatum in se attackum et gustatum, et sic representatur de novo intellectui cum diversa convenientia et proportione ad affectum" (I. A. S. TH., l. c., a. 4, nn. 11-15, pp. 537-539).

¹⁵⁰ "Per gratiam gratum facientem Tota Trinitus inhabitat mentem" (1, q. 43, a. 5). "Etiam secundum profectum virtutis aut augmentum gratiae fit missio invisibilis... quando aliquis proficit in aliquem novum actum vel novum statum gratiae" (l. c., a. 6). "Et hoc est quod facit Deus, charitatem augendo, scilicet quod magis insit et quod perfectius participetur similitudo Spiritus Sancti" (2-2, q. 24, a. 5, ad 3). "In effectibus eius, qui sunt illuminatio intellectus et inflammatio voluntatis" (l. q. 43, a. 5, ad 3). "Et illud lumen supernaturale homini datum vocatur donum intellectus" (2-2, q. 8, a. 1). "Unde sicut donum charitatis est in omnibus habentibus gratiam, ita etiam et donum intellectus" (l. c., a. 4).

¹⁵¹ "Secundum maiorem capacitatem intellectus, unus magis cognoscit virtutem principiorum quam alius" (2-2, q. 5, a. 4, ad 3).

"Eadem principia formaliter sumpta magis videt perspicacior intellectus. Et

Esto indica que en las dos vías el progreso del conocimiento es intrínseco y vital. En la vía especulativa, porque de la esencia de la una procede de una manera connatural la inteligencia, sujeto de la fe divina, y porque esta inteligencia, actuada por el estudio comparado de los principios revelados y de los principios de razón, produce a su vez un conocimiento *especulativo* más luminoso y más extenso. Asimismo, en la otra vía la gracia santificante, alma de la vida sobrenatural, da origen a la caridad y a los dones del Espíritu, de donde procede, por el ejercicio del amor, un acrecentamiento de luz y de conocimiento *afectivo*.

Pero, repitámoslo una vez más, la razón cristiana y el estudio en la vía especulativa, la gracia, los dones y el amor en la vía afectiva no son más que principios *subjetivos*: la fuente *objetiva* sobre la cual actúan es el dato revelado, pa-

cadem virtualiter sumpta magis penetrare constat nobilius ingenium, cui datum est, ex eis invenire et videre veritatem conclusionum" (CAIETANUS, l. c.).

"Ita se habet lumen superadditum (donum intellectus) ad ea quae nobis supernaturaliter innotescunt (el depósito revelado) sicut se habet lumen naturalis ad ea quae primordialiter cognoscimus" (D. THOMAS, l. c., q. 8, a. 1, ad 2).

"Est enim communis sanctorum immo scholasticorum doctrina, quod quicumque habet gratiam gratum facientem et charitatem, habet et septem dona secundum aliquem gradum: Et quantum plus crescit atque perficitur in charitate, tanto et in donis".

"Horum autem donorum unum est donus intellectus, quo ea quae fidei sunt, aliquo modo penetrantur, perspicuntur atque intelliguntur, per hoc quod rationes fidei agnoscuntur. Hinc sicut viri heroici in charitate perfecti, per donum sapientiae quod habent secundum gradum perfectum, sunt quasi consilarii et secretarii Dei, et familiares eius amici, a quo assidue illustrantur, stantes in contactu quodam solis sapientiae increatae: qui et per gustum internum supernaturalem et copiosum sciunt et sapiunt divina credenda, et bene ac certe iudicant de illis per conformitatem et connaturalitatem affectus sui ad illa: ita per donum intellectus, quo decorantur secundum gradum perfectum, clarissime, certissime ac subtilissime intelligunt ea quae fidei sunt, ac nexum ac ordinem credendorum, ac supernaturalem credibilitatem catholicae veritatis: habentque fidem cum rationibus credendorum et purificatae mentis intelligentia..."

"Et communiter tales sunt omnes qui mysticam theologiam assidue expeririunt. Hinc illuminatio ista non datur solis aut omnibus in theologia studentibus seu aequae ingeniosis, sed eis qui in puritate cordis et charitate magis proficiunt. Horum unus fuit Sanctus frater Aegidius qui noluit dicere. "Credo in Deum", sed, "Scio Deum". Et maxime seraphicus ille Franciscus" (DIONYSIUS CARTHUSIANUS, 1 Sent., prol., q. 1: "Opera Omnia" [Montsolii]. t. 19, p. 65).

"¿Cómo se explicará en efecto, ese hecho innegable de que tantas almas sencillas e iletradas, en un momento de su altísima contemplación, adquieran una ciencia tan prodigiosa con que luego vienen a superar a los mayores teólogos? Y esas almas existen en abundancia, y se llaman Ildegarda, Angela de Poligno, Catalina de Siena, de Génova o de Bolonia; Rusbrock. José de Cupertino. Nicolás Factor, Teresa de Jesús, Rosa de Lima. Marina de Escobar. Agreda. Emmerich, Taigi, sor Bárbara. Gema Galgani, Benigna Consolata, etc., etc., pues aun en nuestros días hay muchas.

Hemos tenido ocasión de tratar con algunas que, sin leer más libros que a Jesús crucificado, verdadero libro de vida, nos dejaron atónitos viendo cuán sublimes y maravillosas noticias experimentales tenían del adorable misterio de la Trinidad y de la misteriosa obra del Espíritu de amor en los corazones justos" (ARINTERO, J., *Evolución mística* [Salamanca 1908], ed. 5, c. 8, p. 519).

trimonio íntimo de todo creyente, especulativo o místico. Por consiguiente, el desarrollo en los dos casos no puede versar más que sobre el contenido implícito del depósito revelado.

Es cierto que la fuente de la vida mística es el Espíritu Santo, Dios mismo, pero Dios conocido a través del velo de la fe y no visto cara a cara, porque la vida mística, por ser *divina*, no deja de ser *vida de fe*. Cuando el Concilio de Trento enseña, con todos los Padres y teólogos, que la fe es la raíz de la justificación y, por consiguiente, de la vida sobrenatural, incluyendo la vida mística, no intenta decir que las verdades de fe sean sólo un *punto de partida*, rápidamente dejado atrás y abandonado, sino la verdadera raíz de toda la savia de nuestra vida sobrenatural en este mundo, mientras que la caridad o la acción del Espíritu Santo desempeña el papel de *calor* asimilante.

En resumen, se podría comparar el cristianismo, con las dos ramas del saber, especulativo y místico, con todas las manifestaciones progresivas de su vida sobrenatural—purgativa, iluminativa, unitiva—, a un árbol vivo, único y homogéneo, cuyas raíces están hundidas en el depósito revelado. La Iglesia católica, infaliblemente asistida por el Espíritu Santo, lo guarda y cultiva. La luz de la fe y del estudio, el calor de la gracia y del amor, contribuyen eficazmente a su crecimiento, pero la dejan siempre enraizada en el depósito revelado, de donde extrae toda la savia de que vive.

De esta manera, todo dogma explícitamente nuevo—como cada nuevo santo—no es más que un nuevo fruto de este germen (el dato revelado) que Cristo y sus Apóstoles han depositado en el seno de la Iglesia. Bajo la asistencia perpetua del Espíritu Santo, semejante a la luz y al calor, la Iglesia conserva y hace desarrollar este germen divino.

220⁴. COMPARACIÓN DE LAS DOS VÍAS, AFECTIVA Y ESPECULATIVA. Si hemos dicho que la vía afectiva o “sentimiento de la fe” ha contribuido al desarrollo dogmático tanto o más que el raciocinio, no quiere decir que haya muchos dogmas desarrollados por ella *sola*; es debido a los servicios frecuentes y señalados que hace a la vía especulativa.

El sentido de la fe es en el orden *sobrenatural* lo que el *sentido común* es en el orden *natural*. Casi siempre intervienen en la especulación, y de tres maneras:

Primera, haciendo *presentir* la solución del problema antes de conocer las razones demostrativas.

Segunda, *rechazando* por instinto, como inadmisibles, ciertas soluciones, fundadas, sin embargo, en razones especiosas; y esto únicamente porque están en pugna con el sentido común.

Tercera, haciendo *aceptar* una doctrina a toda la socie-

dad cristiana, incluso a los miembros incapaces de comprender la fuerza de sus razones.

Y facilitando esta aceptación es favorecer su definición. Donde la influencia del sentido de la fe aparece más clara es en las cuestiones que se refieren al orden afectivo, a la moral o piedad cristianas. Léase de nuevo en Denzinger una de las series de proposiciones de moral o de mística sostenidas por Bayo, Molinos y los laxistas, y condenadas por la Iglesia¹⁵², y se verá que hay muchas cuyo error salta a la vista del sentimiento cristiano, y, sin embargo, son difíciles de refutar por la sola vía de raciocinio. Por ejemplo: "la fornicación y la "mollities" son *intrínsecamente malas*"¹⁵³ es una proposición grabada en el corazón de toda persona piadosa; y, no obstante, no evitala obsesión de un teólogo obligado a demostrarla con *evidencia* y a responder a las objeciones.

Como antiguamente el sentido cristiano rechazó con horror las herejías de Arrio y de Nestorio, desde el momento en que aparecieron, y bastante antes de su condenación en los Concilios de Nicea y Efeso, porque iban contra los dogmas sensibles al corazón, así el sentido cristiano rechazó por instinto y desde el principio las aberraciones de los místicos y moralistas antes de que fuese demostrada su falsedad por los teólogos y las condenase la Iglesia.

El "*sentido de la fe*" no alcanza su *perfección* más que en las almas en quienes residen la fe, la gracia, la caridad y los dones sin los cuales no hay en absoluto verdadera experiencia de las cosas divinas¹⁵⁴.

Puede decirse que se encuentra, aunque de manera imperfecta, en todo fiel, incluso en el que se halla en el estado de pecado mortal transitoriamente. Y esto por tres razones:

Primera, porque la fe, después del Concilio de Trento, es el principio, la base y la raíz de la gracia, de la caridad y de los dones. Con la fe, pues, se tiene todo lo demás en germen¹⁵⁵.

¹⁵² Nn. 1.001-1.080, 1.221-1.288, 1.151-1.215, 1.289-1.321.

¹⁵³ Nn. 1.198-99.

¹⁵⁴ "Peccatores extra gratiam constituti possunt *acute discernere* et disputare, atque tractare de rebus divinis, atque de ipsa mystica, et affectiva intelligentia, tamquam de obiecto et materia de qua tractant et disputant, sed non possunt ea uti tamquam principio et motivo cognoscendi. Sicut possum ego tractare de visione intuitiva Dei et de experimentalium rerum sensibilibus cognitione tamquam de obiecto et materia de qua tracto et disputo, non tamen habeo per hoc experimentalem tactum illarum rerum neque intuitivam Dei cognitionem... Sic qui est in peccato non potest uti cognitione illa experimentalium affectiva tamquam ratione et principio formali... Potest tamen de illa tamquam de obiecto et materia disputare... Et quantum ad hoc non sentitur magna mutatio cum transitur de gratia ad peccatum. In ipsa autem experimentalium et affectiva cognitione, et tactu interno Spiritus, magna mutatio aut etiam obliquo sentitur" (I. A. S. TH., l. c., a. 8, n. 23, p. 707).

¹⁵⁵ "Fides est humanae salutis *initium, fundamentum et radix* omni- iustifi-

Segunda, porque, según Santo Tomás, la virtud de la fe es por naturaleza una *tendencia* hacia *todo* lo que está contenido—de la manera que sea—en el depósito revelado. “*Quia fides, quantum in se est, ad omnia quae fidem concomitantur, vel sequuntur, vel praecedunt sufficienter inclinatur*”¹⁵⁶. Si todo hábito es una segunda naturaleza que inclina instintivamente a su objeto, como la castidad, por ejemplo, hace juzgar connaturalmente de lo que a ella se refiere tanto como la ciencia sola, y a veces mejor que toda ella, así la virtud de la fe nos capacita con frecuencia para apreciar instintivamente lo que se refiere a la misma fe. “*Sicut enim gustus diiudicat sapes secundum suam dispositionem, ita mens hominis diiudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualement dispositionem... sicut de his quae ad castitatem pertinet per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui habet scientiam moralem; sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam recte iudicat ille qui habet habitum castitatis*”¹⁵⁷.

En fin, los actos de los hábitos sobrenaturales, aunque no engendren otro hábito, crean, sin embargo, una disposición o facilidad natural, que persiste aun cuando el hábito sobrenatural haya desaparecido. No es, pues, de extrañar que cualquier cristiano que haya estado en gracia, algunas veces conserve inclinaciones semejantes a las de la gracia y virtudes sobrenaturales, aun cuando entonces se encuentre momentáneamente en estado de pecado mortal¹⁵⁸.

En todo caso, es un hecho histórico que, tratándose de dogmas “sensibles al corazón”, el sentido de la fe se ha manifestado en *todo* el pueblo cristiano, sin distinción de justos y pecadores, aunque más intensamente en los primeros que en los segundos, en los fervorosos que en los tibios. Así ha sucedido en los dogmas de la consubstancialidad del Verbo, de la Maternidad divina de la Virgen María y de la Inmaculada Concepción.

Si tratándose de la vía afectiva hemos casi siempre empleado la expresión “sentido de la fe”, y no “sentido de los fieles”, ha sido para evitar el peligro de hacerlo exclusivo de los *simples* fieles, en detrimento de los teólogos, de los obispos y del Papa.

cationis” (Conc. Tridentino, ses. 6, c. 8: Denz., 801). “*Fides namque est vita animae*” (D. TH., 2-2, q. 12, a. 1, ad 2). “*Radix virtute dicitur esse tota arbor*” (l. c., q. 19, a. 7, ad 2).

¹⁵⁶ 3 Sent., d. 24, f. 1, a. 2, sol. 2.

¹⁵⁷ 2-2, q. 24, a. 11, et q. 45, a. 2.

¹⁵⁸ “*Actus qui producuntur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum, sed confirmant habitum praexistentem*” (D. TH., 1-2, q. 51, a. 4, ad 3).

“*Dicendum est quod iste invenit se promptum et facilem ad credendum et amandum non quia habet habitum acquisitum sed quia habuit virtutem infusam... Sicut qui amisit scientiam per delirium, in ipsa amentia constitutus invenit se promptum et facilem ad ratiocinandum et argumentandum; non quod habeat habitum scientiae sed quia habuit*” (MEDINA, *Commentarium* in 1. c. D. Thomae).

En todos los creyentes—nada importa su jerarquía—, este sentido está proporcionado al grado de fe, de caridad y de los dones del Espíritu Santo. Por eso algunos, como el padre Gardeil, han dado en llamarle, con acierto, “sentido social de la Iglesia” (10).

Notemos, sin embargo, que si en algunos teólogos puede estar neutralizado por la frecuencia o el exceso de raciocinio especulativo, por el contrario, en algunos simples fieles puede mantenerse a veces más puro e intenso, aunque menos garantizado contra las desviaciones, que cuando está dirigido por la razón especulativa.

220⁵. COMPARACIÓN DE LAS DOS VÍAS.—El término “teología mística” puede significar dos clases de conocimiento diferentes: a) el que resulta en los santos y contemplativos de su *experiencia mística personal*; b) el engendrado por el estudio de las experiencias místicas de otro.

En el primer sentido se distingue *específicamente* de la teología especulativa y es superior a ella. Así lo entendían los antiguos, y Santo Tomás acostumbra a llamarla “*Sapientia quae est donum Spiritus Sancti*” ¹⁵⁹.

En el segundo sentido, más corriente hoy, de ciencia humana adquirida por el estudio, como la teología especulativa, es inferior a ésta, pues no es más que una rama o una ramificación de la misma ¹⁶⁰.

¹⁵⁹ “*Sapientia quae ponitur donum Spiritus Sancti, differt ab ea quae ponitur virtus intellectualis acquisita: nam illa acquiritur studio humano: haec autem est de sursum descendens, ut dicitur Iacobi 3, 14*” (2-2, q. 45, a. 1. ad 2). “*Sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est virtus intellectualis, utpote Deum magis de propinquo attingens, per quamdam unionem animae ad ipsum*” (ibid. a. 3, ad 1). “*Nec sequitur ex hoc quod donum sapientiae non distinguatur a theologia acquisita in substantia a specie sua, ut inferebat Suárez contra illum primum modum dicendi, sed solum in modo acquirendi...*”

Nam *contra est*, quia donum sapientiae non est theologia per accidens infusa, et eiusdem speciei cum nostra, quam sudore et studio scholarum addiscimus, sed est mystica et affectiva sapientia, quae interna experientia et gustu divinorum iudicat... Distinctio ergo inter theologiam nostram et donum sapientiae, est quod theologia respicit veritates ut virtualiter revelatas et ex principiis fidei modo metaphysico et quidditative cognititas et eluctas. At vero donum sapientiae non respicit virtualiter revelatum, ut quidditative cognitum ex discursu metaphysico, sed experimentaliter cognitum in affectu. Et sic non solum est infusa sicut aliae virtutes per se infusae ratione obiecti supernaturalis de quo tractat, sed etiam ratione experimentalis affectus supernaturalis in quo fundatur” (I. a. S. Th., l. c., a. 4, n. 42, pp. 647-8).

“No le exijamos, pues, al místico razonamientos metafísicos, sino simplemente las conclusiones de esta clarividente intuición, que, según Jørgensen, está en la base de toda estética psíquica, y que afirma sin esfuerzo, y con una seguridad que sorprende, lo que después de *costosas demostraciones* nos presentan en sus pesados folios los metafísicos” (HOORNÆRT, *Santa Teresa, escritora* (París, Desclée 1922), p. 544; JØRGENSEN, *Santa Catalina de Siena* [París, Beauchesne 1919], p. 78).

¹⁶⁰ “Theologia est una secundum speciem infimam, sive procedat ex utraque praemissa de fide, sive altera de fide, sive altera ex ratione naturali, sive versetur

La teología especulativa se divide, en efecto, en: a) teología *dogmática*, y b) teología *moral*. La primera estudia a Dios en *sí mismo*, y como *principio* de las criaturas; la segunda, a Dios como *fin* último de los *actos humanos*. Estos actos, si son *ordinarios*, producidos “modo humano”, es decir, bajo la influencia de las *virtudes*, forman el objeto de la teología moral ordinaria o *ascética*. Si son *perfectos*, producidos “modo divino”, es decir, bajo la influencia predominante de los dones del *Espíritu Santo*, forman el de la teología *mística*.

Considerado ontológicamente en sí mismo, el conocimiento místico fruto de la experiencia personal de las cosas divinas supera—como ya hemos dicho—en nobleza y en valor al conocimiento especulativo adquirido por el estudio. La razón es clara. El conocimiento místico fruto de la moción del Espíritu Santo ejercida por los dones es formalmente infuso, sobrenatural, divino. El especulativo, en cambio, fruto del estudio y producto de la razón humana—“informada” por la fe—es formalmente natural adquirido, humano, aunque material u objetivamente divino y sobrenatural (309).

Pero en la evolución del dogma la vía especulativa ha tenido una parte más importante, o a lo menos más visible, que la vía mística. Porque ésta se desarrolla por experiencias *subjetivas* o personales, muy claras, quizá, al sujeto favorecido, pero que difícilmente constan a los demás, mientras que la especulativa se funda en razones *objetivas* que todo el mundo puede examinar y apreciar. Por otra parte, la historia nos prueba que los Concilios y los Papas, cada vez que han de definir un dogma de fe, consultan a teólogos especulativos, incluso no místicos, antes que a personas piadosas o místicas sin ciencia teológica.

220⁶. COMPARACIÓN DE LAS DOS VÍAS CON LA AUTORIDAD DE LA IGLESIA.—Las dos vías, especulativa y afectiva, dependen, pues, igualmente, del depósito de la fe. Ahora bien, habiendo sido éste confiado por Dios exclusivamente a la Iglesia para guardarlo y explicarlo, se sigue que toda la teología depende de su autoridad intrínseca y esencialmente, y no sólo extrínseca y accidentalmente, como las ciencias humanas.

Además, todo teólogo, comparado con el simple fiel, lejos de depender menos que él de la Iglesia y tener menos necesidad de la misma, depende, por el contrario, más de ella y le es más deudor, en razón directa de la profundidad de su ciencia. El fiel no pasa, en manera alguna, de la superficie del dato revelado, mientras que el teólogo es más eminente cuanto más penetra las riquezas de este tesoro confiado

De a speculativa, sive circa moralia. Sumitur ex D. Thoma" (JOANN. A S. THOMAS, vol. 1, d. 2, n. 7).

por Dios a la guarda exclusiva de la Iglesia, cayendo bajo su jurisdicción en la medida de su magisterio.

Sin contar que querer explorar las profundidades de un depósito *sobrenatural*, es decir, superior a la razón humana y de distinto orden que ella, es siempre peligroso. Es fácil, sobre este terreno misterioso y resbaladizo, perderse o caer si no se tiene la asistencia divina, no prometida por Cristo a nadie, por sabio y santo que sea, sino a la Iglesia, su esposa.

Existe para el teólogo, con frecuencia, el peligro de equivocarse sobre el valor de una demostración: "*Frequenter in hoc homo fallitur, quod putat esse demonstrationem quod non est*"¹⁶¹.

Para el místico, el peligro, no menos frecuente, consiste en tomar por experiencias divinas las debilidades de su imaginación o las sobreexcitaciones de su sensibilidad—sin contar que el ángel de las tinieblas se transfigura con harta frecuencia en ángel de luz—. "*Ipse enim Satanas transfiguratur se in Angelum lucis*"¹⁶². En fin, como uno y otro tratan de cosas *divinas*, la deficiencia de la razón es muy acentuada. "*Ratio humana in rebus divinis est multum deficiens*"¹⁶³.

He aquí por qué el "*sentire cum Ecclesia*" será siempre la norma esencialísima, tanto para el sabio como para el santo, en todo lo que atañe a la revelación, fuente de la teología.

2207. LA UNIDAD DE LA VIDA Y DE LA DOCTRINA CRISTIANA. En el hombre se distinguen tres principios de acción: a) la *razón natural*, con las virtudes adquiridas; b) la *razón cristiana*, con las virtudes sobrenaturales o infusas; c) el *Esíritu Santo*, usando de la razón cristiana como instrumento por medio de los dones.

De aquí tres clases de actos: a) *completamente naturales* en cuanto a la substancia y al modo; b) *sobrenaturales* en cuanto a la substancia y *naturales* en cuanto al modo; c) *completamente sobrenaturales* en cuanto a la substancia y al modo.

En la primera clase, la substancia y el modo son *humanos*; en la segunda, la substancia es *divina* y el modo *humano*; en la tercera, la substancia y el modo son *divinos*¹⁶⁴.

¹⁶¹ *J. Beetium de Trinitate*, lect. 1, q. 1, a. 1.

¹⁶² 2 Cor. 11, 14.

¹⁶³ D. THOMAS, l. c.

¹⁶⁴ "*Virtutes humanæ (sive acquisitæ, sive infusæ) perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quæ interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur: et istæ perfectiones vocantur dona*" (1-2, q. 68, a. 1). "*Hoc igitur modo dona Spiritus Sancti se habent ad*

La *ética* trata de la primera clase; la teología moral *ascética*, de la segunda; la teología *mística*, de la tercera.

Entre los actos primeros y segundos—los de un infiel y los de un cristiano—hay una diferencia *esencial*; entre los segundos y los terceros—los de un cristiano ordinario o tibio y los de un cristiano perfecto o místico—, la diferencia es *modal*.

Igualmente, hay una diferencia *esencial* entre la *ética* y la teología moral *ascética* o *mística*; *modal*, entre estas dos ramas de la teología, así como entre la vida *ascética* y *mística*. Difieren como lo imperfecto de lo perfecto, en la misma especie; como el arbusto del árbol, el niño del adulto. El místico no es más que un cristiano perfecto, y la vida *mística*; la vida cristiana en su pleno desarrollo.

De esta manera aparece la *unidad* no sólo de doctrina, sino también de *vida*, en el cristiano. Son dos realidades que se corresponden. Pues así como los grados de la primera no son sino etapas del *desarrollo homogéneo* de la *misma doctrina*, del mismo modo, todos los grados de la segunda representan la *evolución homogénea de la misma vida*.

Lo que el Espíritu Santo comunica a los místicos no es *otra vida*, sino sólo *otro modo de obrar*, el *divino*. Igualmente, en las definiciones de fe, lo que el Espíritu Santo proporciona a la Iglesia no es *otra doctrina*, sino un *nuevo modo de conocer*, el modo *divino* o dogmático.

Gracias a la intervención del Espíritu Santo, la vida *ascética*—ya substancialmente sobrenatural—se muda en *mística*; como el conocimiento teológico—substancialmente revelado—se muda en dogmático. Hay, de una parte y de otra, cambio de *modo*, y no de *substancia* (304, 309).

No hay, pues, dos *vidas*, ni dos *doctrinas cristianas*, sino diferentes grados de la *misma vida* y de la *misma doctrina*.

220⁸. LA RAÍZ PRIMERA DE LAS DOS VÍAS DE DESARROLLO DOGMÁTICO.—Puesto que la Divinidad misma es el *origen* inmediato y el *sujeto* central de los enunciados revelados, y puesto que es también la *fuerza* y *causa principal* de la fe, de la gracia y de los hábitos sobrenaturales, puede decirse con toda verdad que, incluso en esta vida, aunque conocida obscuramente a través del velo de la fe, es la *primera raíz* de donde extrae la savia y el calor el árbol de la doctrina y de la vida cristiana, en todas las vías de su evolución.

hominem in comparationem ad Spiritum Sanctum sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparationem ad rationem" (l. c., a. 3).

"Donna a virtutibus distinguuntur in hoc quod virtutes perficiunt actus modo humano, sed dona ultra humanum modum" (3 Sent., d. 34, q. 1, a. 1).

"Ratio doni non salvatur in virtutibus etiam infusis, quia modus operandi qui est in virtutibus est secundum conditionem humanam, quamvis substantia habitus sit ex divino munere" (ibid., ad 2). "Cum donum non sit supra virtutem infusam, nisi ratione modi" (ibid., ad 5).

En la otra vida no será preciso cambiar la raíz, ni la savia, ni el árbol, sino sólo quitar el velo de la fe, para que de la Divinidad vista intuitivamente fluya el torrente de luz, de amor y de vida divina que inundará y divinizará eternamente el alma de los elegidos y todas sus potencias ¹⁶⁵.

En el cielo se unirán definitivamente las dos vías, especulativa y mística, a veces separadas en la tierra. Entonces no habrá ya teólogos no-místicos, ni místicos no-teólogos. La visión beatífica producirá necesariamente amor y la intuición especulativa irá siempre acompañada de la experiencia mística.

Entonces no será posible la *evolución*, pues el árbol sobrenatural habrá alcanzado en todo sentido la plenitud de su desarrollo; no habrá *virtualidad implícita*, no porque haya desaparecido del objeto, sino porque no existe para el sujeto, para el espíritu humano, que obligado aquí abajo a explicar poco a poco, y por fragmentos, el inagotable "revelable divino", lo contemplará plenamente manifestado en la visión beatífica ¹⁶⁶.

En el cielo no habrá necesidad de magisterio eclesiástico ni de regla exterior; primero, porque la razón formal de ese magisterio—conservar y explicar el dato revelado—no existirá; segundo, porque cada bienaventurado poseerá en sí mismo, en la visión de Dios, la regla primera de todo juicio y de toda verdad, que garantiza en todos sus actos, especulativos y afectivos, su rectitud absoluta, sin regulación alguna externa.

Pero antes de la visión beatífica, el depósito obscuramente revelado es la única *fuentes objetiva*, y la autoridad de la Iglesia la única *regla próxima* de todo nuestro desarrollo dogmático.

¹⁶⁵ "Respondendo dicendum quod Deus est subiectum huius scientiae... Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei. Idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis" (1, q. 1, a. 7).

"Gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem sicut ratio *spinalis* in natura ad effectum naturalem: unde gratia *semen Dei* nominatur 1 Ioann. 3" (1, q. 62, a. 3). "Lumen gratiae est *participatio* divinae naturae" (1-2, q. 110, a. 3). "Quaedam *inchoatio gloriae* in nobis" (2-2, q. 24, a. 3, ad 2). "Gratiam cum nullum defectum in sui ratione importet, *per sui augmentum fit gloria*: nec dicitur esse *diversa perfectio naturae* in statu viae et patriae quantum ad gratiam *propter diversam formam* perfectientem sed *propter diversam perfectionis mensuram*" (*De Ver.*, q. 27, a. 5, ad 6).

¹⁶⁶ "Explicare articulos fidei contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad ipsorum articulorum substantiam, secundum quod ipsos articulos distincte scit. Alio modo, quantum ad ea quae in ipsis articulis continentur *implicite*, quod quidem contingit dum homo scit ea quae ex articulis consequuntur... Ad secundam autem explicationem articulorum non tenetur aliquis totaliter ut sciat omnia quae in ipsis articulis de salute continentur: quia hoc non potest esse nisi in patria, ubi ipsa articulorum substantia plene videbitur" (D. THOMAS, 3 *Sent.*, d. 25, a. 2, q. 2).

co. De donde se deduce la necesidad, para las dos vías, especulativa y afectiva, como para las dos vidas, ascética y mística, de tener como fundamento *la fe* y como regla *la Iglesia*. “*Per fidem enim ambulamus, et non per speciem*”¹⁶⁷. “*Sed omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter Veritatem Primam propositam nobis in Scripturis Sacris, secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sane*”¹⁶⁸.

SECCION VII

LAS ANALOGÍAS O IMÁGENES NATURALES DE LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA

221. ANALOGÍAS NOTABLES.—Como complemento de las vías por las que se verifica la evolución del dogma, será bien decir algo sobre las diversas analogías que esa evolución tiene con las varias evoluciones naturales que observamos en el orden natural. Esas analogías dan lugar a las diversas metáforas con que suele representarse la evolución dogmática.

Entre esas imágenes, solamente tres nos parecen dignas de consideración: primera, la imagen de la semilla, o mejor aún, de la planta; segunda, la imagen del cuerpo humano; tercera, la imagen de los principios primeros de una ciencia. La una está tomada de la vida vegetal; la otra, de la vida animal; la tercera, de la vida intelectual.

Estas tres metáforas o imágenes son comúnmente admitidas y usadas; pero su sentido es muy diverso, según que solamente se admita en el dogma progreso puramente subjetivo o de fórmulas o se admita además progreso subjetivo-objetivo, o de verdadera virtualidad implícita¹⁶⁹.

¹⁶⁷ 2 Cor. 5, 7.

¹⁶⁸ 2-2, q. 5, a. 3, ad 2.

¹⁶⁹ Algunos teólogos aducen también, como imagen del progreso dogmático, la parábola del fermento o levadura, de que nos habla el Evangelio (SAN MATEO, 13, 33). De la misma manera, dicen, que una pequeña cantidad de levadura basta para hacer fermentar una gran masa de pan, así la doctrina de Jesucristo, pequeña en apariencia, al ser lanzada en el seno de las civilizaciones y doctrinas humanas, las comunicó nueva vida, dándoles finalidad y armonía y provocando en ellas nuevas orientaciones e incalculables progresos.

Todo eso es verdadero y bello, pero no viene al caso como imagen del progreso dogmático. El fermento hace progresar a la masa, pero él no se desarrolla ni progresa. Por añadidura, no hace progresar a la masa sino mezclándose con ella y perdiendo su propio ser.

Ahora bien: de lo que se trata en el problema del progreso dogmático, no es de explicar cómo el dogma hace progresar a las doctrinas humanas, sino cómo progresa o se desarrolla el dogma mismo. A la vez, el dogma no progresa ni puede progresar mezclándose con nada humano, ni asimilándose nada extraño, sino por simple evolución interna o explicativa.

La imagen, pues, del fermento, como imagen del progreso dogmático, es la más imperfecta de todas y ni merece apenas el nombre de imagen. Por eso la omitimos en el texto.

222. LA IMAGEN DE LA PLANTA O SEMILLA.—Los que reducen el progreso dogmático a progreso *puramente* subjetivo o de razón racionante lo comparan a un campo o panorama del cual un espectador viese hoy una parte y mañana otra, o lo viese primero a media luz y luego en pleno día. El campo o panorama sería exactamente el mismo, sin desarrollo alguno; el desarrollo o progreso está sola y exclusivamente en la *visión* del espectador. Esta imagen del progreso dogmático nos parece algo infantil, y en nada conforme ni con la teología tradicional ni con la historia de los dogmas.

A juicio nuestro, si se quiere comparar el progreso dogmático a un campo o jardín, debiera comparársele a un campo o jardín cuyas plantas, al visitarlas hoy un espectador, están en un grado determinado de desarrollo, y al visitarlas otro día, encuentra las *mismas* plantas, pero *más desarrolladas*, con nuevas ramas, flores y frutos. Por ser las *mismas* plantas (y no nuevas plantas o nuevas semillas subrepticamente introducidas), el progreso es plenamente homogéneo; pero por ser plantas *más desarrolladas*, el progreso no es puramente subjetivo o de mera visión, sino progreso de *virtualidad* intrínseca e inclusiva. Y esta segunda imagen, y no la primera, es la imagen tradicional del progreso dogmático.

Oigamos al gran Doctor del progreso dogmático, cuya doctrina ha merecido el privilegio raro de ser citada por el Concilio Vaticano:

“Exempli gratia. Severunt maiores nostri antiquitus in hac ecclesiastica segete triticeae fidei semina. Iniquum valde et incongruum est ut nos eorum posterí pro germana veritate frumenti, subdititium zizaniae legamus errorem. Quin potius hoc rectum et consequens est ut primis atque extremis sibimet non discrepantibus, de incrementis triticeae institutionis triticei quoque dogmatis frugem demetamus; ut cum aliquid ex illis seminum primordiis accessu temporis *evolvetur*, et nunc laetetur et excolatur, *nihil tamen de germinis proprietate mutetur*. Addatur licet species, forma, distinctio; eadem tamen culuscumque generis *natura permaneat*. Absit etenim ut rosea illa catholici sensus plantaria in carduos spinasque vertantur. Absit inquam ut in illo spiritali paradiso de cinnamomi et balsami suculis lolium repente atque aconita proveniant. Quod igitur in hac Ecclesiae Dei agricultura fide patrum *satum est*, hoc idem filiorum industria decet *excolatur et observetur*; hoc idem *floreat et maturescat*; hoc idem *proficiat et perficiatur*. Fas est etenim ut prisca illa caelestis philosophiae dogmata processu temporis excurentur, limentur, poliantur; sed nefas est ut *commutentur*; nefas est ut *detruncentur*, ut *mutilen-*

tur. Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem; sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem" (LIRINENSE, *Commonitorium*, 22: MIGNE, PL 50, 668).

223. LA IMAGEN DEL CUERPO HUMANO.—De la misma manera, si quisiéramos tomar como imagen del progreso dogmático, no las plantas, sino el cuerpo humano, la imagen del progreso *puramente subjetivo* sería la del cuerpo de un hombre completamente desarrollado, pero del cual hoy vemos unos miembros y mañana otros, o ahora los vemos a media luz y luego en un medio plenamente iluminado. Aquí el progreso sería pura y exclusivamente de la *visión*, sin progreso ni desarrollo alguno de la cosa vista.

En cambio, la imagen del progreso *virtual-inclusivo* sería la de un niño o un joven cuyos miembros los vemos hoy en un grado determinado de desarrollo y después de algún tiempo volvemos a verle con los *mismos* miembros, pero *más desarrollados*. Aquí el progreso no ha sido puramente de nuestra *visión*, sino también de la cosa vista, aunque progreso inclusivo y homogéneo del *mismo* organismo que vimos antes. Y esta segunda imagen, y no la primera, es la imagen tradicional del progreso dogmático.

"*Imitetur* animarum religio rationem corporum; quae licet annorum processu numeros suos *evolvent* ac *explicent*, *eadem* tamen quae erant permanent. *Multum interest interpretatae* florem et *senectutis maturitatem*; sed *idem* tamen ipsi sunt senes qui fuerant adolescentes; ut quamvis unius eiusdemque hominis status habitusque mutetur, una tamen nihilominus *eademque natura*, una *eademque persona* sit. *Parva* lactentium membra, *magna* iuvenum: *eadem ipsa* sunt tamen. Quot parvulorum artus, tot virorum; et si qua illa sunt quae aevi maturioris aetate pariuntur, iam in seminibus proserta sunt; ut nihil novum postea profertur in senibus, quod non in pueris iam antea latitaverit. Unde non dubium est hanc esse legitimam et rectam proficiendi regulam, hunc ratum atque pulcherrimum crescendo ordinem, si eas semper in grandioribus partibus ac formas numeros detexat aetatis, quas in parvulis creatoris sapientia praeformaverat. Quod si humana species in aliquam deinceps *non sui generis* vertatur effigiem, aut certe addatur quidpiam *membrorum* numero vel detrahatur, necesse est ut totum corpus vel intercidat, vel prodigiosum fiat, vel certe debilitetur; ita etiam christianae religionis *dogma* sequatur has decet *perfectum* leges, ut annis scilicet *consolidetur*, *dilatetur* tempore, *sublimetur* aetate, *incorruptum* tamen *illibatumque* permaneat, et universis partium suarum mensuris cunctisque quasi membris ac sensibus propriis *plenum* atque *perfectum* sit, quod nihil praeterea *permutatio*."

nis admittat, nulla proprietatis *dispendia*, nullam definitionis sustineat *varietatem*" (LIRINENSE, l. c.).

Esta es la hermosísima figura del progreso dogmático tomada del *cuerpo* joven, figura más perfecta que la otra anterior del mismo Lirinense tomada de la *semilla*, pues en la semilla todo es *virtual*, mientras que en el cuerpo joven hay ya miembros *actuales* y *formados* que contienen *virtualmente* los futuros desarrollos homogéneos del organismo.

Y sería un error el afirmar que en el depósito o dato revelado todo es *virtual*, cuando los *artículos* o dogmas fundamentales estaban desde el principio en estado actual y formal (in articulis determinatis; D. THOMAS), conteniendo virtual e inclusivamente muchos posteriores desarrollos dogmáticos¹⁷⁰.

Pero hay que tener presente que estas dos imágenes del progreso dogmático, tomadas del desarrollo de la planta y del cuerpo humano, son *metafóricas*, como es por necesidad de carácter metafórico toda figura que, tomada de cosas *corpóreas* o físicas, se aplica a lo *divino*. Expresan bien esas *metaforas* la existencia de un verdadero desarrollo en el dogma mismo dentro de la identidad de naturaleza; pero fallan o son incompletas en dos puntos, relativos al *modo* como ese desarrollo se verifica. En la planta y en el cuerpo humano el desarrollo es mediante absorción y asimilación de materias *extrañas*, y no por puro desenvolvimiento interior de la materia misma y sola del germen primitivo. A la vez, el desarrollo de la planta y del cuerpo hu-

¹⁷⁰ Siempre que Santo Tomás trata del *progreso intelectual* natural, que es para el Santo Doctor el tipo real, aunque análogo, del *progreso dogmático*, lo compara también al progreso de la vida vegetal o al progreso del cuerno humano. "Praeexistunt in nobis quaedam scientiarum *semina*, scilicet *primae conceptiones* intellectus... Ex istis autem *principiis universalibus* omnia principia sequuntur sicut ex quibusdam rationibus *seminalibus*" (*De Veritate*, q. 11, a. 1, ad 5). "Quia et ipsam animam intellectuali lumine insignivit, et notitiam *primorum principiorum* ei impressit quae sunt quasi quaedam *seminaria* scientiarum: sicut et aliis rebus naturalibus impressit *seminales rationes* omnium effectuum producendorum" (l. c., a. 3). "Cuius quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. *Principium* eius est in quadam *confusa* cognitione *omnium*: prout *scilicet* homini naturaliter inest cognitio *universalium principiorum*, in quibus, sicut in quibusdam *seminibus*, *virtute* praeeexistunt omnia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt. Sed huius cognitionis *terminus* est quando ea *quae virtute* in ipsis principii sunt *explicantur* in actum; sicut cum ex *semine* animalis, in quo *virtute* praeexistunt omnia membra animalis, producitur animal, habens *distincta* et *perfecta omnia membra*, dicitur esse terminus generationis animalis... Et sicut nihil in corpore eius (Christi) erat non *explicitum* in actu quod pertineat ad perfectionem corporis ipsius; ita quidquid *seminaliter* vel *virtualiter* erat in *primis principii* rationis totum erat *explicitum* secundum perfectam cognitionem" (*De Veritate*, q. 18, a. 4). "*Prima principia* sunt quasi *virtutes seminales* cognitionis" (l. c., a. 6). Toda esta nomenclatura y doctrina de Santo Tomás sobre el *progreso intelectual* hay que tenerla presente si se quiere entender luego su doctrina sobre el *progreso dogmático*, al que compara siempre con el progreso intelectual.

mano se verifica en el mundo exterior de la *realidad objetiva*, y no en el mundo puramente interior de la *idealidad intelectual*. Si la vida vegetal y animal pudieran desarrollarse sin absorción de nada extraño, y ese desarrollo se verificase dentro, y solamente dentro, de la inteligencia humana, entonces tendríamos una imagen perfecta del desarrollo *dogmático*, tal como lo describió el Lirinense y lo explicó Santo Tomás.

224. LA IMAGEN DEL DESARROLLO INTELECTUAL HUMANO.— Pues bien: eso que no sucede en la vida *vegetal* ni *animal*, sucede a la letra en la vida *intelectual* del hombre, en la cual se da verdadero desarrollo o progreso de virtualidad inclusiva respecto a cualquier verdad primordial o fecunda, o respecto a cualquier primer principio intelectual, sin necesidad de absorción de nada *extraño*, sin añadidura, substracción ni mezcla alguna de *realidad objetiva*, por simple desarrollo conceptual y homogéneo de la virtualidad ya implícita desde el principio en el único y mismo objeto conocido.

Por eso, según Santo Tomás, la imagen verdadera del progreso dogmático hay que tomarla del progreso *intelectual* más bien que del progreso vegetal o animal, pues la fe es *conocimiento intelectual*, y la *vida* de la fe y del dogma es, ante todo, vida *intelectual*. El depósito revelado se comunicó por Dios a los Profetas y Apóstoles, no como un conjunto de *experiencias* o de *vida de sentimiento*—como quiere el modernismo—, sino como un conjunto de enunciados *objetivos, intelectuales*; y, por lo tanto, la recepción, vida y desarrollo del depósito revelado debe seguir leyes análogas a la recepción, vida y desarrollo de todo enunciado intelectual. La ley de todo enunciado intelectual en el hombre es el contener *realmente* mayor objetividad que la que *formalmente* expresa (de ahí lo que llamamos fecundidad o *virtualidad* de un principio o idea) y el ir desarrollando poco a poco en la inteligencia misma esa fecundidad, que realmente incluye, sin necesidad de absorción ni mixtura de nada extraño, por simple desarrollo de su propia virtualidad, al solo contacto de, o comparación con, los principios *trascendentes* de la inteligencia humana, principios que no son físico-conexivos con nada, pero que son *inclusivos* y aplicables realmente, aunque analógicamente, a *todo*, sea humano o divino, sea natural o revelado.

Para Santo Tomás, pues, la imagen propia y real del progreso *dogmático*, aunque imagen analógica (por ser analógico todo lo *creado*, corporal o intelectual, aplicado a lo *divino*), es el *progreso intelectual* humano, o sea el progreso de virtualidad inclusiva o de *explicación intelectual*

que tiene lugar en el hombre respecto a las consecuencias inclusivas de los primeros principios de razón natural.

"*Ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quae per naturalem rationem habentur*" 171. "Potentia intellectiva cum sit *collativa*, ex quibusdam in alia devenit; unde non se habet aequaliter ad omnia intelligibilia cognoscenda; sed statim *quaedam* videt ut quae sunt *per se nota*, in quibus *implicite* continentur *quaedam alia* quae intelligere non potest nisi per officium *rationis*, ea quae in principiis *implicite* continentur *explicando*" 172. "Et haec fuit causa quare necesse fuit edere *plura symbola*, quae in nullo alio differunt nisi quod in uno *plenius explicatur* quae in alio continentur *implicite*" 173. "Quando aliqua multa *virtute* continentur in uno, dicuntur esse in illo *implicite*, sicut *conclusiones* in principiis" 174.

Mediante este procedimiento, que no es de *adición*, ni de *substracción*, ni de *cambio*, ni de *mezcla*, sino de explicación inclusivo-intelectual, se mantienen en el dogma los dos caracteres de inmutabilidad substancial y progreso explicativo propios de toda evolución homogénea.

Por aquí se ve con cuánta razón ha sido condenada por la Iglesia la siguiente proposición, que es la quincuagésima cuarta del *Syllabus* antimodernista de Pío X: "Dogmata, Sacramenta, hierarchia, tum quoad notionem, tum quoad *realitatem* attinet, non sunt nisi intelligentiae christianae interpretationes evolutionesque, quae *exiguum germen latens externis incrementis* auxerunt perfeceruntque" 175. En esta proposición hay por lo menos tres errores. Primero, que pone como punto de partida un *germen pequeño y oculto* o potencial, cuando debe ponerse como punto de partida algo *actual y explícito*, y en tal cantidad, que ya contenga implícita e intrínsecamente todos los desarrollos posteriores. Segundo, que pone el desarrollo mediante *adiciones extrínsecas*, cuando el dogma no admite sino desarrollo *intrínseco*. Tercero, que pone progreso no solamente notional, sino también de *realidad objetiva*, cuando el progreso dogmático no puede ser sino *nocional*, no objetivo real (182).

171 D. THOMAS, 2-2, q. 1, a. 7.

172 *De Veritate*, q. 2, a. 1, ad 2.

173 2-2, q. 1, a. 9.

174 *De Veritate*, q. 14; *De Fide*, a. 11.

175 DENZINGER, II. 2.054.

CAPITULO V

Extensión de la evolución dogmática y refutación de la moderna fe eclesiástica

225. RAZÓN Y PLAN DE ESTE CAPÍTULO.—Estudiadas ya las diferentes vías por donde se desarrolla y corre la fecunda virtualidad implícita del dato revelado, la cual es como la savia de que se nutre la evolución dogmática, vamos a estudiar la extensión de esa evolución.

Al título de “extensión de la evolución dogmática” hemos añadido el de “refutación de la moderna fe eclesiástica”, porque esas dos cuestiones están íntimamente ligadas y, en el fondo, son semejantes. En efecto: si logramos demostrar, como esperamos, que todo el objeto que modernamente se señala a la llamada fe eclesiástica es definible como verdadero dogma de fe divina, quedará con ello demostrado que a todo ese objeto (conclusiones teológicas, hechos dogmáticos, canonización de los santos, etc.) se extiende la evolución del dogma, y que esa llamada fe eclesiástica es completamente inútil.

Esto es lo que intentamos hacer en este capítulo, examinando bajo todos sus aspectos la historia y naturaleza de la llamada fe eclesiástica. Creemos que el estudio que hacemos en este capítulo es el más extenso y a fondo que se haya escrito sobre esta cuestión, pues la mayoría de los teólogos modernos, aun de los que han dedicado volúmenes enteros a tratar de la fe o de la revelación, se contentan con dar por supuesta la fe eclesiástica, sin detenerse casi a examinarla.

Para que el estudio de esta cuestión sea bastante completo, lo dividiremos en cuatro secciones:

- 1.^a Origen y sentido de la moderna fe eclesiástica.
- 2.^a La fe eclesiástica y las conclusiones teológicas.
- 3.^a La fe eclesiástica y los hechos dogmáticos.
- 4.^a La fe eclesiástica y la canonización de los santos.

El presente capítulo, pues, tiene por objeto el demostrar que no solamente existe evolución dogmática, como ya he-

mos visto en los capítulos pasados, sino también que su extensión es tan grande que coincide exactamente con la extensión de la infalibilidad de la Iglesia.

SECCION I

ORIGEN Y SENTIDO DE LA MODERNA FE ECLESIASTICA

226. LA OPINIÓN MODERNA.—La mayor parte de los teólogos de hoy día enseñan y casi dan como ciertas las dos proposiciones siguientes:

Primera. Las verdades mediata o virtualmente reveladas no pueden ser definidas por la Iglesia como de fe *divina*, aunque sí pueden ser definidas como verdades *infalibles*.

Segunda. Cuando la Iglesia define infaliblemente tales verdades debemos darles asentimiento, no de fe *divina*, sino de fe *eclesiástica*.

De estas dos proposiciones, la segunda no es sino un corolario de la primera. Habiendo en los capítulos anteriores tratado de hacer ver que la primera proposición es contraria a toda tradición teológica anterior a Molina y a todos los principios de la escuela tomista, excusado es decir que eso mismo opinamos de la proposición segunda. Sin embargo, como varias veces hemos prometido ocuparnos en particular de esa fe llamada "eclesiástica", vamos a cumplirlo. Comencemos exponiendo qué es lo que se entiende hoy día por *fe eclesiástica*.

227. OBJETO MATERIAL DE LA FE ECLESIASTICA.—El objeto material de la fe eclesiástica abarca, según los teólogos modernos, todas aquellas verdades que no están reveladas sino de una manera mediata o virtual. En otros términos: todas aquellas verdades que, sin estar contenidas formal o inmediatamente en el depósito revelado, están, sin embargo, necesariamente conexas con ese depósito o son necesarias para su conservación. Comprende, según la clasificación de los teólogos de hoy día, seis cosas, a saber: a) las *conclusiones teológicas* propiamente tales; b) las *proposiciones condenadas* con censura inferior a la herejía; c) las *leyes universales* de la Iglesia en cuanto a su moralidad; d) la aprobación definitiva de la regla y constituciones de las *órdenes religiosas* en cuanto a lo mismo; e) los *hechos dogmáticos*; f) la *canonización* de los santos.

Esta clasificación en seis cosas nos parece extremadamente empírica, pues no obedece a principio alguno intrínseco de división. No obstante, aceptamos esa división, tanto por ser bastante común entre los autores modernos, cuanto porque contribuye a la claridad. Lo más filosófico parece que sería el dividir lo mediatamente revelado, y, por tanto,

el objeto secundario de la infalibilidad, en dos miembros: a) *doctrinas* mediatemente reveladas; b) *hechos* mediatemente revelados. Pero poco importa para el caso una u otra división, con tal que se abarque todo lo *mediatamente revelado*, o todo lo necesariamente *conexo* con el depósito revelado, o todo lo *necesario para* su conservación. Ese es el verdadero objeto material de la llamada *fe eclesiástica*. Como ese mismo es precisamente el objeto material de la Sagrada Teología, podría decirse muy bien que el objeto material de la *fe eclesiástica* no es otra cosa que *la teología definida* infaliblemente por la Iglesia.

Por de pronto, fíjese ya el lector en el campo inmenso de verdades substraídas a la fe divina, y atribuídas por los teólogos modernos a la fe eclesiástica. Sabido es que la doctrina católica, tomada en toda su amplitud, abarca cuatro grados: a) dato revelado; b) dogmas de fe; c) verdades infalibles; d) conclusiones teológicas (3). Según la teoría moderna, el primero y segundo grado lo constituyen exclusivamente las verdades inmediatamente reveladas, y el tercero y cuarto grado, las verdades reveladas mediatemente. Así, pues, el primero y segundo grado son el campo propio de la fe divina, y el tercero y cuarto, el campo propio de la fe eclesiástica. Por donde se ve claro que dos grados enteros, o sea la mitad de la doctrina católica, pertenece o puede pertenecer a la fe eclesiástica, pero jamás a la fe divina. Y como, por mucho que se quiera jugar con los nombres, entre lo divino y lo humano no cabe medio, la cuestión de averiguar si la fe llamada "eclesiástica" es o no verdadera fe divina equivale a averiguar si la mitad de la doctrina con que la Iglesia de Jesucristo alimenta nuestra vida sobrenatural, y a la que nos obliga a dar, bajo pena de condenación eterna, un asentimiento absolutamente incondicional, es doctrina *divina* o solamente doctrina *humana*.

En realidad, toda cuestión sobre si una doctrina es divina o humana es siempre cuestión de grande transcendencia; pues no es menos grave el querer hacer pasar como humano lo que es verdaderamente divino, que lo sería el dar como divino lo que no es sino humano¹. Mucho más si, como hemos dicho, se trata, no de una proposición o verdad aislada, sino de la mitad y aun de la parte más grande de la doctrina católica.

228. MOTIVO FORMAL DE LA FE ECLESIASTICA.—Los defensores de la fe eclesiástica consideran como específicamente diversos los dos motivos siguientes: a) la *revelación* divina;

¹ "Mensura fidei in duobus consistit; videlicet ut non abstrahatur fidei quod sub fide est, nec attribuitur fidei id quod sub fide non est. Utroque enim modo a mensura fidei exceditur, et a continentia S. Scripturae, quae fidei mensuram exprimit, deviat" (DURANDUS, prolog., *In 4 Sent.* [Parisiis 1527], fol. 1 vto.).

b) la *asistencia* divina. Esos dos motivos suelen también expresarse de esta otra manera: a) la autoridad de *Dios*; b) la autoridad infalible de la *Iglesia*. La revelación divina o autoridad de Dios es el motivo formal de la *fe divina*; la asistencia de Dios o la autoridad infalible de la Iglesia, dicen, es el motivo formal de la fe eclesiástica. El acto, pues, de la fe divina se expresa así: "Creo tal verdad *porque Dios la ha revelado*". En cambio, el acto de fe eclesiástica se expresa, según los modernos, en esta otra forma: "Creo tal verdad *porque la Santa Madre Iglesia infaliblemente así la enseña*".

Como los hábitos se especifican por sus motivos formales, siendo esos dos motivos específicamente distintos para los teólogos modernos, también son y tienen que ser específicamente distintas la fe divina y la fe eclesiástica. Y como lo específicamente distinto de lo divino no es divino, los teólogos modernos admiten generalmente que la fe eclesiástica *no es fe divina*.

229. NATURALEZA DE LA FE ECLESIASTICA.—Pues si esa fe eclesiástica no es fe divina, ¿qué es? ¿Es puramente humana? ¿Es alguna mixtura de fe humana y divina?

Aquí es donde los autores modernos se enredan, y es delicioso el contemplar sus equilibrios de nomenclatura para clasificar esa nueva especie de fe. Unos afirman que esa fe eclesiástica es *casi divina*; otros, que *mediatamente divina*; otros, que *indirectamente divina*; otros, que *media entre la divina y la humana*; otros, que *humana*; otros, que *divino-humana*; otros, en fin, que no es fe ni divina ni humana, sino *ciencia*.

Para que no se crea que exageramos o que tratamos de poner en ridículo una cosa tan grave, bueno será citar unos cuantos textos, escogidos al azar, pero lo más cortos posible. Helos aquí:

"Hanc quam aliqui appellant fidem ecclesiasticam, possumus dicere fidem *mediate divinam*" (Franzelin).

"Foi *ecclésiastique*, ou foi *mediatement divine*" (Vacant).

"Quantum ad fidem *mediate et indirecte divinam*, a fide ecclesiastica non differre videtur" (De Groot).

"*Nec pure divina nec pure humana*" (Becano).

"*Media* inter fidem *divinam* et fidem *humanam*" (Antoine).

"Une foi *humaine* et *ecclésiastique*" (Péréfixe).

"De foi *ecclésiastique*, ou *divino-humana*" (Pégués).

"Fides *humana* certissima, *vere* ad fidem *divinam* pertinens, et *parum* ab illa distans" (Granados).

"Assensus *theologicus* qui *discursu* innititur" (Molina).

Como se ve, la nomenclatura de esa nueva fe no puede

ser más variada. Por eso otros autores, con suma prudencia, se contentan con hablarnos mucho de fe eclesiástica, cual si fuese alguna cosa "per se nota", sin descender a decirnos si es fe divina o humana, o media entre las dos.

230. ORIGEN DE LA FE ECLESIASTICA.—Hay que distinguir entre el origen del *nombre* y el origen de la *idea*.

El origen del nombre es muy moderno. No sube más allá de las célebres disputas con el jansenismo sobre la fe que debe darse a las definiciones de la Iglesia sobre hechos dogmáticos, y, por tanto, no sube más allá de la segunda mitad del siglo xvii².

El primero que lo empleó es el arzobispo de París, monseñor Péréfixe, en una pastoral contra el jansenismo que lleva la fecha de 7 de junio de 1664.

La ocasión en que el arzobispo Péréfixe adoptó ese nombre de fe eclesiástica parece ser la siguiente:

Su antecesor en la silla de París, monseñor De Marca,

² Sabido es que la verdadera naturaleza de los hechos *dogmáticos* no se analizó ni discutió detenidamente por los teólogos católicos hasta las célebres e interminables argucias con que los jansenistas trataron de evadir la condenación de las cinco proposiciones de Jansenio por la Iglesia. Anteriormente a la primera hula condenatoria de la doctrina de Jansenio, y aun bastantes años después, cuando los teólogos católicos trataban de la autoridad de la Iglesia respecto a los hechos o al sentido de un escrito, entendían generalmente por "hechos" los hechos "particulares" o sin conexión necesaria con el dogma, y por "sentido" de un autor, el sentido "subjetivo" que el autor había tenido en su mente. Así se explica que teólogos tan ortodoxos y de tan gran talla como Belarmino, Baronio y Pallavicini, que escribieron antes de Jansenio, y Gonet y Contenson, que escribieron algunos años después, parezcan negar la infalibilidad de la Iglesia en tales materias y suministrar armas a la resistencia jansenista. Con las diferentes bulas de Inocencio X, de Alejandro VII y de Clemente XI, contra las evasivas jansenistas, comenzó a deslindarse bien entre hecho "particular" y hecho "dogmático", y entre sentido "subjetivo" y sentido "objetivo" de un autor. Por eso Contenson, que escribía en 1668, dice que esta cuestión comenzó a agitarse *ante quindecim circiter annos*.

Restando quince años a esa fecha, resulta el año 1653, que es precisamente el año en que el Papa Inocencio X publicó su famosa bula condenando como heréticas las cinco proposiciones de Jansenio. Se puede, pues, asegurar con toda certeza que antes de 1653 no se oyó jamás el nombre de fe *eclesiástica* tratándose de definiciones infalibles de la Iglesia. Sin embargo, como la fe divina y católica que damos a los dogmas de fe no es fe de este o del otro individuo solamente, sino que es *fe de la Iglesia* entera, y como, por otra parte, toda cosa *de la Iglesia* puede llamarse *eclesiástica*, en ese sentido puede llamarse *eclesiástica* a la misma fe divino-católica, como la llama ya en el siglo xi el arzobispo Guitmundo en su tratado de la Eucaristía contra Berengario. Después de haber aducido los testimonios de la fe perpetua de la Iglesia en el dogma de la transubstanciación, termina así: "Indubitanter igitur, quod evidentissime necessarique consequitur, concludamus: scilicet, quia mutationem panis et vini in substantiam corporis et sanguinis Christi Deus facit. Quapropter sileant apud omnes prudentes impudentissimorum hominum irrationabilia, falsa, inutilissima villissimaque commenta. Cedant, inquam, universa ECCLIASTICAE FIDEI" (GUITMUNDO, archiepiscopi aversani, *De Corporis et Sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, l. 3, n. 47). Como se ve, el nombre de *fe eclesiástica* tiene aquí un sentido esencialmente diverso del que le dió después el arzobispo Péréfixe en el siglo xvii.

había dicho en una pastoral contra los jansenistas que la definición de los hechos dogmáticos por la Iglesia era una cosa que afectaba a la “substancia del dogma”, y, por tanto, se le debía *fe divina*. Esto alborotó de una manera grandísima a los jansenistas, y lo peor es que no faltaban teólogos ortodoxos que opinaban lo mismo que los jansenistas contra el arzobispo. El arzobispo Péréfixe, queriendo dar contra los jansenistas su pastoral de 1664, reunió antes en junta a Grandin y otros teólogos de la Sorbona. Este arzobispo, a juzgar por lo que de él indica Fenelón, tenía ideas tan estrechas sobre la fe divina, que creía que no podía versar sino sobre lo que estaba revelado de una manera *inmediata, nominal y expresa*. Como es evidente que los hechos dogmáticos no están revelados de esa manera, se convino en que a las definiciones de hechos dogmáticos no podía darse el asentimiento de fe divina, según había creído el arzobispo De Marca. Por otra parte, tampoco bastaba el asentimiento de fe humana, como querían los jansenistas, pues se trataba de una fe infalible. Se requería, pues, una fe inferior a la divina y superior a la humana. ¿Cómo llamar a esa fe media entre la divina y la humana? Porque para atar corto a las sutiles cavilaciones de los jansenistas no bastaba el nombre genérico de *fe* y hacía falta un nombre específico. Consultaron y disputaron durante varias sesiones, y puesto que se trataba de la fe que debía darse a la autoridad infalible de la *Iglesia*, acordaron llamarla *fe eclesiástica*. El nombre, por lo corto y expresivo, hizo fortuna. El arzobispo lo empleó en su pastoral; los teólogos que lo habían acordado en la conferencia con el arzobispo lo dictaron y vulgarizaron entre los discípulos en las lecciones diarias manuscritas, y pronto los grandes escritores de la Sorbona, como Tournely, D'Argentre y Grandin, lo usaron en sus obras impresas, dándole así carta de naturaleza en la república de las letras teológicas. Tal creemos haber sido el origen del nombre de *fe eclesiástica*, o al menos lo que más contribuyó a su adopción y vulgarización, según se desprende de lo que cuenta el autorizado Fenelón, y que parecen confirmar Tournely y Grandin, escritores ambos extremadamente versados en todo lo referente a las disputas jansenistas, en las cuales intervinieron.

231. TESTIMONIOS DE FENELÓN, DE TOURNELY Y DE GRANDIN.

He aquí cómo se expresa Fenelón en su respuesta al obispo de Saint-Pons: “Vous dites que M. de Marca a exigé cette *foi divine*... Mais monseigneur De Péréfixe, qui examine que! étoit le langage le plus rigoureux des *derniers scholastiques*, avec M. Grandin, et avec quelques autres docteurs célèbres, qu'il voulut bien admettre dans son conseil pour cette délibe-

ration, crut ne devoir donner le nom de *foi divine* qu'a la seule croyances des vérités, *expressément, nommément et immédiatement révélées*. Or il ne trouvoit pas que l'héréticité du texte de Jansénius fût *expressément, nommément et immédiatement* révélée. Et en effet elle n'est point de la sorte. De là M. de Péréfixe concluoit qu'on ne pouvait pas en toute rigueur scholastique dire qu'il falloit croire de *foi divine* l'héréticité du texte de Jansénius. C'est ce que M. Grandin, que ce prélat admit avec quelques autres habiles docteurs dans son conseil sur cette question, a dé-mêlé très clairement dans ces écrits dictés en Sorbonne, qui sont encore dans les mains d'un gran nombre de bacheliers. Ce digne prélat et ces graves docteurs crurent que, *pour fermer la bouche aux déffenseurs de Jansénius*, il falloit se servir des termes de *foi ecclésiastique*"³.

El célebre teólogo de la Sorbona Honorato Tournely, que escribía pocos años después que Fenelón, da también claramente a entender que Mgr. De Marca, antecesor de Mgr. Péréfixe en el arzobispado de París, enseñaba aún que a las definiciones de la Iglesia sobre hechos dogmáticos se debía *fe divina*, y que su sucesor Mgr. Péréfixe, para aplacar los clamores de los jansenistas, fué el primero en usar el nombre de *fe eclesiástica*. Dice así Tournely:

"Circa quaestionem hanc sic expositam variae sunt theologorum sententiae.

Prima eorum est, qui non tantum infallibilem agnoscunt Ecclesiam in factis doctrinalibus, verum etiam facta haec ad *fidem* ipsam pertinere, nec sine *haereseos* nota post definitionem Ecclesiae negari posse arbitrantur, propter inseparabilem facti et iuris seu dogmatis coniunctionem... Mirum quanto *impetu et animi ardore* adversus hanc opinionem insurrexerint *Iansenii fautores*: quam *tetris coloribus* eam adumbraverint, quasi divinae fidei fundamenta penitus convelleret, factum scilicet novum nec revelatum pro fidei obiecto obtrudens... In hanc sententiam abiisse videtur Illustrissimus De Marca, archiepiscopus parisiensis, cum dixit, huiuscemodi circa facta doctrinalia Ecclesiae definitiones *pertinere ad partem dogmatis*".

Refiere luego cuatro opiniones extremamente opuestas a la anterior, de los que con los jansenistas niegan la infalibilidad de la Iglesia en los hechos dogmáticos, y expone su propia opinión en la forma siguiente:

"Sexta denique opinio, *quam hic amplectimur*, existimat Ecclesiae de sensu propositionum vel librorum iudicanti Spiritum Sanctum singulari ope et assistentia sic adesse, ut a vero deflectere nusquam illa possit. Cuius proinde

³ *Oeuvres de Fénelon*, Réponse à la deuxième lettre de Mgr. l'Évêque de Saint-Pons. n. 15. Ed. de Paris 1822, t. 12. pp. 546-8.

iudicio, acquiescere tenentur fideles non silentio tantum, ut vocant, religioso, sed ex animi sententia consensu et approbatione. Motivum igitur huius assensus et interioris adhaesionis, est ipsamet suprema Ecclesiae auctoritas. Nonnulli, *post illustrissimum Perefixium archiepiscopum parisiensem*, fidem hanc appellant *Ecclesiasticam*, quae media est inter fidem simpliciter divinam et simpliciter humanam: quemadmodum praecepta ecclesiastica nec simpliciter divina, nec simpliciter humana dicuntur”.

Cuál fuere la mente de Mgr. Péréfixe al inventar el nombre de fe eclesiástica, lo expone Tournely en el siguiente texto:

“Instabis: Illustrissimus Perefixus archiepiscopus parisiensis, in mandato anni 1664 die 8 iunii, dixit nonnisi per malitiam aut per inscitiam affirmari posse definitiones facti *ad fidem* pertinere.

Respondeo illustrissimi archipraesulis mentem hanc duntaxat fuisse aequalem scilicet non deberi fidem definitioni facti, ac iuris seu dogmatis: quasi unum sit utriusque credendi motivum, et par in omnibus auctoritas: dogma siquidem creditur propter immediatam revelationem, factum propter auctoritatem Ecclesiae: istud *ecclesiastica*, illam *divina fide*. Exigere autem illustrissimum archipraesulem obsequium mentis erga definitiones facti, declarant sequentia verba immediate sequentia in citato mandato, quae ab adversariis omitti non debuissent: “Exigeant, inquit ille gallice, seulement pour cet égard *une foi humaine et ecclésiastique*, qui oblige à soumettre avec sincérité son jugement à celui des supérieurs légitimes”⁴.

Esto que dicen Fenelón y Tournely lo confirma Grandin, quien, como hemos visto, fué uno de los teólogos que asistieron a las consultas del arzobispo Péréfixe. He aquí sus palabras: “Quaeres: quo *nomine* vocanda sit *fides* illa quam Ecclesiae de *factis* iudicium ac declaratio fundat? Respondeo posse vocari humanam ac *ecclesiasticam*... Et vero *isto nomine eam vocavit illustrissimus archiepiscopus* (Péréfixe) *suo mandato edito die 7 iunii, anni 1664, quod nomen, si cuique videtur novum, res ipsa videri nova non debet*⁵. La pastoral de Péréfixe lleva exactamente esa fecha señalada por Grandin: “Donné à Paris, *ce septième juin, mil six cens soixante quatre*”⁶.

⁴ TOURNELY, *De Ecclesia Christi*, q. 5, a. 5, ed. de París 1727, pp. 477-605.

⁵ MARTINI GRANDIN, *Opera theologica, tractatus de Gratia*, q. 3, s. 3, punct. 2, vol. 2, p. 276 (Parisiis 1710).

⁶ He aquí unos fragmentos de la pastoral de monseñor Ardouin de Péréfixe: “Hardouin par la grâce de Dieu et du saint Siège Apostolique archevesque de Paris à tous ceux qui ces présentes lettres verront salut en notre Seigneur. Comme on ne peut douter que tout catholique ne soit obligé de soumettre son jugement en matière de religion à celui de ses supérieurs et de ses

El lector nos dispensará estas citas tan largas por la importancia suma que tienen para fijar el origen del nombre de la llamada fe eclesiástica. Con ellas quedan, a nuestro parecer, probadas claramente dos cosas: primera, que ese nombre de fe eclesiástica data del 7 de junio de 1664, fecha de la pastoral del arzobispo Péréfixe; segunda, que la invención de esa nueva *fe eclesiástica* obedeció a un *oportunismo apologético*, al deseo de calmar los clamores de los jansenistas, que no podían sufrir que se hablase de *fe divina* al tratar del hecho dogmático de la condenación del libro de Jansenio.

Entre paréntesis, hemos visto con satisfacción que, desde la publicación de este estudio nuestro en *La Ciencia Tomista*⁷, varios teólogos dan ya como cosa corriente, aunque sin citarnos, el origen, fecha y autor que nosotros señalamos a la moderna fe eclesiástica, y hasta aducen en confirmación los mismos autores y citas que nosotros habíamos aducido. Con ello damos por bien empleado el no pequeño

pasteurs légitimes. On ne peut aussi recommander davantage cette soumission, qu'en disant avec saint Vincent de Lérins: *que par la pratique ou le mépris d'sauvent et que les Disciple se pendent.*

Et d'est ce qui pourroit arriver au sujet des cinq propositions qui ont été extraites du Livre intitulé *Augustinus*, de Jansenius, evesque d'Ipres...

C'est par quoi on ne peut asse louer la sagesse et charité paternelle de nos SS. PP. les Papes Innocent X et Alexandre VII lesquels pour oster tout pretexte à ceux qui voudroient à l'aduenir soutenir ces cinq propositions, ne les ont pas seulement condamnées en elles mesmes par leurs Constitutions des années 1653 et 1656, mais encore ont déclaré, et particulièrement Alexandre VII. que les cinq propositions estoient tirées du livre de Jansenius, intitulé *Augustinus*, et qu'ils les condamnoient dans le sens dans lequel cet auteur les avoit enseignées. A quoi Messieurs les Archevesques et Evesques de ce Royaume, désirant se conformer, crurent qu'ils ne pouvoient mieux faire qu'en dressant un Formulaire de profession de Foi dans le sens mesme des dites Constitutions; et lequel estant signé, feroit connoitre évidemment ceux qui se soumettroient sincèrement aux dites Constitutions: Desquelles aussi bien que du Formulaire, il est certain qu'on ne sauroit prendre sujet, a moins que d'estre malicieux ou ignorant, de dire qu'elles desirent une soumission de Foi divine, pour ce qui concerne le Fait exigeant seulement pour ce regard, comme il a esté si souvent dit, *une foi humaine et Ecclesiastique*, qui oblige a soumettre avec sincérité son jugement à celui de ses supérieurs légitimes, parce qu'autrement il seroit facile par cette adresse d'éviter la condamnation de toutes sortes d'erreurs: et que sous prétexte de la question de Fait, on se pourroit toujours conserver la liberté de deffendre son opinion touchant le Droit...

Donné à Paris, ce septième Juin, mil six cens soixante quatre" (*Ordonnance de Monseigneur l'illustrissime et Révérendissime Hardouin de Péréfixe, Archevesque de Paris*. A Paris, chez François Muget 1664, pp. 3-4-5-7).

Parece evidente que la frase "como il a esté si souvent dit" se refiere a la palabra "humaine", y no a la palabra "ecclésiastique". que aparece aquí por primera vez. El "sentido" de esta palabra es antiguo, pero la palabra es nueva. como observa Grandin (l. c.).

Agradecemos vivamente al sabio P. Mandonnet, O. P., el habernos proporcionado una copia de la carta de Mons. Péréfixe.

⁷ Marzo de 1921.

trabajo y tiempo que nos llevó el poner en claro ese importante hecho histórico, del cual parecía haberse perdido por completo el rastro entre los teólogos posteriores al siglo XVIII. Creemos que no tardará mucho en vulgarizarse entre los teólogos el nombre del arzobispo Péréfixe como padre de la moderna fe eclesiástica.

232. LOS PRECURSORES DE LA FE ECLESIÁSTICA.—Si el nombre de fe eclesiástica es muy moderno, no es mucho más antiguo el origen de la cosa significada. Data de fines del siglo XVI.

En efecto, el primer precursor de eso que hoy día se entiende por fe eclesiástica es, sin duda alguna, el célebre autor de la *Ciencia Media*, Luis Molina. Antes del célebre teólogo conquisen, todos los teólogos, sin distinción de escuelas, habían admitido que lo revelado mediato o virtual puede ser definido como de fe divina por la Iglesia, y que, después de definido, merecía asentimiento de verdadera fe divina.

Molina fué el primero en negar que lo revelado mediato o virtual pudiese jamás pasar a ser de fe divina ni aunque la Iglesia lo definiese tan dogmáticamente como definió las dos voluntades en Cristo. Entonces, si las definiciones de tal virtual por la Iglesia no merecen fe divina, ¿qué asentimiento merecen? Asentimiento *teológico*, responde Molina, pues es asentimiento fundado en *ratiocinio*. Los teólogos asienten a lo definido, fundándose en el ratiocinio mismo científico de que la Iglesia se sirvió para decir y definir tal virtual. A los fieles les basta el siguiente sencillo ratiocinio: "La Iglesia no puede errar en sus definiciones: es así que la Iglesia ha definido tal verdad, luego tal verdad es cierta" ⁸.

⁸ "Non defuerunt qui dicerent, definitiones etiam illas esse inter principia Theologiae computandas, quibus Ecclesia aliqua statuit, quia ea videat ex revelatis evidenter deduci, quale est illud in Christo Domino duas esse voluntates, divinam et humanam, quod licet in Sacris Litteris non sit expressum, inde tamen evidenter colligitur... Haec sententia mihi non placet... Quaeres ergo, quoniam habitu assentiuntur fideles conclusionibus ab Ecclesia ex revelatis definitis, si illis habitu fidei immediate non assentiuntur? Respondeo: si sciant illas deducere ex revelatis, ut eas deducit Ecclesia, duplici via assentiuntur illis *per habitum theologicum*. Altera, eo ipso *discursu*, quo eas, non secus ac ipsa Ecclesia, deducunt. Altera, per hunc alium *discursum* auctoritati Ecclesiae innitentem, doctis ac inductis communem: Ecclesia errare nequit in suis definitionibus: hoc vel illud definitum est: ergo est certum et verum" (MOLINA, *Commentaria in Primam D. Thomae*, p. 1.^a, q. 1, a. 2). A esta opinión de Molina alude Navarrete cuando dice: "Haec sententia multa *falsa* continet, quae pro nunc nollimus *censura* notare, quia non satis constat quid senserit iste auctor. *Supponimus* tamen *haereticum* esse dicere Ecclesiam non habere in definiendis rebus fidei (se trata de definiciones de revelado virtual o mediato) assistentiam ita infallibilem sicut eam habuit D. Paulus, et quicumque scriptor sacer" (NAVARRETE, *Controversiae in D. Thomae et eius Scholae defensionem*, t. 1, cont. 7, Vallisoleti 1605).

La escuela tomista miró siempre como *de fe*, y su negación como *herética*, que la infalibilidad de la Iglesia se extiende a lo revelado mediato o virtual. Los

Como se ve, Molina no llama aún a ese asentimiento fe eclesiástica, sino asentimiento teológico. Pero como el raciocinio en que los fieles fundan, según Molina, ese asentimiento es un raciocinio impropio, tal asentimiento es más bien de fe que de ciencia. Y como, según Molina, ese asentimiento no es de fe divina, por tratarse de cosas mediatamente reveladas, ni de fe puramente humana, por ser asentimiento infalible, tenemos un asentimiento idéntico o muy similar al que hoy se llama de fe eclesiástica. Bien puede, pues, apellidarse a Molina el padre o primer precursor de la fe eclesiástica.

El segundo precursor de la fe eclesiástica es Granados, jesuita también y español como Molina. Granados⁹ se dedica a defender a Molina en la cuestión del revelado virtual contra los ataques sobre todo del insigne Navarrete. Sin embargo, rectifica a Molina en dos cosas: primera, en que no le agrada, y tiene sobrada razón, el ejemplo que pone Molina de la definición por la Iglesia de las dos voluntades en Cristo. Todos los teólogos han estado siempre unánimes en afirmar que a tal definición se debe asentimiento de verdadera fe divina.

La segunda cosa en que Granados rectifica a Molina es en aquello de que el asentimiento que damos a las definiciones infalibles de la Iglesia sobre lo virtualmente revelado sea asentimiento *teológico* fundado en raciocinio, como

teólogos modernos admiten también bastante generalmente que eso es de fe divina o, al menos, que es una verdad revelada y definible de fe divina. Pero niegan (aunque inconsecuentemente, como veremos a su tiempo) que de ahí se siga el que sea de fe divina la cosa definida. La autoridad infalible de definir lo virtual es, dicen, de fe divina; pero la cosa definida no es sino de fe *eclesiástica*.

⁹ "Et hoc modo sentit Molina definitum fuisse in sexta Synodo duas esse in Christo voluntates aut operationes. *Exemplum* tamen non placet, quia in Scriptura videntur *expressa* huius veritatis testimonia reperire, de quo alibi" (GRANADOS, l. c. n. 20). A esta doctrina de Granados y Molina contesta así Juan de Santo Tomás: "Sed contra, quia in primis si semel fatetur (Granados) nos assentiri illi veritati definitae *sine discursu*, iam extrahitur a ratione *conclusionis* theologicae quae per discursum habetur, et sic fuit fundamentum oppositum (Molinae et Granados) qui dicunt non pertinere ad fidem, *quia per discursum habetur*. Deinde talis veritas sic definita, innitur auctoritati *divinae*, et non solum auctoritati *humanae* et *creatae* ipsius Ecclesiae, quod manifestum est ex duobus: tum quia Ecclesia non definit quia sic sibi videtur, sed quia *sic visum est Spiritui Sancto*: ergo si Ecclesia proponit veritatem illam ut visam Spiritui Sancto, nos credimus illi *propter solam auctoritatem Spiritus Sancti*... Nec obstat exemplum de canonizatione Sanctorum... Unde pro canonizatione Sanctorum *pie creditur* assistere Spiritum Sanctum ne erret Ecclesia, ut dicit D. Thomas, sed *non est certum de fide*, ut ibi dicit. In definiendis autem rebus fidei est *certum de fide* assistere Spiritum Sanctum et ex eius directione procedere illam definitionem, *unde* eius assensus non innitur auctoritati humanae sed *divinae*" (IOANNES A STO. THOMA, *De sacra theologia*, q. 1. d. 2, a. 4, n. 8). Veremos más adelante (283) qué sentido hay que dar a este "pie creditur" a que alude Juan de Santo Tomás, al hablar de la canonización de los santos.

quiere Molina. Los simples fieles, dice con razón Granados, no entienden de teologías ni raciocinios, y se limitan simplemente a dar fe a lo que la Iglesia infaliblemente les enseña.

Pues entonces, ¿qué clase de fe es esa, si, como enseña Granados con Molina, no es fe divina? Es, dice Granados, una *fe humana certísima*, pero *tan próxima* a la fe divina, que cuando no se habla con rigor teológico, como no se hablaba antes de Molina, suele llamarse fe divina¹⁰.

Como se ve, con Granados ya ha dado un pasito más la semilla de la futura fe eclesiástica. En Molina era todavía asentimiento *teológico* o científico. En Granados ya es verdadera *fe*, pero fe que media entre la divina y la humana. No le falta ya sino el nombre de *eclesiástica*, con que más tarde fué bautizada en París por el arzobispo Péréfixe.

El tercer precursor de la fe eclesiástica es el jesuita *Becano*, pero de una manera muy singular. En vez de limitar lo que hoy llamamos fe eclesiástica a las verdades virtualmente reveladas, Becano la extiende aun a las verdades formalmente reveladas, como los artículos de la fe. Para Becano, la distinción entre la fe divina y la fe no divina no está para nada en la materia, sino en el motivo. Hay tres motivos de fe específicamente distintos, a saber: la autoridad *divina*, la autoridad *humana* y la autoridad de la *Iglesia*, que es autoridad *media* entre la humana y la divina. Si creemos, dice Becano, los artículos de la fe por autoridad di-

¹⁰ "Adde quod dum res ista quam in hac sectione tractamus, non expenditur *rigorose*, solent omnes sine distinctione ut in plurimum appellare certas ex fide omnes propositiones ab Ecclesia definitas, quia saltem sine errore negari non possunt, et cum ex rebus fidei evidenter deducantur, atque infallibili testimonio nitantur, *omnino proximae sunt fidei*, et quia quod *parum distat*, nihil distare videtur, principia theologiae et veritates fidei *nuncupantur*... Ad primum respondetur, sanctum Naziancenum solum contendere propositiones evidenter deductas ex S. Scriptura, *ferè* ad fidem pertinere, quia *parum* ab illa distant... Ad secundum respondetur ex proxime dictis: licet enim ille assensus sit absque proprio et formali discursu, non pertinet proprie ad fidem, quia non innititur immediate Deo dicenti, sed *autoritati Ecclesiae*... Ad probationem autem dicitur, dupliciter posse aliquem assentiri istis propositionibus ab Ecclesia definitis: uno modo inferendo illas ex principis revelatis, sicut intulit Synodus vel Pontifex, et qui sic assentit, elicit actum theologiae, ad quem pertinet iste assensus: altero modo *sine discursu*, sed *propter ipsius Ecclesiae testimonium*, et hic actus est qui ut plurimum elicitur non solum ab indoctis, sed etiam a doctissimis: non tamen elicitur medio actu fidei divinae, ut dictum est; nec medio habitu theologiae, quippe qui non est discursivus; sed pertinet ad quandam *fidem humanam certissimam*, quia innititur infallibili *autoritati Ecclesiae*. Et huiusmodi fides facile cernitur in indoctis, sicut et alia qua creditur eos quos Pontifex sanctorum numero adseribit in Domino obdormisse et eius felicissimo frui conspectu: cum tamen valde probabilis sit sententia illorum auctorum, qui sentiunt eiusmodi veritatem non pertinere ad fidem divinam, sed intra alium *minoris infallibilitatis*, tamen *certudinis gradum contineri*" (IACOBI GRANADI, e Soc. Iesu, *Commentarii in Summam Theologicam Sti. Thomae*, vol. 1, q. 1. d. 3, nn. 22-23-24. Mussiponti 1664).

vina, el acto es de *fe divina*. Si los creemos por autoridad humana, el acto es de *fe humana*. Si los creemos por la autoridad de la Iglesia, el acto no es de fe divina, sino de una *fe de orden inferior*, de una fe *quasi media* entre la fe puramente divina y la puramente humana ¹¹:

Aquí aparece ya, con mayor relieve aún que en Granada, la futura fe eclesiástica. Becano murió en 1624, cuarenta años justos antes de la pastoral del arzobispo Péréfixe. Su *Summa Theologiae Scholasticae*, una de cuyas numerosas ediciones fué hecha en París mismo en 1658, debió de ser uno de aquellos libros escolásticos que, como nos dice Fenelón, hojeaban con avidez Grandín y sus colegas de la Sorbona, consultores del arzobispo Péréfixe en la dicha conferencia del año 1664, en la que se decidió el nombre que debía darse a esa fe media entre la divina y la humana.

En fin, pudieran también contarse, si no entre los precursores, entre los que han contribuido a la moderna idea

¹¹ "Dices: adhuc ulterius progredi possumus hoc modo: quare credis Deum hoc revelasse? *Quia Ecclesia docet.*—Respondeo: si credis *propter auctoritatem Ecclesiae*, non est assensus fidei theologicae, sed alterius *inferioris ordinis*. Ubi obiter repetendum est quod, c. 1, q. 11, § 9, insinuavi, triplicem assensum fidei distingui posse. Unum fidei *divinae*, ut credo articulos fidei propter auctoritatem Dei revelantis: credo Deum hoc vel illud revelasse; credo Deo revelanti. Alterum fidei *humanae*, ut credo articulos fidei propter auctoritatem Lutheri vel Calvinii. Tertium fidei quae *nec pure divina, nec pure humana* est, sed *quasi media*, ut credo articulos fidei *propter auctoritatem Ecclesiae*. Primus assensus, de quo loquimur, non resolvitur ulterius, sed sistit in solo Deo revelante. Dices: sicut Deus est infallibilis in revelando, ita etiam Ecclesia in proponendo. Ergo assensus qui nititur auctoritati Ecclesiae, tam est infallibilis quam assensus qui nititur auctoritati Dei. Ergo uterque assensus est fidei divinae seu theologicae. Respondeo: Deus ex natura sua et ex se est infallibilis: Ecclesia non ex se, sed ex assistentia et directione Spiritus Sancti. Unde infallibilitas Dei est altioris ordinis quam infallibilitas Ecclesiae. Nam haec est creata et ab alio dependens: illa increata et independens. Idem dico de assensu. Nam assensus qui nititur auctoritati Dei, est infallibilis infallibilitate increata et independente: assensus autem qui nititur auctoritati Ecclesiae, est infallibilis infallibilitate creata et dependente. Prior pertinet ad fidem divinam: posterior non item" (BECANO, *Summa Theologiae Scholasticae, De Fide*, c. 9, q. 8, § 8). A todo esto que aquí dice Becano, y con Becano repiten hoy tantos teólogos, habfa ya contestado hermosamente el cardenal Cayetano diciendo: "La infalibilidad o autoridad de Dios y la infalibilidad o autoridad de la Iglesia son dos infalibilidades o autoridades, pero no dos *motivos formales*: sino un *solo motivo formal*, que es la autoridad infalible de Dios, y una *condición aplicativa* y *explicativa* del motivo formal, que es la autoridad infalible de la Iglesia. Como ambas autoridades no constituyen sino un solo motivo formal, y ese motivo formal es divino, de ellas no resulta sino un solo acto, y ese acto es de *fe divina*" (CAYETANO, *In 2-2*, q. 1, a. 1). Becano parece considerar la infalibilidad de Dios y la de la Iglesia como dos motivos paralelos, o como "duo trahentes navim", que diría Molina, en vez de considerar la infalibilidad de la Iglesia como causa instrumental o ministerial. "*Ministra* obiecti fidei... qua Veritas Prima *explicit seipsam et alia credenda*" (CAYETANO, *ibid.*). Según la doctrina tomista, el acto de la fe llamada eclesiástica debe expresarse así: "Credo tal cosa *porque Dios ha revelado* que la Iglesia es infalible al enseñármela". Ese acto así formulado es de *fe divina*. Esa es la hoy llamada *fe eclesiástica*.

de la fe eclesiástica, todos aquellos teólogos que siguieron a Molina en eso de que las conclusiones teológicas pueden ser definidas infaliblemente por la Iglesia, pero no como de fe divina; tales fueron *Kilber*, entre los grandes teólogos de la Compañía, y los *Salmanticenses* (en apariencia, al menos), entre los grandes teólogos tomistas. Mas estos teólogos pertenecen ya a la segunda mitad del siglo xvii, y sus obras son posteriores a la pastoral del arzobispo Péréfixe, en que aparece el nombre de la fe eclesiástica ¹².

233. ENTRE LOS TOMISTAS DEL SIGLO XVIII.—A principios del siglo xviii se habla ya tan corrientemente de la fe eclesiástica en muchas de las obras teológicas no tomistas, especialmente en *Antoine* y en *Tournely* ¹³.

En la escuela tomista parece mirarse con recelo esa nueva fe, y su nombre no aparece aún ni en *Contenson*, ni en los *Salmanticenses*, ni en *Gonet*, ni siquiera en *Gotti*. El primero de entre los tomistas clásicos que la nombra es *Billuart*, pero sin acabar de resolverse nunca a decirnos claro si los hechos dogmáticos, con cuya única ocasión nombra *Billuart* la fe eclesiástica, merecen solamente fe eclesiástica o, por el contrario, fe divina. Tanto en el tratado *De Fide* como en el *De Incarnatione* toca ex profeso la cuestión, pero se contenta con dar ambas resoluciones (*Respondeo primo... Respondeo*

¹² No hemos querido citar a Suárez entre los precursores de la fe eclesiástica, porque nadie ha defendido con más energía y decisión que Suárez que a las definiciones de la Iglesia sobre lo revelado mediato o virtual se debe verdadera fe divina. Sin embargo, ¡fenómeno curioso!, nadie ha contribuido como Suárez a lo que hoy llamamos fe eclesiástica. La razón es el haber dado Suárez tal idea del revelado virtual, que para admitir que pueda ser definido y creído como de fe divina, sería preciso acudir a la teoría de nuevas revelaciones a que Suárez acudió. Y como eso de nuevas revelaciones es inadmisibile, la consecuencia ha sido el creer que no se podía dar fe divina a las definiciones de lo virtual revelado y, por tanto, que no merecían más que fe eclesiástica.

¹³ "Dico secundo: Orthodoxia vel heterodoxia textus dogmatici ab Ecclesia decisa debet saltem credi fide eclesiastica. Triplex quippe distinguitur fides: nempe divina, quae immediate innititur auctoritati divinae; humana, quae innititur auctoritati humanae; et eclesiastica, quasi intermedia, quae innititur auctoritati infallibili Ecclesiae aliquid definitis, cum assistentia Spiritus Sancti. Qui actus sic exprimitur: "Firmissime credo talem textum seu librum esse heterodoxum, quia Ecclesia sic declaravit". Estque fides eclesiastica, non mere humana, quia est assensus firmissime datus propter infallibilem Ecclesiae auctoritatem, cui tanquam motivo intrinseco nititur, et in qua sistit... Quod si crederem talem textum quem Ecclesia ut haereticum damnavit, reipsa haereticum esse, quia Deus summe verax olim revelavit Ecclesiam esse infallibilem circa textus dogmaticos approbandos vel damnandos, tunc esset fidei divinae (¡muy bien!) quia habet pro obiecto formali immediato auctoritatem Dei revelantis" (*ANTOINE, Theologia Universa, de fide divina*, sect. 1. a. 7, § 4). Fijese el lector en esa concesión que hace *Antoine*: esto es, que si creemos las definiciones infalibles de la Iglesia sobre los hechos dogmáticos "porque Dios ha revelado que la Iglesia es infalible en eso", entonces el acto no es de fe eclesiástica, sino de fe divina. Pues así es como todos los fieles creemos tales definiciones de la Iglesia, y, por tanto, sobra esa fe llamada eclesiástica, en cuanto distinta de la fe divina.

secundo), dejando que el lector adopte la que guste¹⁴.

En lo restante del siglo XVIII, los tomistas más reputados imitan el ejemplo de Billuart, mientras que los otros teólogos, si se exceptúan *San Ligorio*, *Muzarely* y pocos más, se van inclinando hacia la fe eclesiástica, la cual comienzan por aplicarla a los hechos dogmáticos y acaban por extenderla también a las conclusiones teológicas¹⁵.

En el siglo XIX, cuya primera mitad fué tan pobre para la teología, y en lo que llevamos del XX, la idea de fe eclesiástica ha ido ganando terreno, y hoy día es casi general en los autores. Hay que exceptuar, sin embargo, al jesuíta *Schifini* y al dominico *Tuyaerts*, que la combaten ex profeso, así como al reputado *P. Gardeil* y algunos otros, que, sin impugnarla directamente, dan bastante a entender su disgusto por ella.

Tal nos parece ser, a grandes rasgos, la verdadera historia de la llamada fe eclesiástica¹⁶.

¹⁴ Contenson escribió su *Theologia mentis et cordis* en 1668; los Salmaticenses su tratado *De fide* en 1676; Gonet su última obra, esto es, su *Manuale Thomistarum*, en 1680; Gotti su *Theologia Scholastico-dogmatica* en 1727-1735. Son, pues, todos ellos posteriores al arzobispo Péréfixe, y Gotti es algo posterior a Antoine y a Tournely; y, sin embargo, ninguno de ellos que recordemos nombra aún la fe eclesiástica.—Billuart publicó en *Summa Sti. Thomae* en 1746-51, y trata de la fe eclesiástica en el tratado *De Fide*, dissert. 3. a. 7, § 3, y en el tratado *De Incarnatione*, dissert. 4, *Digressio secunda historica de Euthlichianismo*, s. 5. Solvuntur obiectiones.—Gazzaniga se expresa así: "Sed quaestio est non ita pridem magna animorum aestu agitata, et nondum composita, an Ecclesia sit infallibilis in factis saltem dogmaticis. Affirmativam sententiam magna theologorum phalax saeculo mox elapso adoptant, strenueque defendit, quamquam qua fide factum dogmaticum credendum sit, an scilicet divina vel ecclesiastica tantum, inter se non omnino conveniunt" (GAZZANIGA, *Praelectiones theologiae, de fide*, d. 2. n. 301).

¹⁵ "Omnes enim propositiones a Pontificibus damnatae, licet non omnes sint haereticas, sed aliae temerariac, aliae erroneae, aliae scandalosae, etc.; tamen accedente Pontificis definitione, tenendum est de fide quod illae propositiones vere sint temerariae vel alia inficiantur nota, quam ipsas pati Pontifex declaravit; et ideo esset quidem haereticus, qui easdem tanquam veras et licitas sequeretur aut propugnaret, ut bene ait Viva" (S. LIGORIO, *Theologia Moralis*, 1. 1. n. 104). "Néanmoins, je vois avec beaucoup d'autres théologiens, qu'on peut soutenir aussi, que la décision des faits dogmatiques peut être et est vraiment un objet de foi théologique... Quoique les raisons que je vais apporter dans cette cause soient presque évidentes en faveur de la foi théologique, cependant je sais combien on doit apprécier l'opinion de plusieurs savants catholiques, qui sont d'un sentiment opposé; c'est pourquoi je me contente d'assurer que l'opinion que j'ai embrasée est d'une très grande probabilité" (MUZARELLY, *Un fait dogmatique décidé par l'Eglise est il objet de foi catholique.*, traduit de l'italien. Avignon 1826).

¹⁶ "Thesis XVIII: Fides illa, quam nonnulli ecclesiasticam dixerunt, utpote quae proxime nititur infallibili Ecclesiae magisterio, sive in se, sive in suo obiecto spectetur, a fide infusa et theologica non est distinguenda" (SCHIFFINI, *De virtutibus infusis*, n. 127).—"Nous sommes autorisés à conclure que le magistère n'est accordé à l'Eglise que pour enseigner ce que Dieu a révélé, sans jamais aller au delà, et que, par conséquent, tout ce que l'Eglise enseigne est à croire de foi divine, si bien qu'il n'y a nulle place pour une prétendue foi ecclésiastique" (TUYAERTS, *L'évolution du dogme*, c. 3. a. 5 p. 122).—"Cette inter-

234. OBJETO DEL PRESENTE ESTUDIO.—En este capítulo, que versa por entero sobre la fe eclesiástica, y en el que procuraremos ser lo más concisos que sea posible, no se trata precisamente de ese nombre moderno de *eclesiástica* que se da a esa fe, sino de su verdadera naturaleza. Nos proponemos examinar a la luz de la doctrina y principios de Santo Tomás si esa fe llamada eclesiástica es específicamente distinta de la verdadera fe divina o es la misma fe divina con otro nombre y con diferencias puramente accidentales. La cuestión no puede ser de mayor importancia, pues lo que no es verdadera y específicamente divino, llámesele eclesiástico o civil, dista esencial e infinitamente de lo que es esencial y verdaderamente divino. Entre lo verdaderamente divino y lo verdaderamente no divino, la distancia no puede jamás ser solamente de *grado*, sino de *especie*, y aun de género, y más todavía que de género: la misma distancia radical e infinita que existe entre Dios y la criatura.

235. NUESTRO PUNTO DE PARTIDA.—Al tratar de esta cuestión partiremos siempre de los principios de Santo Tomás o de aquellos principios que sean admitidos por todos o por casi todos los teólogos.

Todos los teólogos admiten, pues es ya un dogma de fe, que las verdades formal o inmediatamente reveladas pueden ser definidas como de fe divina o católica, y no solamente como de fe eclesiástica, por la Iglesia. Al discutir, pues, sobre la fe eclesiástica, no se trata para nada de esas verdades, sino solamente de las verdades reveladas mediata o virtualmente.

Todos o casi todos los teólogos admiten también que las Sagradas Congregaciones, cuando enseñan sin el Papa, o que el Papa mismo cuando enseña sin intención de definir *ex cathedra*, no son infalibles. Al hablar, pues, de fe eclesiástica no se habla para nada de la fe que damos a las enseñanzas no infalibles de la Iglesia, y que suele llamarse "asentimiento religioso", sino de la fe que damos a sus enseñanzas o definiciones infalibles.

En fin, todos o casi todos los teólogos admiten que el que la infalibilidad de la Iglesia se extiende a lo revelado mediato o virtual es una verdad de *fe divina*, ya definida por el magisterio ordinario o práctico de la Iglesia o, al menos,

prétation me dispense de recourir à ce que l'on nomme la *foi ecclésiastique*, *mot et chose nouveaux, inconnus de la théologie thomiste, sorte de quatrième vertu théologique inventée* pour désigner l'assentiment aux conclusions théologiques communes, ou encore appuyées par un acte infallible de l'autorité ecclésiastique, une condamnation de proposition par exemple" (GARDELL, *Le Donné révélé*, ed. 2, p. 186). Nuestra opinión es que esa idea de una fe eclesiástica, específicamente distinta de la fe divina, que con tan sobrada razón critica el P. Gardeil, ha de ir desapareciendo poco a poco de los manuales teológicos, al menos de los manuales verdaderamente tomistas.

una verdad verdaderamente *revelada* y definible de fe divina ¹⁷.

Por tanto, siempre que hablemos de fe eclesiástica entendemos el asentimiento que se debe a aquellas verdades que son: a) virtualmente reveladas; b) definidas ya infaliblemente por la Iglesia; c) y de la cual infalibilidad de la Iglesia nos consta por revelación divina.

236. CRITERIOS DE SOLUCIÓN.—La distinción esencial o específica entre dos hábitos no puede provenir sino de una de estas dos fuentes: a) del objeto formal; b) del motivo formal.

El objeto formal de la fe divina es lo *verdaderamente revelado* por Dios. El motivo formal de la fe divina es la *autoridad divina* de Dios revelador. No creemos con fe divina sino lo que Dios ha revelado, y creemos lo que Dios ha revelado por la autoridad divina que tiene y merece la palabra de Dios.

Por tanto, todos los criterios para averiguar si la llamada fe eclesiástica es de fe divina tienen que venir a reducirse a dos: a) a averiguar si el objeto de la fe eclesiástica, esto es, lo mediatamente revelado, es verdaderamente revelado o no: si lo es, merece fe divina; si no lo es, ni lo merece ni puede dársele; b) a averiguar si la autoridad de la Iglesia, al definir lo mediatamente revelado, es autoridad verdaderamente divina o no: si lo es, merece fe divina; si no lo es, ni la merece ni podrá dársele jamás fe divina, sino otra fe de orden inferior, esencialmente distinta de la fe divina.

237. NUESTRA OPINIÓN.—Nuestra opinión o, mejor dicho, nuestra más íntima convicción es que, según la doctrina y principios de Santo Tomás, lo revelado mediato o virtual es implícita y realmente revelado; que la autoridad con que la Iglesia define infaliblemente lo virtualmente o mediatamente revelado, sean doctrinas o hechos, es autoridad real y verdaderamente divina; que la llamada fe eclesiástica que damos o debemos dar a tales definiciones no se distingue esencialmente, sino accidentalmente, de la fe divina o católica que damos a las definiciones sobre lo formalmente revelado;

¹⁷ "Quae quidem infallibilitas (circa virtualiter seu mediate revelata) certissime colligitur ex principiis revelatis, sed et a plerisque habetur ut formaliter quoque *revelata*, tametsi nondum fuerit tamquam fidei divinae dogma *authentice* proposita" (Card. BILLOT, *De Ecclesia Christi*, th. 17, § 2).—"Ex plurium sententia eiam *haeræsis*, quamvis hactenus *explicitè* haerescos damnata non fuerit" (FRANZELIN, *De traditione*, th. 12).—"La quelle autorité infallible est une vérité *révélée par Dieu*... Ce n'est pas une vérité de foi défini... elle est *assurement définissable*" (CHOUFIN, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, pp. 22-47).—"Si quis dixerit Ecclesiae infallibilitatem ad ea tantum restringi quae divina revelatione (la revelación formal o *in se*) continentur, nec ad alias veritates extendi quae necessario requiruntur ut revelationis depositum integrum custodiat: *anathema sit*" (Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi in Conc. Vaticano, can. 9).

en una palabra, que *la fe eclesiástica es fe divina* y no fe humana ni fe media entre la divina y humana.

En las secciones siguientes expondremos, con toda la claridad y concisión que nos sea posible, tanto los principios de Santo Tomás como las razones teológicas en que se funda nuestra convicción.

SECCION II

LA LLAMADA "FE ECLESIAÍSTICA" Y LAS CONCLUSIONES TEOLÓGICAS, SEGÚN LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS

238. Vamos a tratar de hacer ver en esta sección que, según la doctrina de Santo Tomás, la llamada fe *eclesiástica* que damos a las definiciones *infalibles* de las conclusiones teológicas por la Iglesia es verdadera fe *divina*, de la misma especie que la que damos a los artículos de la fe.

Aduciremos primero algunas pruebas tomadas literalmente de Santo Tomás y luego otras tomadas de la razón teológica. Para que estas pruebas resulten claras, comenzaremos siempre formulándolas en un breve raciocinio.

239. PRUEBA PRIMERA.—La fe eclesiástica es *fe infalible*:

Es así que no cabe fe infalible si no tiene por *motivo formal* el *testimonio de Dios*.

Luego la fe eclesiástica tiene por motivo formal el testimonio de Dios. O lo que es lo mismo: luego la fe eclesiástica es *fe divina*.

La mayor de ese raciocinio es admitida por todos, pues eso es lo que entendemos por fe eclesiástica. La menor, que es en la que está toda la raíz de esta cuestión, la enseña Santo Tomás en las siguientes palabras: "Neque hominis neque angeli testimonio assentire, *infallibiliter in veritatem duceret, nisi quatenus in eo loquentis Dei testimonium consideratur*". Lo cual, traducido en romance, quiere decir: "Ni el testimonio de *hombre* alguno, sea patriarca, profeta, apóstol o papa, ni el testimonio de ningún ángel u otra *criatura* alguna puede merecer fe infalible si ese testimonio no es, a la vez y verdaderamente, el *testimonio de Dios*".

El texto es bien claro. Pero como aun los textos más evidentes pueden ofrecer duda o dar lugar a cavilaciones y subterfugios cuando no se estudian en su verdadero e íntegro contexto, vamos a permitirnos copiar el artículo casi entero de Santo Tomás donde se encuentran esas palabras. Es el artículo octavo de la cuestión catorce, entre las cuestiones disputadas *De veritate*. Esa cuestión catorce está por completo dedicada a la fe *divina*, y el título del artículo octavo es el siguiente: "Utrum *proprium obiectum* fidei sit *Veritas Prima*". Es lo mismo que preguntar si el *motivo formal* de

la fe divina es el *testimonio de Dios*. He aquí cómo contesta el Santo Doctor:

“Respondeo dicendum quod per se obiectum fidei *Veritas Prima* est. Quod sic accipi potest. Nullus enim habitus rationem habet virtutis, nisi ille cuius actus *semper* est bonus. Aliter enim non esset perfectio potentiae. Cum igitur actus intellectus sit bonus ex eo quod *verum* considerat, oportet quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit nisi sit talis quo *infallibiliter verum* dicatur: ratione cuius opinio non est virtus intellectuallis, sed scientia et intellectus, ut dicitur in VI *Ethicorum*”.

“Hoc autem *fides* non habet quod virtus ponatur ex ipsa rerum *evidentia*, cum sit non apparentium. Oportet igitur quod hoc habeat ex hoc quod adhaeret *alicui testimonio in quo infallibiliter veritas inveniatur*”.

“Sicut autem *esse creatum*, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab *esse increato*: ita omnis *veritas creata* defectibilis est, nisi quatenus per *veritatem increatam rectificatur*”.

“Unde neque *hominis* (v. gr., el Papa o el Concilio) neque angeli testimonio assentire, *infallibiliter* in veritatem duceret, *nisi quatenus in eis TESTIMONIUM DEI LOQUENTIS consideratur*”.

“Unde oportet quod fides quae *virtus ponitur* (esto es, toda fe, *qua infallibiliter verum dicatur*, como ha dicho antes) faciat intellectum hominis *adhaerere veritati quae in divina cognitione consistit*, transcendendo proprii intellectus veritatem...”

“*Et ita fides quae hominem divinae cognitioni coniungit per assensum*, habet *ipsum Deum* tamquam principale obiectum: alia vero quaecumque sicut consequenter adiuncta”¹⁸.

“Unde *Veritas Prima* se habet in *fide* (en toda fe “*qua infallibiliter verum dicatur*”) ut *medium* et ut *obiectum*”¹⁹.

Recomendamos a todo lector, y sobre todo a todo lector tomista, que lea y relea, y analice y medite, el anterior artículo de Santo Tomás. Es artículo fundamentalísimo, tomado del tratado mismo *De Fide*, y en el cual Santo Tomás asienta la base de todo el tratado, probando que el objeto formal o motivo formal de toda *fe infalible* tiene que ser, por necesidad, el *testimonio divino*.

Todo el nervio de ese artículo consiste en la siguiente proposición: “No hay *fe infalible* sin *testimonio infalible*, y no hay testimonio infalible si no es el *testimonio divino*”, y ésa es precisamente la menor de nuestro raciocinio, que tratáramos de probar.

¹⁸ D. THOMAS, l. c.

¹⁹ *Ibid.*, ad 9.

Para aquellos que no estén familiarizados con el lenguaje de Santo Tomás podría sintetizarse el artículo citado en las siguientes proposiciones:

1.^a La fe divina es virtud intelectual.

2.^a No puede ser virtud intelectual sino inclinando siempre a la verdad.

3.^a No puede inclinar siempre a la verdad si no tiene por motivo formal un testimonio infalible.

4.^a No puede tener por motivo formal un testimonio infalible si no tiene por motivo formal el testimonio mismo de Dios.

5.^a Luego la fe divina tiene por motivo formal el testimonio de Dios, o sea la Verdad Primera.

Fíjese el lector en la proposición cuarta, que es la base de todo el raciocinio de Santo Tomás. Si se niega o se distingue esa cuarta proposición, cae por su base la conclusión y el artículo entero de Santo Tomás. En cambio, si se admite sin distingos, como debe admitirse, esa proposición cuarta, queda probado que toda fe *infalible*, y, por tanto, la fe *eclesiástica*, es fe *divina*.

Esa cuarta proposición la prueba el Santo Doctor con aquellas hermosas palabras: "*Sicut esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab esse increato: ita omnis veritas creata est defectibilis, nisi quantum rectificatur per veritatem increatam*".

Puesto ese principio, que es evidente, el Santo Doctor arguye así: "O la fe tiene por motivo formal la *verdad creada en sí misma*, y entonces no es fe *infalible* ni, por tanto, fe *divina*, o tiene por motivo formal la *verdad creada en cuanto rectificada por la verdad increada*, y entonces el verdadero motivo formal no es la verdad creada, sino la *Verdad increada*, y, por tanto, es fe *divina*".

Si aplicamos esa misma doctrina de Santo Tomás a la fe *eclesiástica* resulta con evidencia que es fe *divina*. La cosa es clara. Cuando decimos que la fe *eclesiástica* tiene por motivo formal la *autoridad de la Iglesia* no tenemos más que aplicar el mismo razonamiento de Santo Tomás. O esa autoridad de la Iglesia es una autoridad creada, *no rectificada* por la autoridad increada, o es una autoridad creada, *rectificada* por la autoridad increada. Si lo primero, no es fe *infalible* ni, por tanto, fe *eclesiástica*. Si lo segundo, lo mismo da, según Santo Tomás, tener por motivo formal la *verdad creada, rectificada por la verdad increada*, que el tener por motivo formal la *verdad increada*, y, por tanto, es fe *divina*.

No faltarán seguramente lectores que, habituados con los manuales modernos a distinguir específicamente entre la fe divina y fe infalible, negarán o distinguirán algunas de

esas proposiciones en que se basa el raciocinio de Santo Tomás. La fuerza de la educación y del hábito es muy grande, y la imaginación, cuando en eso se apoya, es fecundísima en distinciones y subterfugios. Pero téngase presente que no se trata ahora de demostrar si lo que afirma Santo Tomás es verdad o no, sino simplemente que así lo afirma Santo Tomás.

Recomendamos a todo sincero tomista que consulte los lugares paralelos al artículo citado ²⁰.

En el artículo segundo de dicho lugar de los Sentencia-rios encontrará el siguiente texto: "*Fidelis credit homini (al profeta, apóstol, papa o concilio) non in quantum homo, sed in quantum Deus in eo loquitur*" ²¹.

Y en el artículo cuarto de ese mismo lugar encontrará lo siguiente: "*Ratio (el motivo formal) inclinans voluntatem ad credendum articulos est ipsa Veritas Prima, quae est infallibilis: sed ratio quae inclinatur ad credendum alia, est vel aliquod signum fallibile, vel dictum alicuius scientis, qui et falli et fallere potest. Unde voluntas non dat infallibilem veritatem intellectui credenti alia credibilia, sicut dat infallibilem veritatem credendi articulos fidei: et propter hoc haec fides est virtus et non alia*" ²².

Para Santo Tomás, de la misma manera que no cabe término medio entre el *ser creado* y el *increado*, sino que todo ser o es creado o es increado, así tampoco caben mixturas específicas o términos medios entre la *verdad creada* y la *verdad increada*, o entre la *autoridad* o la *fe humanas* y la *autoridad* o la *fe divinas*. Toda autoridad es, o específicamente humana, o específicamente divina. Si la autoridad humana no está completamente rectificada o garantida por la divina, es autoridad falible, y, por tanto, la fe es específicamente humana y falible, cualquiera que sea el nombre, de civil o de eclesiástica, con que quiera revestírsela. En cambio, si la autoridad humana está completamente rectificada o garantida por la divina, como lo está en toda definición *infallible* de la Iglesia, entonces, según Santo Tomás, la autoridad es específicamente *divina*, y al asentir a ella no asentimos *formalmente* al testimonio del *hombre*, sino al testimonio mismo de *Dios*, por cuya autoridad divina está cubierto, o rectificado, o garantido, o divinizado el testimonio de toda definición infalible de la Iglesia. Ese es el sentido de aquellas palabras del Santo Doctor: "*Sicut esse creatum quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab esse increato: ita omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus rectificatur per Veritatem increatam. Unde neque*

²⁰ 3 *Sent.*, d. 23, q. 2, aa. 2 y 4; *Summ. Theol.*, 2-2, q. 1, a. 1; q. 4, a. 5.

²¹ *Ibid.*, ad 3.

²² *Ibid.*, sol. 1 ad 2.

hominis neque angeli testimonio assentire, *infallibiliter in veritatem duceret*, nisi quatenus in eis *testimonium Dei loquentis consideratur*"²³.

No olvide, pues, el lector este principio fundamental de Santo Tomás: "No hay fe *infallible* si no tiene por motivo formal el *testimonio de Dios*". Lo cual es exactamente lo mismo que decir: "Toda fe *eclesiástica*, so pena de no ser fe *infallible*, es fe *divina*"²⁴.

Desde que modernamente comenzó a hacerse distinción entre definiciones de fe divina y definiciones meramente infalibles, ciertos teólogos miran ya eso de definiciones infalibles como cosa de poca monta, o como cosa que la Iglesia la hiciese con frecuencia. Así, a cada documento doctrinal de la Santa Sede, con sólo que esté dirigido a toda la Igle-

²³ L. c.

²⁴ Probablemente se le ocurrirá a alguno objetar que Santo Tomás (*Quodlibeto* 9, a. 16) admite expresamente que la Iglesia es *infallible* en la canonización de los santos, y, sin embargo, no dice que eso sea de fe *divina*, sino simplemente de fe *piadosa*: *pie credendum est*. Luego, para Santo Tomás, no es lo mismo fe *infallible* que fe *divina*.

Cuando nos ocupemos en particular de la canonización de los santos, examinaremos largamente esa y otras objeciones semejantes. Por de pronto, fíjese todo tomista en la diferencia radical que hay entre las dos proposiciones siguientes: *Primera*, "es *piadosamente creíble* o teológicamente *cierto* que la Iglesia es infalible en la canonización". *Segunda*, "es *infalliblemente cierto* que la Iglesia es infalible en la canonización". Santo Tomás, hablando de esa cuestión particular de la canonización, afirmó la primera proposición, y eso significa el "*pie credendum est*"; pero no afirmó, aunque tampoco negó, expresamente la segunda. Si hubiese afirmado la segunda, eso hubiese sido equivalente a afirmar que la canonización era de fe *divina*, pues para Santo Tomás lo mismo es fe *infallible* que fe *divina*.

Ahora bien: eso que Santo Tomás no afirmó respecto a la canonización de los santos lo afirmaron siempre Santo Tomás y todos sus comentaristas anteriores a los Salmaticenses respecto a las *conclusiones teológicas*, y lo afirman hoy día, después del jansenismo, todos o casi todos los teólogos respecto a los *hechos dogmáticos*; esto es afirman que la infalibilidad de la Iglesia respecto a eso no solamente es *cierta*, sino que es *infalliblemente cierta*, y hasta próximamente *definible de fe divina*, si es que no está ya definida por el magisterio ordinario. Y nuestra argumentación es que, según Santo Tomás, no cabe *certeza infalible*, en cuestiones de fe o de testimonio, sin *testimonio divino*, y donde hay testimonio divino hay fe *divina*, y no meramente fe humana ni *eclesiástica*.

Lo que en esta cuestión podría disputarse, aunque sea completamente accidental para lo que en esta sección tratamos, es si hoy día no deberá decirse respecto a la canonización de los santos, algo más que el "*pie credendum est*", que dijo Santo Tomás, y algo igual a lo que Santo Tomás dijo sobre las *conclusiones teológicas* y a lo que hoy dicen casi todos los teólogos sobre los hechos dogmáticos: esto es, que la infalibilidad de la Iglesia en tales materias no solamente es ya *cierta*, sino *infalliblemente cierta*, y, por tanto, definibles de fe *divina*. A su tiempo hablaremos de esta cuestión. Nuestra opinión es que la cuestión de la canonización no es sino un caso particular de la cuestión general de los hechos dogmáticos, de la misma manera que la cuestión de los hechos dogmáticos no es sino un caso particular de la cuestión más general de las *conclusiones teológicas*, o de lo necesariamente conexo con el depósito revelado o necesario para su conservación, y que sobre estas materias han dado mucha luz las decisiones de la Iglesia contra los jansenistas y los documentos del Concilio Vaticano (285).

sia, casi nunca falta algún teólogo que promueva en seguida la cuestión de si tal documento es infalible. El resultado suele frecuentemente ser el que unos teólogos se declaren por la afirmativa y otros por la negativa, con lo cual nos quedamos, en lo que toca a infalibilidad, como antes de la disputa, pues documento cuya infalibilidad no sea evidente, sino dudosa o disputable, no es infaliblemente cierto, o es prácticamente como si no lo fuese. Creemos que en estas disputas se olvidan con frecuencia dos cosas: primera, que las definiciones infalibles, lejos de ser cosa ordinaria o frecuente en los papas, son cosa rara y aun *rarisima*, como observa muy sabiamente el eminentísimo cardenal Van Rossum: "Summus itaque Pontifex dicendus potius est raro, imo rarissime, extraordinaria sua magisterii auctoritate seu *infallibilitate* uti" ²⁵. Segunda, que ningún documento pontificio debe considerarse como definición infalible mientras no conste *evidentemente* que lo es: debiendo aplicarse a las definiciones infalibles, pues la razón es la misma, lo que tan prudentemente enseña el nuevo Código canónico respecto a las definiciones dogmáticas: "Declarata seu definita *dogmatice* res nulla intelligitur, nisi id *manifeste constiterit*" ²⁶.

Esa inclinación de algunos a mirar como infalibles todos los documentos doctrinales del Papa no siempre es signo de exceso de fe y de obediencia a la Iglesia, sino que a veces es signo de falta de obediencia y de fe, pues proviene de creer que no merecen fe y obediencia las enseñanzas de la Iglesia si no son infalibles. Aunque no merezcan fe divina o fe infalible, merecen siempre fe humana, y fe humana interna y cierta, mientras no conste evidentemente, y rara vez constará, que la Iglesia se ha equivocado de hecho. A esa fe *humana* que damos a las enseñanzas no infalibles de la Iglesia, y que modernamente recibió el nombre de *pío asenso*, es a la que debiera llamarse *fe eclesiástica*, como llamamos leyes eclesiásticas a las leyes humanas y mudables de la Iglesia para distinguirlas de las leyes verdaderamente divinas e inmutables.

240. LA SEGUNDA PRUEBA, tomada también de Santo Tomás, para demostrar que la llamada fe eclesiástica es verdadera fe divina, puede formularse del modo siguiente:

• Todo lo verdaderamente *dicho por Dios*, o todo lo que no es sino *explicación* de lo dicho por Dios, es definible de fe *divina* y merece asentimiento de fe divina después de definido:

Es así que todo lo revelado de una manera mediata o

²⁵ De *essentia Sacramenti Ordinis*, n. 415 (Friburgi Brisgoviae 1914).

²⁶ C. 1,323, 3.

consecuencial es verdaderamente *dicho* por Dios, o no es sino *explicación* de lo dicho por Dios:

Luego la fe que debe darse a lo revelado mediato o consecuencial cuando ha sido definido por la Iglesia es fe divina. O lo que es lo mismo: luego la fe eclesiástica es *fe divina*.

La mayor de ese raciocinio es doctrina común de los teólogos. Entre paréntesis, fijese el lector cómo hemos formulado y cómo debe formularse esa mayor para que pueda decirse que es doctrina *común*. Si en vez de decir que es "definible de fe" hubiésemos dicho que es "de fe" (esto es, *formalmente* de fe) aun *antes* de la definición de la Iglesia, como se dice con frecuencia en los manuales, esa mayor no sería entonces doctrina común, sino la doctrina particular de Vázquez y Vega, que siempre combatió la escuela tomista. Pero esto es completamente accidental para nuestro caso. Lo esencial es que esa mayor, tal como la hemos formulado, es doctrina común de los teólogos.

La menor, que es lo que importa y de la cual depende toda la cuestión presente, es doctrina expresa de Santo Tomás, repetida por el Santo Doctor en diversos lugares y bajo variadas formas. Citemos algunos textos.

Comencemos por el artículo en que el Santo Doctor examina precisamente la cuestión de si cabe verdadero progreso dogmático, y que lleva por título: "Utrum fides per successionem temporum profecerit". En la respuesta a la cuarta objeción se expresa así:

"Ad quantum dicendum quod articulus est *indivisibilis* veritas, quantum ad id quod *actu explicatur* in articulo: sed est *divisibilis* (explicable, desarrollable) quantum ad ea quae *potentia continentur* in articulo, secundum quod qui *dicit unum*, quodammodo *dicit multa*, et haec sunt quae *praecedunt* articulum vel *consequuntur* ad ipsum: et *quantum ad hoc potest explicari* et dividi articulus fidei" 27.

En ese texto dice bien claro Santo Tomás las dos cosas afirmadas en nuestra menor, a saber: primera, que son verdaderamente *dichos por Dios*, no solamente los artículos, o sea lo formalmente revelado, sino también todas las consecuencias de esos artículos (ea quae consequuntur ad ipsum), esto es, lo mediatamente revelado. Segunda, que tales consecuencias no son sino *explicación* de los artículos (et quantum ad hoc potest *explicari* et dividi articulus fidei).

Oigamos otro texto semejante y no menos expresivo que el anterior: "*Explicare articulos fidei* contingit dupliciter: uno modo, quantum ad ipsam articuloꝝ substantiam, secundum quod *ipsos articulos* distincte scit: alio modo, *quan-*

tum ad ea quae in ipsis articulis continentur implicite, quod quidem contingit dum homo scit ea quae ex articulis consequuntur" 28.

En este texto afirma de nuevo el Santo Doctor que todo lo mediato o consecuencial (ea quae ex articulis consequuntur) está verdaderamente *implicito* en los artículos de la fe, o en lo dicho por Dios (in ipsis articulis continentur *implicito*), y que, por lo tanto, no es sino *explicación* de lo dicho por Dios (*explicare* artículos fidei). Tanto, pues, el teólogo cuando saca faliblemente esas consecuencias, como la Iglesia cuando las define infaliblemente, no hacen sino *explicar* lo que ya estaba implícitamente dicho por Dios. Con la única diferencia de que el teólogo hace o da esa explicación con autoridad *humana* y la Iglesia con autoridad *divina*.

Oigamos un tercer texto, tanto o más expresivo que los anteriores: "Aliquid quod in articulo continetur, *explicari* potest dupliciter: uno modo, secundum quod unus articulus continetur quandoque in alio, vel duo in communi, sicut. resurrectio mortuorum continetur quodammodo in Resurrectione Christi, et Passio et Incarnatio in hoc communi quod est mysterium Redemptionis. Et sic fides *implicita explicatur* in articulis fidei determinatis, et haec explicatio completa est per Christum, unde eius doctrinae, quantum ad essentialia fidei, nec addere nec minuere licet, ut dicitur Apocalypsis cap. ultimo. Sed ante Christi adventum non erat completa; unde etiam quantum ad maiores crescebat secundum diversa tempora".

Hasta aquí ha hablado el Santo Doctor de la explicación de *artículos* en *artículos* que hubo en el Antiguo Testamento y ya no cabe en el Nuevo; ahora viene la explicación de *artículos* en *consecuencias*, que es la explicación que aun cabe en el Nuevo Testamento. Continúa así el Santo Doctor:

"Alio modo, id quod in articulo continetur non est articulus, sed aliquid *concomitans* articulum, et quantum *ad hoc* potest *quotidie* fides *explicari*, et per studium *Sanctorum* (los Padres de los concilios ecuménicos) *magis ac magis explicata est*" 29. "Quia *fides*, quantum in se est, ad omnia quae fidem *concomitantur*, vel praecedunt, vel *sequuntur*, sufficienter inclinatur" 30. Es evidente que Santo Tomás, cuando habla de *consecuencias* de los artículos, entiende, no solamente las consecuencias impropias, sino también las propias, esto es, todo aquello de cuya negación se seguiría la negación de lo directamente revelado: "ea quae *potentia* continentur in articulo" (466-469).

28 L. c., d. 25. q. 2. a. 1. sol. 3.

29 L. c., d. 25. q. 2. a. 2.

30 L. c., d. 24. q. 1. a. 2. sol. 2.

Tenemos, pues, que el verdadero objeto de la fe eclesiástica está implícitamente *dicho por Dios*, y que, por tanto, la fe eclesiástica es fe divina³¹.

241. PRUEBA TERCERA.—Nadie es verdaderamente *hereje* mientras no niegue algo que sea verdaderamente de *fe divina*.

Es así que, según Santo Tomás, el que negase lo revelado mediato o consecencial o indirecto después de definido infaliblemente por la Iglesia, sería verdaderamente *hereje*.

Luego la fe eclesiástica es, según Santo Tomás, verdadera *fe divina*.

La mayor de ese raciocinio es evidente y admitida por todos. La menor la afirma expresamente y repetidas veces Santo Tomás siempre que trata de una de estas dos cuestiones: a) "utrum liceat contrarie opinari de notionibus"; b) "utrum haeresis proprie sit circa ea quae sunt fidei".

Citemos brevemente algunos textos: "*Idem iudicium est de his (de lo revelado indirecto) et de illis (de lo revelado directo) quia ad unum sequitur alterum*"³². "In hoc non potest errare absque *haeresi*"³³. "Et propter hoc multa nunc reputantur *haeretica*, quae antea non reputabantur, propter hoc quod est nunc magis manifestum *quid ex eis sequatur*" (ibid). "Si quis tali ordinatione resisteret, *haereticus censeretur*"³⁴.

242. UNA OBSERVACIÓN.—La observación que quizá podrá ocurrir a algunos es que, si esta doctrina de Santo Tomás es verdadera, entonces habrá que tener por *hereje* no solamente al que niega lo definido por la Iglesia como de *fe católica*, sino también al que niega lo definido como *verdad infalible*.

La respuesta es que para que uno sea *formalmente hereje* no basta que así lo diga Santo Tomás, sino que hace falta que así lo diga o enseñe la *Iglesia*. Pues bien: hasta el presente la Iglesia enseña ya que es hereje el que niega

³¹ También es digno de notarse el siguiente texto paralelo de Santo Tomás: "Et his tribus modis potest dici fides argumentum: Primo inquantum ipsa fides est manifestativa alterius (de dos modos, a saber) *sive* inquantum unus *articulus* manifestat *alium*, sicut resurrectio mortuorum resurrectionem futuram: *sive* inquantum *ex ipsis articulis quaedam alia in theologicis SYLLOGIZANTUR*" (3 *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1, ad 4). Compárense estas dos *sive* con el *dupliciter* usado en los otros textos, y se verá cómo el Santo Doctor entiende por el *alio modo*, o sea por revelado indirecto o potencial, no solamente lo secundario de la Santa Escritura, sino las *conclusiones teológicas* propiamente dichas: "Inquantum *ex ipsis articulis quaedam alia in theologia syllogizantur*". Ese *sylogizantur* ha sido una de las vías, la vía especulativa, por las cuales se ha desarrollado o explicado o evolucionado homogéneamente el dato primitivo.

³² 1 *Sent.*, d. 33, q. 1, a. 5.

³³ *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 32, a. 4.

³⁴ 2-2. q. 11, a. 2, ad 3.

lo definido como de *fe católica*, pero no enseña aún que sea hereje el que niega lo definido como *verdad infalible*.

Pero una cosa es el que la Iglesia no enseñe *aún* eso y otra cosa el que no pueda enseñarlo algún día. En el Concilio Vaticano estaba ya preparado el siguiente canon dogmático: "Si quis dixerit Ecclesiae infallibilitatem ad ea tantum restringi quae divina revelatione (la revelación *formal*) continentur, nec ad alias etiam veritates extendi, quae necessario requiruntur, ut revelationis depositum integrum custodiatur: *anathema sit*"³⁵.

Por haberse suspendido el Concilio Vaticano no pudo discutirse ese canon dogmático que ya estaba preparado. El día, no muy lejano quizá, en que la Iglesia reanude el suspendido concilio y apruebe o defina ese canon dogmático, tendremos como de *fe divina* que la Iglesia es infalible en la definición de lo revelado consecuencial, o lo que es lo mismo, que lo revelado consecuencial definido por la Iglesia es infaliblemente verdadero. Por consiguiente, tendremos definido como *herético* el negar que la Iglesia sea infalible en definir lo consecuencial, o lo que es lo mismo, el negar que lo consecuencial definido por la Iglesia sea infaliblemente verdadero.

Como lo revelado mediato o consecuencial después de definido infaliblemente por la Iglesia es precisamente el objeto propio de la llamada fe eclesiástica, el día no lejano que la Iglesia defina ese canon dogmático quedará definido indirectamente por la Iglesia que la llamada fe eclesiástica es verdaderamente fe divina. Lo mismo da, repetiremos, el definir que es de fe divina que la Iglesia es infalible en lo mediatamente revelado, que el definir que es de fe divina que lo mediatamente revelado, después de definido, es infaliblemente verdadero, o que el definir que hay que asentir con *fe divina* a la verdad de lo mediatamente revelado una vez definido por la Iglesia.

Esto sin contar que en los siglos pasados la Iglesia ha definido ya como verdaderos dogmas de fe divina muchas conclusiones teológicas y varios hechos dogmáticos, como lo ha reconocido siempre la teología tradicional y como resulta con evidencia de la historia de los dogmas³⁶.

³⁵ Canon 9, schematis constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi.

³⁶ A algún otro quizá se le ocurra una observación opuesta, esto es, que es hereje el que niega la conclusión aun *antes* de la definición de la Iglesia, pues Santo Tomás dice expresamente que "postquam manifestum est, et praecipue si sit per Ecclesiam determinatum" (*Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 32, a. 4). A esto contesta con no menos profundidad que claridad el ilustre comentarista Felipe de la Santísima Trinidad:

"Ad D. THOMAM (*Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 32, a. 4) dicendum quod sensus illius est, illum errare in fide, qui negat aliquid *ex quo sequitur* aliud contrarium fidei: non quia illud negat, sed quia sibi persuadet ex negatione illius necessario

243. PRUEBA CUARTA.—Toda conclusión teológica deducida de dos premisas formalmente reveladas es definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica:

Es así que la conclusión teológica deducida de una premisa formalmente revelada y otra de razón natural es de la *misma naturaleza específica* que la deducida de dos premisas formalmente reveladas:

Luego toda conclusión verdaderamente teológica es definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica.

La mayor de ese raciocinio es comúnmente admitida por los teólogos. La menor es doctrina corriente y perpetua de Santo Tomás y de todos los tomistas. Está fundada en la *unidad específica* y átoma de la Sagrada Teología, y, por tanto, de *todas* sus conclusiones, sean conclusiones de dos premisas de fe, sean una de fe y otra de razón. "Theologia est una *secundum speciem infimam, sive prodeat ex utraque praemissa de fide, sive altera de fide, altera ex ratione naturali*, sive versetur circa speculativa, sive circa moralia. Sumitur ex D. Thoma" ³⁷.

Si algunos se figuran que hay diferencia específica entre las conclusiones de dos premisas de fe y las de una de fe y otra de razón, es porque en ésta, como en tantas otras cuestiones semejantes, están acostumbrados a fijarse en el punto de vista puramente *material*, sin fijarse en que la naturaleza y distinción específica de los hábitos cognoscitivos no viene de la *materia* o realidad de la cosa conocida, sino del *medio formal* de conocimiento. Ahora bien: o el medio formal de conocimiento es diverso en unas conclusiones y otras, o es el mismo. Si es diverso, entonces hay que distinguir diversas especies de teología contra la doctrina clara y perpetua de Santo Tomás. Si es el mismo, imposible que unas conclusiones sean definibles de fe divina y otras no, pues siendo la fe divina *específicamente* distinta de la teología, el ser o no ser definible de fe divina constituye *especie distinta*.

Muchos se figuran escapar a este ineludible dilema distinguiendo, a estilo de Vázquez, las conclusiones en cuanto

sequi negationem alterius de fide. Sed non sic erraret, si motus *proprio tantum discursu*, suspenderet iudicium, et crederet, ut debet, se *posse deficere* in suo discursu: quantumcumque enim appareat *evidens*, non tamen est *omnimode infallibilis*; unde potest quidem sufficere ad certitudinem *scientiae*, non autem ad certitudinem *fidei* quae est maior. Propterea D. Thomas addidit: "*Praecipue si sit per Ecclesiam determinatum*"; ut ostendat quod *absolute* ille errat in *fide* qui negat *aliquid ex quo per Ecclesiam determinatum est sequi aliquid contrarium fidei*: non autem errare illum absolute qui negat aliquid ex quo *per proprium discursum* colligit aliud contrarium fidei, sed tantum in sensu explicato" (PHILIPPUS A STA. TRINITATE, *Disputationes theologicae*, t. 1, pp. 28-29, Lugduni 1653). Lo mismo se expresan Cayetano, Porreca y los otros comentaristas.

³⁷ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, t. 1. d. 2, n. 7.

conclusiones y las conclusiones en cuanto verdades o consiguientes. O como se dice vulgarmente: las conclusiones *formaliter* y las conclusiones *specificative*. Hecha esta distinción, suelen contestar que las conclusiones de dos premisas de fe son definibles de fe divina consideradas *specificative* o en cuanto verdades reveladas, pero no consideradas *formaliter* o en cuanto conclusiones deducidas. De ahí la distinción de *dos asensos*: un asenso a las conclusiones consideradas *formaliter* o en cuanto conclusiones, y éste es asenso *teológico*, y otro asenso a las conclusiones consideradas específicamente o en cuanto verdades reveladas, y éste es, dicen, asenso de *fe divina*.

En primer lugar, si esa distinción de dos asensos, uno de teología y otro de fe divina, valiese para las conclusiones de dos premisas de fe, valdría lo mismo para las conclusiones inclusivas de una de fe y otra de razón, pues unas y otras se conocen *por ratiocinio*, y ni unas ni otras pueden conocerse *sin ratiocinio*. Por tanto, si para el asenso cabe prescindir del ratiocinio en unas, cabría igualmente en todas.

En segundo y principal lugar, eso de poder considerar una misma conclusión en dos sentidos diversos y poder, por tanto, darle dos asensos específicamente distintos, es verdad o tiene lugar cuando esa conclusión es cognoscible para nosotros por *dos medios* o vías específicamente diferentes, esto es, cuando podemos conocerla *sin ratiocinio* y *con ratiocinio*. Tal sucede cuando una verdad está contenida en una parte del depósito expresamente o sin ratiocinio y en otra parte del depósito virtualmente o con ratiocinio; por ejemplo, la eternidad de Dios. Tal sucede también cuando una verdad la conocemos por definición de la Iglesia o sin ratiocinio y además por deducción teológica o con ratiocinio; por ejemplo, las dos voluntades en Cristo.

Pero cuando una verdad no la conocemos sino *mediante ratiocinio* deductivo, y por tanto solamente la conocemos por un solo medio de conocimiento, esto es, *en cuanto conclusión*, es un absurdo en la doctrina tomista el decir que pueden dársele *dos asensos* (127). Si no se la conoce sino en cuanto conclusión, no puede dársele más que el asenso en cuanto conclusión, que es asenso teológico, lo mismo se trate de conclusión de dos premisas de fe que de una de fe y otra de razón. "Non datur *duplex* assensus circa *conclusionem*, unus circa eam secundum se, alius circa eam ut illatam; quia *conclusio*, sive *consideretur secundum se*, sive *ut illata*, semper pertinet ad eundem habitum, nempe *scientiam*"³⁸. "Quantum vero ad ipsas *conclusiones*, non datur nisi *unicus*

³⁸ GOTTI. *Theologia Scholastico-Dogmatica*, t. 1, tr. 1, q. 2, dub. 3, n. 14.

assensus, qui pertinet ad *theologiam*, et per quem fertur ad conclusiones *et illative et entitative sumptas*"³⁹. Esta es doctrina elemental y perpetua en la escuela tomista, sin más excepción que los Salmanticenses, por no haber éstos distinguido la confusión suareziana sobre el virtual revelado⁴⁰.

Por tanto, antes de la definición de la Iglesia *todas* las verdaderas conclusiones teológicas, lo mismo las de dos premisas de fe que las de una de fe y otra de razón, son conocidas por el solo medio de la teología, esto es, por *revelación explicada por la razón*. Después de la definición de la Iglesia, *todas* son conocidas, además, por *otro* medio nuevo, esto es, por la *revelación explicada por la Iglesia*, que es el medio de la fe divina. Por eso, antes de la definición de la Iglesia *todas* las verdaderas conclusiones merecen un mismo y único asenso, el asenso teológico, jamás el de fe divina. Después de la definición de la Iglesia merecen dos asensos específicamente distintos: el asenso teológico y el asenso de fe divina.

Esta es la única teoría en que se salvan las dos tesis fundamentales de Santo Tomás: a) la *unidad específica* de la teología, y por tanto de *todas* las verdaderas conclusiones teológicas; b) la *distinción específica* entre la teología y la fe divina.

244. PRUEBA QUINTA.—Todo lo *realmente idéntico* con el depósito revelado, o todo lo que es *de la esencia* del depósito revelado, es definible de fe divina:

Es así que *toda* verdadera y rigurosa conclusión teológica tiene que ser realmente idéntica con el depósito revelado o de la esencia del depósito revelado:

Luego *toda* verdadera y rigurosa conclusión teológica es definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica.

³⁹ BANCHEI. *Brevis universae theologiae Cursus*, q. 111, *De Sacra Theologia*, a. 9, § 2.

⁴⁰ Respecto a las conclusiones deducibles de dos premisas de fe, se hacen hoy por muchos teólogos, aun alguno tomista, dos afirmaciones: primera, que son conclusiones teológicas *impropiamente dichas*; segunda, que son formalmente de fe divina, y pueden recibir asentimiento de fe divina, para quien las conoce con evidencia, *antes* de ser definidas.

Ambas afirmaciones son ciertamente antitomistas. Según la doctrina tomista, tales conclusiones no solamente son conclusiones teológicas, propiamente dichas, sino que lo son más propiamente que las deducidas de una de fe y otra de razón. En esto están unánimes todos los tomistas, incluso los Salmanticenses. Por añadidura, según la doctrina tomista tales conclusiones no son formalmente de fe divina, ni pueden merecer para nadie asentimiento de fe divina mientras no sean definidas por el magisterio solemne o el ordinario de la Iglesia. En esto concuerdan también todos los tomistas, excepto los Salmanticenses.

Ambas cosas sería fácil el probarlas hasta la evidencia, con los textos en la mano. Pero como todos los teólogos admiten la *definibilidad* de tales conclusiones, y eso es lo único que interesa para la cuestión de la evolución del dogma, lo dejamos por ahora.

La mayor de ese raciocinio es admitida por casi todos los teólogos, tanto antiguos como modernos. Eso es, precisamente, lo que Suárez y Lugo llamaron *formal-confuso*, y lo que los modernos suelen llamar virtual *implícito*, o virtual *idéntico*, o virtual *conexivo-esencial* (73).

La menor de ese raciocinio la hemos probado ya en varias secciones anteriores (109). Por ahora baste recordar lo siguiente: No cabe rigurosa conclusión teológica sin certeza teológica, no puede una conclusión tener certeza teológica si en absoluto puede fallar, toda conclusión puede en absoluto fallar si no está deducida mediante lazos de identidad real o conexión esencial; luego donde no haya lazo de identidad real o de conexión esencial no hay verdadera y rigurosa conclusión teológica.

El que dude de esto tiene un remedio muy sencillo. Presentémos un solo raciocinio en que la conclusión sea *absolutamente cierta* y que, sin embargo, no tenga *identidad real* o *conexión esencial* con el principio de donde tal conclusión se deduce. Sería ése un descubrimiento que echaría abajo todo cuanto Aristóteles y Santo Tomás enseñan sobre la naturaleza de la certeza absoluta y sobre la diferencia radical que existe entre las ciencias o conclusiones de certeza absoluta, cuales son las matemáticas, metafísicas o teológicas, y las ciencias o conclusiones de certeza no absoluta, cuales son las ciencias o conclusiones físicas o morales (39).

En el trillado ejemplo de "Cristo es *hombre*: luego tiene risibilidad actual", ejemplo donde tantos se confunden, la palabra *hombre* no significa hombre *a secas*, sino hombre *íntegro y perfecto*. Ahora bien: aunque la risibilidad o cualquiera otra propiedad actual no sea esencial para ser *hombre*, es esencial para ser hombre *íntegro y perfecto*. Entre el predicado "risibilidad actual" de la conclusión teológica y el predicado "hombre íntegro y perfecto" de la premisa revelada, hay verdadera y real inclusión o identidad. Eso sucede siempre en toda rigurosa conclusión teológica.

Luego *toda* verdadera y rigurosa conclusión teológica es realmente idéntica con la mayor revelada o es de la esencia de la mayor revelada, y, por tanto, definible de fe divina, y no solamente de fe eclesíástica.

245. PRUEBA SEXTA.—Todo lo que está real y verdaderamente *dentro* del depósito revelado es definible de fe divina:

Es así que todo lo necesaria o teológicamente conexo con el depósito revelado está real y verdaderamente *dentro* del depósito revelado:

Luego todo lo necesariamente conexo con el depósito revelado es definible de fe divina.

La mayor es admitida, generalmente, por los teólogos. La dificultad, pues, no está sino en la menor. En efecto: creen muchos que lo conexo o relacionado con el depósito no está dentro, sino *fuera* del depósito. Creen que no es algo *del* depósito mismo, sino *otra cosa* realmente distinta, aunque necesaria para su conservación y defensa. Se imaginan que las verdades conexas se han con respecto al depósito revelado algo así como las murallas se han con respecto a la ciudad, o mejor aún, como una valla o cerca se ha con respecto al huerto. La valla sirve y es necesaria para custodiar y defender el huerto, pero no forma parte de él. Es algo exterior, no interior, a las plantas que crecen y se desarrollan dentro del huerto. De la misma manera, dicen, lo conexo con el depósito es necesario para la conservación y defensa del depósito, pero no forma parte de él. Es algo de fuera, no de dentro del depósito.

A nuestro juicio ésta es una equivocación grandísima en que han caído y caen multitud de teólogos por mirar las cosas desde un punto de vista *material*. El punto de vista *formal* desde el cual las verdades conexas con el depósito caen bajo la infalibilidad de la Iglesia no es su *materia*, sino su conexión o *relación* con el depósito. Ahora bien, y esto jamás debiera ningún teólogo perderlo de vista, esa *relación* es *mutua*. No es solamente *relación de otras cosas* con el depósito revelado, sino también *relación del depósito revelado* con otras cosas. Desde este último punto de vista, y sola y exclusivamente desde él, caen tales relaciones bajo la infalibilidad de la Iglesia; esto es, no en cuanto relaciones de otras cosas, sino en cuanto *relaciones del depósito revelado*. Son, pues, relaciones *del* depósito revelado, algo o parte *del* depósito revelado, algo de *dentro* del depósito revelado, y, por tanto, algo definible de fe divina.

A la misma o análoga confusión se presta aquello que todos decimos al hablar de la potestad eclesiástica. Es corriente el decir que la potestad eclesiástica no se extiende solamente a las cosas *espirituales*, sino que se extiende también a ciertas cosas no espirituales, sino *temporales*. Tal lenguaje es *materialmente* verdadero, y, por tanto, muy cómodo y muy útil en derecho canónico y en toda ciencia de carácter práctico o empírico; pero es *formalmente* falso, y, por consiguiente, muy apto para extraviar la mente del filósofo o del teólogo, que solamente debe fijarse en el punto de vista *formal*, que es el que especifica y distingue las potencias y los hábitos. Siendo la Iglesia una sociedad formalmente *espiritual*, su potestad no puede extenderse, *formalmente* hablando, sino a lo *espiritual*. Si decimos vulgarmente que se extiende también a algo temporal, no es en cuanto temporal, sino en cuanto *relacionado* con lo es-

piritual. Ahora bien, y en esto no se fijan muchos: la potestad de la Iglesia no mira ni puede mirar tales relaciones en cuanto *relaciones de lo temporal*, sino que las mira exclusivamente en cuanto *relaciones de lo espiritual*. Son, pues, relaciones de lo espiritual, relaciones *espirituales*. Así, y sólo así, el objeto de la potestad de la Iglesia resulta verdaderamente homogéneo, a saber: a) las cosas *espirituales*; b) sus relaciones, o sea las *relaciones espirituales*.

En fin, eso mismo sucede en toda potencia o hábito, por ejemplo, en la potencia visiva. La vista no tiene formalmente por objeto el *color* y *otras cosas*, sino el *color* y lo *colorado*. Así, eso que llamamos *otras cosas*, como la extensión y la substancia, no caen bajo la vista en cuanto extensión o substancia, sino en cuanto *relacionadas* con el color, que es lo mismo que decir en cuanto *coloradas*.

De la misma manera, la infalibilidad de la Iglesia no tiene por objeto la revelación y *otras cosas no reveladas*, sino la revelación y *sus relaciones*. Estas relaciones la infalibilidad no las crea o inventa, sino solamente las *descubre* y define. Estaban ya de antemano en el depósito revelado, y por eso Santo Tomás las llama con el nombre clásico de *revelables*, esto es, *descubribles* en el depósito revelado, donde desde el principio se encuentran. Son, pues, relaciones o conclusiones *del* depósito revelado, relaciones *implícitas* en lo dicho por Dios, y por eso definibles de fe divina. Su definición por la Iglesia nos da algo *nuevo* en cuanto a la *explicación*, pero no nuevo en cuanto a la *substancia* u objetividad, pues ya estaban implicadas o *implícitas* en lo primitivamente revelado.

246. PRUEBA SÉPTIMA.—Cuando una conclusión está por completo incluída en la premisa de fe de tal modo que la premisa de razón no hace sino explicar o manifestar esa inclusión, tal conclusión es definible de fe divina, y no solamente de fe eclesiástica:

Es así que en *todo* raciocinio verdadera y rigurosamente teológico la conclusión está por completo incluída en la premisa de fe, y la premisa de razón no hace sino explicar o desenvolver esa inclusión:

Luego toda verdadera y rigurosa conclusión teológica es definible de fe divina, y no solamente de fe eclesiástica.

La mayor de ese raciocinio es comúnmente admitida por los teólogos. He aquí cómo la formula el cardenal Franzelin: "Cum una praemisa revelata implicite iam continet id quod in conclusione enuntiat, et altera, licet non revelata, evidenter manifestat hanc comprehensionem conclusionis in praemisa revelata, sine dubio revelata est veritas quae in tali conclusione enuntiat". Y pone como ejemplo de

tal clase de conclusiones, y muy bien puesto, la conclusión de que "Cristo tiene dos voluntades", la cual se deduce de la mayor revelada "Cristo es perfecto Dios y perfecto hombre", y de la menor de razón "Todo hombre perfecto tiene voluntad humana"⁴¹. En esa mayor, repetimos, convienen comúnmente los teólogos.

La dificultad, pues, no está sino en la menor. Creen muchos, por no decir casi todos los teólogos modernos, que en teología caben y hay que distinguir menores *explicativas* y menores *completivas*. Las primeras no hacen sino *explicar* o desenvolver lo mismo que ya estaba realmente contenido o implícito en la mayor revelada, y, por tanto, la conclusión es también revelada y definible de fe divina. Las segundas, llamadas completivas, no se limitan a desenvolver o explicar lo que ya estaba implícito en la mayor revelada, sino que *añaden* algo objetivamente distinto. Por tanto, la conclusión no es revelada ni definible de fe por no estar contenida por entero en la mayor revelada, sino parte en ella y parte en la menor de razón natural.

En esa división de menores, y por tanto de conclusiones en *explicativas* y *completivas*, estamos conformes, y es una división fundamental que nunca debe olvidarse. Pero la equivocación moderna, proveniente de Suárez, está en haber reducido la teología propiamente dicha a esa clase de conclusiones completivas, cuando tales conclusiones, lejos de ser las únicas propiamente teológicas, no son, por el contrario, rigurosamente *teológicas*, sino puramente *físicas*, incapaces por su naturaleza de *certeza teológica*. Esto creemos haberlo demostrado plenamente en varias de nuestras secciones anteriores. Todas las rigurosas conclusiones teológicas son *explicativas* (89-109).

Los que opinan lo contrario han meditado poco sobre la naturaleza de la verdadera teología o sobre la distinción radical que existe entre las ciencias de certeza físico-contingente y las ciencias de certeza metafísica o absoluta, cual es la metafísica y la teología; pues la *Sagrada Teología* no es otra cosa que la metafísica sobrenatural, como la teología natural o Teodicea no es otra cosa que la metafísica natural.

En las ciencias puramente físicas, las menores, y por tanto las conclusiones, expresan siempre algo realmente distinto de las mayores, y, por tanto, son menores y conclusiones *completivas*, jamás *explicativas*. Al contrario, en las ciencias matemáticas, metafísicas o teológicas, las menores, y por tanto las conclusiones, expresan siempre algo que es de la esencia de las mayores, algo realmente implícito en

⁴¹ FRANZELIN, *De Deo Uno*, prolog.

las mayores. algo que sale de las mayores, y de solas las mayores, no por adición, sino por análisis. Por eso, en matemáticas como en metafísica, como en teología, las verdaderas y propias y rigurosas conclusiones son conclusiones *explicativas*, jamás *completivas*: son conclusiones *analíticas*.

Por eso, en fin, en la verdadera escuela tomista y en toda escuela que sepa distinguir la verdadera teología y la verdadera metafísica de las pobres y contingentes ciencias físicas, se ha enseñado siempre que la conclusión teológica está por completo contenida en las mayores reveladas y para nada en las menores de razón, siendo estas últimas instrumentos o causas de *explicación*, no de *objetividad* ⁴².

⁴² "*Sola praemissa de fide continet totam veritatem et certitudinem conclusionis, et altera, lumine naturali nota, assumitur tantum per accidens, et propter imperfectionem subiecti*" (GONET, *Clypeus*, d. proem. a. 1, n. 38). "In demonstratione theologica *sola praemissa de fide est per se causa conclusionis, et in eam solam conclusio ultimo resolvitur: praemissa vero naturalis est solum conditio applicativa et explicativa principii supernaturalis propter defectum intellectus nostri requisita*" (GONET, l. c., a. 4, n. 58). Esta es doctrina perpetua de Santo Tomás y de todos los verdaderos tomistas. El sabio P. Garrigou-Lagrange, que en esta cuestión de la conclusión teológica no parece opinar como nosotros, dice hablando de otra cuestión: "Amplius haec quaestio solvenda est non ex experientia religiosa, sed ex metaphysica analysi doctrinae revelatae, sicut deducuntur conclusiones theologicae" (*De Revelatione*, t. 1, p. 509). Muy bien dicho, y así han hablado y deben hablar siempre los verdaderos tomistas. Pero entonces, si la conclusión teológica no es sino *análisis metafísico de la doctrina revelada*, síguese evidentemente que la conclusión teológica no es ni puede ser *doctrina nueva ni complemento objetivo* de la mayor revelada, sino desenvolvimiento analítico o *explicación intelectual* de esa mayor, y, por tanto, definible de fe divina. No cabe análisis ni explicación sino respecto de lo verdaderamente *implícito*, y todo lo implícito en el depósito revelado es definible de fe divina. Por eso, toda verdadera y propia conclusión teológica es *virtual* por ser verdaderamente *conclusión*, y es *implícita* por ser verdaderamente *teológica* o verdadero *análisis del depósito revelado*.

En efecto, si la conclusión teológica, propiamente dicha, estuviese contenida *objetivamente*, parte en la premisa de fe y parte en la premisa de razón se seguirían evidentemente tres cosas: Primera, que los verdaderos *principios* de la teología no serían solamente los principios de fe sino también los principios de razón. Segunda, que la teología sería una ciencia subalterna o *subordinada* no solamente a la ciencia de Dios y de los bienaventurados, sino también a las ciencias naturales. Tercera, que el noveno de los lugares teológicos, o sea la razón natural, no solamente sería lugar teológico impropio, sino *propio* y propísimo. Esos son tres disparates, a cuál mayor, para todo verdadero tomista. A un teólogo moderno hemos oído decir que, aunque la conclusión teológica no esté contenida en la premisa de razón *objetivamente en sí*, lo está *objetivamente en cuanto a nosotros*. No nos extraña que en una cabeza tomista en que pueda haber, sin que estalle, esa frase de *objetivamente en cuanto a nosotros*, pueda haber la fe eclesiástica y... cualquier cosa. Esa frase es tomistamente contradictoria. Lo que está contenido *objetivamente*, no puede estarlo solamente en cuanto a nosotros, sino que tiene que estarlo también *en sí*, pues "objetivamente" y "en sí" son cosas idénticas. En cambio, lo que *solamente* está contenido *en cuanto a nosotros*, no puede estarlo *objetivamente* por la misma razón, sino subjetivamente. ¡Qué enredos en cosas tan sencillas! En toda conclusión teológica el *raciocinar es esencial*, pues sin raciocinio, formal o virtual, no hay ciencia propiamente dicha, sino simplemente inteligencia. Es también esencial el usar una premisa de fe, pues aunque sin ella cabe ciencia, no cabe ciencia *teológica* tra-

247. PRUEBA OCTAVA.—La prueba octava puede formularse claramente en las proposiciones siguientes:

1.^a No puede la Iglesia condenar una proposición como infaliblemente errónea si entre esa proposición y el depósito revelado no hay una verdadera *oposición*.

2.^a No puede haber verdadera oposición entre una proposición y el depósito revelado sin que entre esa proposición y el depósito revelado exista realmente *implícita* una verdadera *contradicción* de sentido.

3.^a No puede haber implícita una verdadera contradicción de sentido entre la proposición errónea y el depósito revelado si la proposición errónea no es negación de un *sentido idéntico* al afirmado en el depósito revelado.

4.^a No puede la *proposición errónea* ser *negación* de un sentido idéntico al afirmado en el depósito revelado si la *conclusión teológica* no es *afirmación* de un sentido idéntico al afirmado en el depósito revelado.

5.^a Luego toda conclusión teológica es afirmación de un *sentido idéntico* al depósito revelado, y, por tanto, es definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica.

La primera proposición es evidente y admitida por todos. La Iglesia no puede definir una verdad ni condenar un error por la conformidad o por la oposición que esa verdad o ese error tengan con los principios de razón na-

tándose de sagrada teología. Pero es completamente *accidental*, respecto a la conclusión, la *premisa de razón*, pues tal premisa no es necesaria por razón del objeto, sino del sujeto, esto es, por la debilidad de nuestra razón. No es, pues, premisa *objetiva* o fuente de objetividad, sino auxiliar *subjetivo* o instrumento de explicación de la premisa de fe. "*Praemissa enim naturalis in demonstratione theologica requiritur solum per accidens et propter defectum intellectus nostri, nec est necessaria in angelis et beatis, ut supra explicatum est. Discursus vero naturalis, sive formalis sive virtualis (formal en nosotros, virtual en los ángeles) pertinet ad essentialia constitutum cuiuscumque scientiae, sive theologiae, sive scientiae pure naturalis, cum sit illud per quod scientiae naturales essentialiter differunt ab habitu principiorum, et theologia a fide, quod diligenter notandum est*" (GONET, 1. c., d. proem., a. 6, n. 70). Por ser *esencial* el *discurso natural* a toda verdadera conclusión teológica, *ninguna* verdadera conclusión teológica, aun la de dos premisas de fe, puede ser formalmente *sobrenatural* ni formalmente *de fe divina* antes de la definición de la Iglesia. Por ser *accidental* la premisa de razón en toda verdadera conclusión teológica y estar la conclusión, por lo tanto, objetivamente implícita o contenida en *sola* la mayor de fe, por eso toda verdadera conclusión teológica, aun la de una premisa de razón, es definible de fe divina. Tanto, pues, el admitir que hay verdaderas y propias conclusiones (v. gr., las de dos premisas de fe) que sean de fe divina aun antes de la definición, como el admitir que hay verdaderas y propias conclusiones teológicas que no son de fe divina ni aun *después* de la definición, lo creemos contrario a la doctrina tomista; pero el admitir esas dos cosas a la vez, como *parecen* admitirlo los Salmanticenses, se nos figura, con la debida reverencia a tan insignes autores, la más perfecta antítesis que darse puede de la verdadera idea tomista de la Sagrada Teología. Desearíamos que se nos citara un solo tomista clásico anterior al siglo XVII que haga alguna de esas dos afirmaciones, y mucho menos que haga las dos. *Todos* ellos hacen o suponen siempre las dos afirmaciones contrarias.

tural, sino con los principios revelados o depósito revelado

La segunda proposición es también clara. En toda oposición va implícita una contradicción. Eso lo demostraremos largamente en otra parte (340-351) con numerosas razones y abundantes textos de Santo Tomás. Baste recordar el siguiente: "*Contradictio includitur in omnibus aliis generibus oppositionis*"⁴³.

La tercera proposición es la definición misma de la contradicción: "*affirmatio et negatio eiusdem, de eodem, secundum idem*".

Sin afirmar y negar lo mismo entre dos extremos, imposible contradicción.

La cuarta es la definición misma de la proposición errónea. Toda proposición errónea tiene que ser contradictoria de una conclusión teológica.

La quinta es manifiesta. Lo mismo da decir sentido idéntico al depósito revelado que sentido definible de fe divina.

En una palabra: toda oposición incluye una contradicción, y toda contradicción se funda en una identidad⁴⁴.

248. PRUEBA NOVENA.—Aunque las pruebas anteriores, y especialmente las pruebas primera y tercera, tomadas de Santo Tomás, se extienden no solamente a las conclusiones teológicas verdaderamente tales, sino también a los hechos dogmáticos, se aplican, sin embargo, más directamente a aquéllas que a éstos. Las pruebas que ahora siguen se aplican *por igual* tanto a las doctrinas mediatamente reveladas,

⁴³ D. THOMAS, *Metaphys.*, 1, 10, lect. 6.

⁴⁴ "Deinde nota, propositionem apud theologos seu theologice damnabilem esse illam, quae habet aliquam oppositionem cum doctrina fidei... Ut enim propositio sit theologice damnabilis, non sufficit quod importet falsitatem in aliis rebus ad fidem nullo modo pertinentibus: alias omnes propositiones falsae in philosophia essent theologice censurabiles: quod est absurdum et contra praxim communem" (SALMANTICENSES, *De Fide*, d. 9, n. 38, p. 425). "*Oppositio propositionum est affirmatio et negatio identitatis praedicati cum subiecto, seu affirmatio et negatio eiusdem de eodem. Unde propositiones diversae materiae nullo modo opponi possunt*" (ZIGLIARA, *Summa Philos.*, Dialectica, 1. 2, c. 4, a. 1).

Siendo el sentido el elemento formal en las doctrinas (19), no puede haber oposición entre dos proposiciones sin afirmar en una el mismo sentido que se niega en la otra. De aquí que haya identidad de sentido entre toda conclusión rigurosamente metafísica o teológica y el principio de que se deduce. La conclusión no es sino una parte del principio. De lo contrario, negarla no implicaría una verdadera oposición con él.

"Principium ex quo syllogismus procedit se habet ad conclusionem ut totum ad partem et conclusio se habet ad principium ut pars ad totum" (D. THOMAS, *In Post. Anal.*, 1. 1, lect. 38). "Consequens est pars quadam et aliquid antecedentis" (I. A. SANCTO THOMA, *Cursus Ph.*, logica, p. 1.^a, c. 2, ed. Vivès, vol. 1, p. 67). "*Opposita sunt circa idem*" (D. THOMAS, 1, q. 17, a. 1).

Como los verdaderos y únicos principios formales de la teología son los principios revelados, toda conclusión rigurosamente teológica es una parte verdadera, aunque implícita, del depósito revelado. Entre ambos hay identidad de sentido. Esto se verá aún más claro cuando expongamos la naturaleza de la oposición según Santo Tomás (333-345).

que llamamos conclusiones teológicas, como a los *hechos* mediatamente revelados, llamados hechos *dogmáticos*. Comencemos por una prueba tomada de la doctrina misma del Concilio Vaticano y que puede formularse así:

Todo lo que no es *doctrina nueva* en cuanto a la substancia, sino la *misma doctrina* revelada por Dios a los Apóstoles y *conservada y explicada* por la Iglesia, puede ser definido como de fe *divina*:

Es así que la infalibilidad de la Iglesia no puede darnos o proponernos *nueva* doctrina, sino la *misma* doctrina revelada por Dios a los Apóstoles:

Luego toda verdad infaliblemente definida por la Iglesia es de fe divina y no solamente de fe eclesiástica.

La mayor es evidente y admitida por todos los teólogos. La menor está enseñada bastante claramente, a juicio nuestro, en los dos siguientes textos del Concilio Vaticano: "*Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda... Crescat igitur... et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tan unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia*"⁴⁵. "*Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut, eo revelante, NOVAM DOCTRINAM patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent*"⁴⁶.

Lea y relea el teólogo sin prevención estos dos textos del Concilio Vaticano, y sobre todo, el segundo. En ellos se dice expresamente que la asistencia del Espíritu Santo, que es lo mismo que la infalibilidad, *no fué* prometida a la Iglesia ni la tiene la Iglesia para *nueva doctrina*, sino para la *misma doctrina* apostólica, santamente conservada y fielmente expuesta.

Por tanto, o la doctrina que define la Iglesia es, en cuanto a la substancia o sentido, la *misma* que la que Dios reveló a los Apóstoles o es *nueva* doctrina. Si lo primero, es evidente que es definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica. Si lo segundo, no cae bajo la infalibilidad, pues el Concilio dice expresamente que la infalibilidad no fué prometida a la Iglesia para *nuevas* doctrinas.

Quizá se le ocurra a alguno el decir que el Concilio no dice precisamente que la Iglesia no puede enseñarnos infa-

⁴⁵ *Constitutio de fide catholica*, c. 4; DENZINGER, n. 1.800.

⁴⁶ *Constitutio de Ecclesia Christi*, c. 4; DENZINGER, n. 1.836.

liblemente doctrina nueva, sino que, para enseñárnosla, no dispone de nueva revelación, sino de nueva asistencia o infalibilidad. Tal respuesta sería una pueril evasiva. El Concilio enseña expresamente que por eso mismo precisamente de no disponer de nueva revelación, sino de mera asistencia para conservar y explicar la doctrina ya revelada a los Apóstoles, por eso no puede darnos la *Iglesia nueva doctrina*, sino *la misma doctrina* apostólica, santamente conservada y fielmente explicada.

Así, pues, toda doctrina de la cual pueda afirmarse con verdad que no es más que *tradita per apostolos revelatio sancte custodita et fideliter exposita* (Concilio Vaticano) es evidentemente doctrina de *fe divina*. En cambio, doctrina de la cual no puede afirmarse eso, no puede ser objeto de infalibilidad ni, por tanto, de *fe eclesiástica*, según el Concilio Vaticano.

249. PRUEBA DÉCIMA.—Toda verdad expresamente enseñada por los Apóstoles a la Iglesia es definible de *fe divina* y no solamente de *fe eclesiástica*:

Es así que los Apóstoles enseñaron o pudieron enseñar a la Iglesia muchas verdades no conocidas inmediatamente por revelación o inspiración, sino por simple infalibilidad o asistencia del Espíritu Santo:

Luego el objeto de la infalibilidad o asistencia, que es lo mismo que el objeto de *fe eclesiástica*, es definible de *fe divina*.

La mayor es admitida comúnmente por los teólogos, y consta por la práctica de la Iglesia. *Doctrina apostólica* y *doctrina definible de fe divina* han sido siempre miradas por la Iglesia como cosas idénticas, y ése ha sido el criterio por el que se ha guiado siempre la Iglesia en sus definiciones de *fe*⁴⁷.

La menor aparecerá también clara a cualquiera que se fije en estas dos cosas: primera, que los Apóstoles no tuvieron durante toda su vida menor autoridad que la que tienen ahora los concilios o papas. De donde si los concilios o papas pueden definir y enseñar infaliblemente no sólo lo expresamente revelado o inspirado por Dios, sino también lo necesariamente conexo con ello, eso mismo pudieron hacer todos o cada uno de los Apóstoles. Cuando vivían al mismo tiempo el papa San Clemente y el apóstol San Juan, no hay cosa que pudiera enseñar aquél y que no pudiese éste; de donde si San Clemente podía definir y enseñar una con-

⁴⁷ "Quae ad doctrinam pertinent religiosam, eo ipso quod demonstrantur ab Apostolis tradita, etiam divinitus receptata esse constat. Unde semper in Ecclesia quaerere de doctrinae apostolicitate et de eiusdem revelatione divina, prorsus unum idemque inquirebatur" (FRANZELIN, *De divina traditione*, th. 1, n. 2).

clusión teológica o un hecho dogmático, lo mismo podía hacerlo el apóstol San Juan.

Segunda, que, según opinión de numerosos y graves teólogos modernos, no hace falta que los Apóstoles, al predicar y aun al escribir, tuviesen siempre el don de revelación o inspiración, como lo tuvieron los que fueron escritores sagrados, sino que basta que tuviesen asistencia divina o infalibilidad (176, nota).

Ahora bien: es evidente que la Iglesia ha mirado siempre como definible de fe divina todo lo enseñado por los Apóstoles, sin exigir jamás el que los Apóstoles hayan declarado que eso lo enseñaban por revelación o inspiración y no por mera asistencia o infalibilidad. Es claro, por tanto, que la infalibilidad o asistencia divina es suficiente para la fe divina. De lo contrario, habrá que decir que la Iglesia carece de criterio alguno para discernir qué cosas eran de fe divina y qué cosas de fe eclesiástica en la predicación apostólica.

Eso mismo que acabamos de decir de la predicación apostólica se ve aún más claro aplicándolo a la predicación o tradición de la Iglesia posterior o al consentimiento unánime de los Santos Padres. En esa tradición de la Iglesia, en ese consentimiento unánime de los Santos Padres, se han fundado siempre los Concilios Ecuménicos para sus definiciones de fe divina. Pues bien, léanse todas las actas de los concilios, desde el Niceno al Vaticano, y examínense todos los testimonios de tradición o de Santos Padres que esos concilios citan y se verá claro como la luz del día que los concilios no exigen jamás el que la tradición constante de la Iglesia o el testimonio unánime de los Santos Padres hayan enseñado tal verdad como de *fe divina* o como formalmente revelada, sino simplemente el que la hayan enseñado como *doctrina de la Iglesia* o como *doctrina necesaria para la salvación*, o como *doctrina indubitable y obligatoria* para el cristiano, u otras fórmulas semejantes, pero fórmulas que convienen por igual a las doctrinas de fe divina y a las de fe eclesiástica. Y sin embargo, eso y eso sólo ha bastado a los concilios todos para definir tales verdades como dogmas de fe, como verdades de fe divina y católica. Si para definir como dogmas de fe la consubstancialidad del Verbo en el Concilio Niceno, o la maternidad divina en el de Efeso, o los dos entendimientos y dos voluntades de Cristo en el de Constantinopla, o la transubstanciación en el Tridentino, o la Inmaculada en la bula de Pío IX, o la infalibilidad pontificia en el Vaticano, hubiese tenido la Iglesia que apoyarse en una tradición constante o en un testimonio unánime de los Santos Padres, en qué se dijese que esas verdades eran de *fe divina* o formalmente reveladas, jamás hubiesen podido definirse tales dogmas.

Es más, no solamente no tendrían los Concilios Euménicos criterio alguno para distinguir qué cosas son de fe divina y qué cosas de fe eclesiástica en la predicación apostólica, en la tradición de la Iglesia o en la doctrina de los Santos Padres, sino que nosotros nos quedaríamos sin criterio alguno cierto para saber qué cosas son de fe divina y qué cosas de fe eclesiástica en las definiciones de los concilios o papas. Es cierto que en las definiciones dogmáticas que se han dado después que ha surgido esa disputa sobre distinción entre fe divina y eclesiástica, la Iglesia ha tenido con frecuencia cuidado de expresar en la misma definición que la verdad definida era una verdad *revelada*, como lo ha expresado, por ejemplo, en la definición de la Inmaculada por Pío IX, o de la infalibilidad pontificia por el Concilio Vaticano 48.

Pero no es menos cierto que antes que se inventase esa nueva fe llamada eclesiástica, y, por tanto, antes del siglo XVII, las definiciones dogmáticas o de fe divina las hacía frecuentemente la Iglesia por las simples fórmulas de "firmiter credimus", o de "declaramus", o "definimus", u otras semejantes, sin añadir para nada si tal verdad era *revelada* o no. Y sin embargo, todas esas definiciones han sido siempre miradas como definiciones de fe divina, como verdaderos dogmas de fe.

En las mismas profesiones de fe, como, por ejemplo, la profesión de fe de Pío IV, que todos hacemos, y que nadie negará que es profesión de fe divina, decimos simplemente "credo et profiteor" o "constanter teneo", sin añadir que se trata de fe *divina*. Y ese "credo et profiteor" se extiende en dichas profesiones de fe no solamente a lo que los concilios hayan definido como de fe divina, sino a *todo* lo que los concilios hayan *definido*, dando claramente a entender que *todo lo definido* por los concilios es de *fe divina* 49.

⁴⁸ En la bula *Ineffabilis Deus* se define que la doctrina de la Inmaculada *esse a Deo revelatum* (DENZINGER, n. 1641). Igualmente, en la constitución *De Ecclesia Christi*, al definir la infalibilidad pontificia, se usa la fórmula de "*divinitus revelatum dogma esse definimus*" (DENZINGER, n. 1.839). En cambio, en otras muchísimas definiciones *dogmáticas* anteriores, como sabe todo teólogo, sólo se usa la fórmula de "firmiter credimus" o "declaramus et definimus" u otras semejantes, sin añadir la palabra de *revelada*. Así, por ejemplo, en la bula dogmática *Benedictus Deus*, en que se define la visión beatífica inmediata para las almas purgadas, se dice simplemente: "Auctoritate definimus" (DENZINGER, n. 530). Y, sin embargo, tales definiciones han sido siempre consideradas como de fe *divina*. Es más: en las dos definiciones sobre la Inmaculada y sobre la infalibilidad pontificia, se ha contentado la Iglesia con definir que eran doctrina *revelada*, pero sin decir si lo eran inmediatamente o mediatamente.

⁴⁹ "Ego N. firma fide credo et profiteor omnia et singula que continentur in Symbolo fidei... Caetera item omnia a Sacris Canonibus et oecumenicis Conciliis, ac praecipue a Sacrosancta Tridentina Synodo tradita, *definita* ac declarata, indubitanter recipio atque profiteor... Hanc veram *fidem catholicam*", etc.

250. PRUEBA UNDÉCIMA.—Dejando aparte, para no alargar excesivamente este capítulo, otras varias pruebas o confirmaciones⁵⁰, vamos a terminar con una que es, a juicio nues-

(*Professio fidei tridentina*: DENZINGER, nn. 994-1.000). En fin, apurando las cosas, va a resultar que si esa moderna fe *eclesiástica* no fuese verdaderamente fe *divina*, nos vamos a quedar dudando si el Símbolo mismo de San Atanasio es de fe divina o no. En dicho Símbolo no se dice más sino que "*haec est fides catholica quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit*". Ahora bien: según el lenguaje de la Iglesia, tan *católica* es la fe *eclesiástica* como la fe divina pública. Oigamos el siguiente texto: "*Tertio decimo: si credidisti et adhuc credis, solum Romanum Pontificem, dubiis emergentibus circa fidem CATHOLICAM posse per determinationem authenticam, cui sit inviolabiliter adhaerendum, finem imponere, et esse verum et CATHOLICUM quidquid ipse auctoritate clavium sibi traditarum a Christo determinat esse VERUM* (Summus Pontifex Clemens VI, epist. *Super quibusdam*, ad Consolatorem, Catholicon Armenorum, 29 sept. 1351: DENZINGER, n. 3.022). Las frases fe *infallible*, fe *divina*, fe *católica*, tratándose de doctrina *definida* por la Iglesia, han sido siempre miradas como idénticas o sinónimas en todos los documentos de la antigüedad *eclesiástica* y en todos los teólogos anteriores a Molina.

⁵⁰ Podrían aducirse, entre otras, las razones o confirmaciones siguientes:

1.^a En toda definición infalible, la Iglesia dice o puede decir con plena verdad: "*Visum est Spiritui Sancto*". Y el parecer del Espíritu Santo no es de fe *eclesiástica*, sino divina.

2.^a Todo lo que la Iglesia hace con autoridad *eclesiástica*, puede cambiarse o dispensarlo. Por eso la Iglesia puede cambiar o dispensar todas las leyes, no divinas, sino *eclesiásticas*, y aun aquellas que son parte divinas y parte *eclesiásticas*, puede cambiarlas o dispensarlas en la parte en que son *eclesiásticas*. Ahora bien: es evidente que la Iglesia no puede cambiar ni dispensar, en todo ni en parte, ninguna definición infalible, una vez dada. Luego la autoridad con que la Iglesia hace esa definición no es *eclesiástica*, ni parte *eclesiástica* y parte divina, sino puramente divina, y, por tanto, de fe divina.

3.^a Igual autoridad divina tiene la palabra de Dios que la palabra del hombre, si la garantiza formalmente Dios; y toda definición infalible está formalmente garantizada por la palabra de Dios.

4.^a Lo que conviene al instrumento, *en cuanto instrumento*, no se atribuye propiamente al instrumento, sino a la causa principal. Ahora bien: la infalibilidad la tiene la Iglesia, no por sí misma, sino en cuanto instrumento de Dios, y solamente en cuanto instrumento. Es verdad que (y en esto se equivocaron algunos) la acción del Papa, al definir, no es acción *instrumental* de Dios, como la acción de los escritores sagrados al escribir, y por eso las definiciones de la Iglesia no son *Escritura divina*; pero no es menos verdad que la autoridad infalible del Papa, al definir, es tan *autoridad instrumental* como la de los escritores sagrados y por eso es *autoridad divina*, y merece fe divina.

5.^a No habiendo *discurso* en ningún acto de fe, sea divina o humana, todo lo que entre en un acto de fe como *motivo formal*, tiene que entrar de una manera *inmediata*, pues *mediato* es lo mismo que *discurso*. Luego o la autoridad divina entra de alguna manera como *motivo formal* en la fe *eclesiástica*, o no. Si no entra en manera alguna, no hay fe infalible. Si entra, tiene que entrar *inmediatamente*, y, por tanto, es fe divina. Decir que ambas autoridades la *eclesiástica* y la divina, entran inmediatamente como dos *partes* de un mismo motivo, sería caer en la desacreditada *fe mediata* de Lugo.

6.^a En fin, o en el asentimiento llamado de fe *eclesiástica* entra como motivo formal el *raciocinio*, o no. Si entra, tal asentimiento no puede ser de fe, ni divina ni *eclesiástica*, pues fe y raciocinio son cosas contradictorias. Si no entra como motivo formal, cae por su base el fundamento en que los adversarios se apoyan para negar que tal fe sea divina.

tro, clarísima y plenamente concluyente. Puede formularse de las cinco proposiciones siguientes:

1.^a Dios ha revelado que la Iglesia es infalible en las definiciones de lo mediato o conexo.

2.^a Luego Dios ha revelado que las definiciones de lo mediato o conexo por la Iglesia son infaliblemente verdaderas.

3.^a Luego es de fe divina que las definiciones de lo mediato o conexo por la Iglesia son infaliblemente verdaderas.

4.^a Es así que las definiciones de lo mediato o conexo por la Iglesia son el objeto propio y específico de la fe eclesiástica.

5.^a Luego la fe eclesiástica es fe divina.

La primera proposición es admitida por todos o por casi todos los teólogos, tanto antiguos como modernos.

La segunda no es sino la misma primera en distinta forma o vuelta por pasiva. Es evidente que *lo mismo* da decir que "la Iglesia es infalible en las definiciones de lo mediato o conexo" que decir que "las definiciones de lo mediato o conexo por la Iglesia son infaliblemente verdaderas".

La tercera es la misma segunda, sin más que substituir la frase de "Dios ha revelado" por la frase de "es de fe divina".

La cuarta es la definición misma de la fe eclesiástica.

Luego es evidente la quinta proposición, esto es, que la fe eclesiástica es fe divina.

Estamos completamente seguros que todo lector que se fije sin prejuicios en esas cinco proposiciones verá con evidencia que son realmente idénticas y que las unas no son sino simple explicación de las otras. Decir, como dicen algunos, que es de fe divina la infalibilidad de la Iglesia es definir lo mediato o conexo, pero que no es de fe divina, sino eclesiástica, la infalibilidad o verdad de lo definido, no tiene sentido. Lo mismo da decir: "la Iglesia es infalible en lo que define", que decir: "lo definido por la Iglesia es verdad". Por tanto, lo mismo da decir: "es de fe divina que la Iglesia es infalible en lo que define", que decir: "es de fe divina que lo definido por la Iglesia es verdad", o "es de fe divina la verdad de lo definido por la Iglesia", o "es de fe divina lo definido por la Iglesia".

251. CONFIRMACIÓN LUMINOSA.—En fin, aun con peligro de hacer menos clara una cosa de suyo clarísima, añadiremos una confirmación. Supongamos que ahora viniese Dios o Jesucristo en persona y nos dijese: "Doy testimonio de que todo cuanto la Iglesia ha definido hasta ahora es verdad". Creemos que no habrá teólogo que se atreva a decir seriamente que, en tal hipótesis, esas definiciones de la Iglesia no fuesen de fe divina, sino de fe eclesiástica ⁵¹.

Pues bien, eso que Dios nos diría *ahora*, nos lo había dicho ya *antes*, y todo teólogo sabe que la diferencia de antes o después no cambia para nada la especie de la fe. En vez de decirnos Dios ahora que “todo lo que la Iglesia *ha definido* es verdad”, nos había dicho ya desde el principio que “todo lo que la Iglesia *define* es verdad”. Por tanto, son de fe *divina* tales definiciones, no precisamente porque la *Iglesia lo dice*, sino porque *lo había dicho Dios*.

En resumen, el *motivo f6rmal* de la fe que damos a las definiciones infalibles no es realmente la autoridad de la *Iglesia* ni aun *precisamente* la autoridad de *Dios asistente*, sino que es real y formalmente la autoridad de *Dios revelador*. Ese acto de fe, llamado modernamente de fe *eclesiástica*, no se formula diciendo: “Creo tal cosa *porque la Iglesia es infalible* al enseñármela”, ni siquiera se formula diciendo: “Creo tal cosa *porque Dios asiste a la Iglesia* al enseñármela”, sino que se formula y debe formularse con plena verdad de la manera siguiente: “Creo tal cosa *porque Dios ha revelado* que la Iglesia es infalible al enseñármela”. Lo cual es exactamente lo mismo que decir: “*Creo con fe divina* que es verdad lo definido por la Iglesia, *porque Dios ha revelado* que es verdad lo definido por la Iglesia”. Tal acto es, a todas luces, de fe *divina* y no solamente *eclesiástica*.

Si, pues, la fe divina se extiende a las conclusiones teológicas definidas por la Iglesia, la evolución del dogma se extiende también a ellas, y es inútil la moderna fe eclesiástica.

SECCION III

LA LLAMADA FE ECLESIASTICA Y LOS HECHOS DOGMÁTICOS

252. SI LOS HECHOS DOGMÁTICOS SON DE FE DIVINA.—Todos los teólogos convienen con Santo Tomás en que nada puede ser

⁵¹ Lesio y Bonfrerio, en sus célebres proposiciones sobre la naturaleza o efectos de la *revelación subsiguiente*, se equivocan, sin duda alguna, al afirmar que un libro humano, si fuese aprobado posteriormente por una *revelación divina* pública, quedaría convertido en libro *inspirado* o *Sagrada Escritura*. Pero no se habrían equivocado, sino que habrían dicho una gran verdad, si se hubiesen limitado a decir que tal libro o doctrina sería verdadera *palabra de Dios* y verdadera *verdad revelada*, y, por tanto, objeto de fe *divina* y no solamente de fe eclesiástica. Esto lo reconoce Franzelin mismo: “Ex huiusmodi attestazione veracitatis libri a Deo ipso per revelationem catholicam factam, consequeretur sane, ut quae in libro humanae originis continerentur essent *veritates divinae* ac proinde *verbum Dei* credendum. At non ideo esset liber *inspiratus* aut *Scriptura Sacra* proprii nominis” (*De divina traditione et Scriptura*, p. 374, Romae 1885). Muy bien dicho. Pero aplíquese eso mismo a toda definición infalible de la Iglesia, pues está aprobada expresamente por Dios con revelación *antecedente*, que vale igual que la *consecuente*. Véase lo que decimos más adelante en el n. 304 sobre si las definiciones de la Iglesia son o no “*Verbum Dei*”.

objeto de fe *divina*, si no ha sido real y verdaderamente *revelado por Dios*. “Non enim fides de qua loquimur assentit alicui, nisi quia est a *Deo revelatum*” ⁵². Ese es el cimiento que asienta Santo Tomás desde el primer artículo de su inmortal tratado de la fe divina.

Para que, pues, los hechos dogmáticos, o cualquiera otro de los objetos de la llamada fe eclesiástica, puedan ser de verdadera fe *divina* es indispensable que hayan sido verdaderamente *revelados por Dios*. Ahora bien, ¿han sido verdaderamente revelados por Dios los hechos dogmáticos? Y en caso de haberlo sido, ¿de qué manera lo han sido o de qué manera están verdaderamente contenidos en el depósito revelado?

He aquí el objeto de la presente sección. La importancia de la cuestión salta a la vista de todo teólogo.

253. TRES GÉNEROS DE HECHOS.—Ante todo, digamos cuatro palabras nada más sobre qué se entiende por *hechos dogmáticos*.

Hay tres géneros de hechos: a) hechos *expresamente revelados*; b) hechos meramente *particulares*; c) hechos *dogmáticos*. A las cuestiones que versan sobre esos diversos géneros de hechos suelen llamarlas, respectivamente, los teólogos: a) *quaestio facti revelati*; b) *quaestio facti particularis*; c) *quaestio facti dogmatici*.

Se entiende por hechos *expresamente revelados*, como el nombre mismo lo indica, aquellos hechos que fueron expresamente confiados por los Apóstoles a la Iglesia en el depósito de la Sagrada Escritura o Tradición divina. Tales son, por ejemplo, los hechos de que nuestro amadísimo Salvador nació en Belén o que su Santísima Madre permaneció siempre virgen.

Se entiende por hechos *particulares* todos aquellos que no solamente no constan expresamente en el depósito revelado, sino que tampoco tienen *relación necesaria* con él. Son hechos sin relación alguna con la *doctrina* de fe y costumbres o que, si tienen alguna relación, interesan solamente a personas *particulares* y no a toda la Iglesia, no siendo, por tanto, absolutamente necesarios para la conservación o explicación del depósito revelado. Tales son, por ejemplo, además de todos los hechos exclusivamente *profanos*, los hechos de si tal matrimonio fué válido o nulo, si tal persona comió o no el crimen de que se le acusa, o si tal propiedad pertenece a este o al otro individuo. “Ut cum agitur—dice Santo Tomás—de possessionibus, vel de criminibus, vel de huiusmodi” ⁵³.

⁵² D. THOMAS, 2-2, q. 1. a. 1.

⁵³ *Quodlibetum* 9. a. 16.

Entre esas dos clases extremas, de hechos expresamente revelados y hechos meramente particulares, está la otra clase de hechos que, desde los tiempos del jansenismo, han recibido el nombre de hechos *dogmáticos*. Son aquellos que no constan tampoco expresamente en el depósito revelado, y en esto convienen con los hechos particulares; pero que se diferencian de éstos en tener relación necesaria con la conservación, explicación o aplicación de la *doctrina revelada*, e interesan, por tanto, no solamente a una o varias personas particulares, sino a *toda* la Iglesia. Tales son, entre otros, los hechos referentes a la *ortodoxia* o *heterodoxia* de los textos o libros, como si el libro de Jansenio es o no herético o si contiene o no las cinco célebres proposiciones heréticas que la Iglesia declaró que contenía⁵⁴.

254. LO QUE ES CIERTO Y LO QUE ES DISPUTABLE.—De la primera clase de hechos, esto es, de los hechos *expresamente revelados*, todos los teólogos convienen, y es de suyo evidente, que no solamente son objeto de infalibilidad o de fe eclesiástica, sino también de fe divina y católica, al menos cuando la Iglesia los define, sea por magisterio solemne, sea por magisterio ordinario. "Fide *divina* et *catholica* ea *omnia* credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia, sive solemnii iudicio, sive ordinario et universali magisterio, tamquam divinitus *revelata* credenda proponuntur"⁵⁵. Si *todo* lo divinamente *revelado* puede ser objeto de fe divina, con doble razón lo *expresamente revelado*. Cuando se trata de revelación o de inspiración divinas, la misma fe merecen las doctrinas que los hechos. La palabra de Dios tiene autoridad divina e igual en *todo*.

Respecto a la segunda clase de hechos, llamados hechos *particulares*, todos los teólogos están también conformes en afirmar, con Santo Tomás, todo lo contrario, esto es, en que no solamente no pueden ser objeto de fe divina, pero ni aun siquiera de fe eclesiástica o de infalibilidad de la Iglesia. "In

⁵⁴ Ponemos como ejemplo de hechos dogmáticos la "ortodoxia o heterodoxia de los textos", v. gr., del libro de Jansenio, y no ponemos los hechos de si tal Concilio es infalible, si tal versión de la Biblia es auténtica, si tal Papa es verdadero Papa, etc., etc., para que no parezca que con tales ejemplos, que todos confiesan que son de fe *divina*, tratamos de prejuzgar la cuestión misma de que vamos a tratar. Pero, en realidad, tan hechos dogmáticos, y nada más que hechos dogmáticos, son los unos como los otros. Si los autores modernos, al tratar de hechos dogmáticos, ponen ordinariamente como ejemplo el hecho de Jansenio, y no el de si tal Concilio es infalible, etc., es porque eso equivaldría a poner de manifiesto la inconsecuencia o incoherencia en que luego caen admitiendo como de fe divina unos hechos y como de fe eclesiástica otros. Como vamos a ver, el carácter *dogmático* de todos esos hechos es exactamente el mismo. No hay sino una *especie átoma de hechos dogmáticos*, como no hay sino una especie átoma de *conclusiones teológicas*. Decir otra cosa no es, a juicio nuestro, sino puro empirismo.

⁵⁵ Conc. Vaticanum, ses. 3, c. 3.

aliis vero sentiis, quae ad *facta particularia* pertinent, ut cum agitur de possessionibus, vel de criminibus, vel de huiusmodi, *possibile est iudicium Ecclesiae errare*"⁵⁶.

En fin, respecto a la tercera clase de hechos, los llamados hechos *dogmáticos*, y que es la que ahora nos interesa, hay algo en que convienen todos los teólogos, desde el tiempo de las disputas jansenistas, y algo en que discrepan. Convienen en que tales hechos pueden ser *infalliblemente* definidos por la Iglesia y en que a tales definiciones infalibles se debe dar, por lo menos, un asentimiento de fe absolutamente cierto e incondicional, que llaman fe *eclesiástica*. Pero discrepan en si tal fe, llamada eclesiástica, es verdaderamente fe *divina* o es, por el contrario, una especie nueva de fe, *media* entre la fe divina y la fe humana.

Como, según dijimos, nada puede ser jamás de fe divina si no es divinamente revelado, toda la cuestión depende de saber si tales hechos dogmáticos están o no verdaderamente revelados por Dios. Si lo están, pueden llegar a ser de fe divina, y no solamente de fe eclesiástica. Vamos a tratar de hacer ver que los hechos dogmáticos están verdaderamente revelados y cómo lo están.

255. REVELACIÓN IMPLÍCITA DEL PARTICULAR EN EL UNIVERSAL. La primera y la más esencial de las divisiones de la divina revelación es en revelación *explícita* y revelación *implícita*. Es evidente que los hechos dogmáticos no han sido revelados de una manera explícita. Si están, pues, revelados solamente, pueden estarlo de una manera implícita.

Qué se entienda por revelación implícita o hasta dónde se extienda la implícitud de la divina revelación es una cuestión en la que, desde Molina acá, no están unánimes los teólogos. Sin embargo, hay una cosa en que todos o casi todos los teólogos convienen, y es que, revelada explícitamente una proposición *universal*, quedan implícita y verdaderamente reveladas, y son definibles de fe divina, todas las proposiciones particulares en ella ciertamente contenidas.

Así, revelado que *todas* las cosas fueron creadas por Dios, queda *implícitamente* revelado, y es definible la fe divina, que *tal* cosa, en particular, los ángeles, por ejemplo, han sido creados. Revelado que *todos* los hombres han sido redimidos por Jesucristo, queda implícitamente revelado, y es definible de fe divina, que *tal* hombre ha sido redimido. Revelado que *todos* los Concilios ecuménicos son reglas infalibles de fe, queda implícitamente revelado, y es definible de fe divina, que *tal* Concilio, el Tridentino por ejemplo, es regla infalible de fe. Revelado que *todos* los Papas aceptados por la Iglesia universal son sucesores de San Pedro,

⁵⁶ D. THOMAS, *Quodlib.* 9, n. 16.

queda implícitamente revelado que *tal* Papa, nuestro Santísimo Padre Pío XI, por ejemplo, es sucesor de San Pedro, o verdadero Papa. En esto convienen hoy todos o casi todos los teólogos. Pero por lo mismo que en eso convienen casi todos los teólogos, es necesario detenerse un poco en analizarlo, para poder pasar luego, de lo que todos admiten a lo que todos debieran admitir, si fuesen lógicos.

Se nos dice, y es verdad, que está implícitamente *revelado* que el Concilio Tridentino es infalible, que la Vulgata es auténtica en materia de fe y costumbres, que el actual Papa es verdadero Papa. Ahora bien: todos sabemos que el depósito de la revelación divina quedó cerrado con la muerte del último de los Apóstoles, sin que después quepa ya ninguna nueva revelación pública o católica. ¿Cómo, pues, pueden ser verdaderamente *revelados* por Dios hechos que, como la Vulgata, el Tridentino o el Pontífice actual, han tenido lugar muchos siglos después de los Apóstoles? ¿No es eso una verdadera *adición* al depósito revelado? ¿No es eso admitir que la Iglesia puede darnos *dogmas nuevos*?

Todo estudiante de teología sabe lo que se contesta, y se contesta bien, a tales preguntas. El depósito revelado quedó cerrado con los Apóstoles en cuanto a *nueva revelación* católica; pero no quedó cerrado, sino que continúa y continuará abierto, en cuanto a la *explicación* o *aplicación* infalibles de la antigua revelación. La Iglesia no puede darnos dogmas nuevos, en el sentido que sean *nuevos simpliciter*, o nuevos en cuanto a la *substancia*; pero puede darnos dogmas nuevos en el sentido que solamente sean *nuevos secundum quid* (*secundum quid*, id est, *secundum aliquid*), esto es, nuevos en cuanto a la *explicación*, siempre que esa explicación no se haga por nuevas revelaciones, como se hizo hasta la muerte del último de los Apóstoles, sino por mera infalibilidad o *asistencia* del Espíritu Santo⁵⁷. Pues bien: eso, y nada más que eso, es lo que la Iglesia hace cuando aplica la proposición ya revelada en *universal* a una proposición *particular*.

⁵⁷ "Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae iam constitutae per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere *aliam Ecclesiam*, ita non licet eis tradere *aliam fidem*, neque constituere *alia sacramenta*" (D. THOMAS, *Summ. Theol.*, 3, 64, 2, ad 1). "Est *opponere* (seu *addere*) duplex: vel aliquid quod est *contrarium* vel *diversum*, et hoc est *erroneum* vel *presumptuosum*; vel quod continetur *implicite*, *exponendo*, et hoc est *laudabile* (D. THOMAS, 1 *Sent.*, divisio textus prol.). "Unde nulla hominum auctoritate potest *credenda nova* introduci, sed tantum *explicari* quae per Verbum Dei *revelata* sunt *Apostolis et Prophetis*" (CAJETANUS, *In epist. ad Romanos*, c. 10). "Neque Summus Pontifex neque tota Ecclesia possunt *novum articulum* aut *novum dogma* concedere *quantum ad substantiam*. Ex quo sequitur quod cum quaerimus an Summus Pontifex possit errare in rebus fidei *definiendis*, intelligimus in rebus fidei *definitione sua explicandis*" (BÁÑEZ, *In 2-2*, q. 1, a. 10).

256. PROPOSICIONES CONDICIONADAS.—Para ver con claridad que tales proposiciones particulares no son sino mera *explicación* a *aplicación* de la proposición *universal* revelada, no hay sino fijarse en la naturaleza o sentido de esas universales. Son universales *condicionadas*. La proposición universal de que “*todo Concilio ecuménico es regla de fe*” tiene el sentido de que “*todo Concilio es regla de fe, si es ecuménico*”. Así, pues, es cierto que un Concilio *cualquiera*, por ejemplo, el Concilio Tridentino, no se celebró hasta muchos siglos después de los Apóstoles o después de cerrado el depósito revelado; pero no es menos cierto que antes de cerrarse el depósito revelado, y en tiempo de los Apóstoles, ya estaba verdaderamente *revelado* “que *cualquier* Concilio, por ejemplo, el Tridentino, es regla de fe, *si es ecuménico*”. Con sólo purificar o realizar infaliblemente esa condición, la proposición condicionada de que “*está revelado que el Concilio Tridentino es regla de fe si es ecuménico*”, queda convertida en esta proposición *absoluta*: “*Está revelado que el Concilio Tridentino es regla de fe*”.

Por tanto, sin revelación alguna *nueva*, y con sólo purificar o verificar una *condición*, puede pasar a ser de fe divina toda proposición particular contenida en una proposición universal o condicionada, al menos cuando haya infalibilidad para verificar o purificar la condición, como la hay en la Iglesia, según *todos* los teólogos.

Aun a riesgo de que se nos tilde de difusos o pesados, vamos a poner en forma de raciocinio las observaciones anteriores, pues una vez bien comprendido esto ha de ser fácil comprender la naturaleza de *todo* hecho verdaderamente dogmático. Sea el raciocinio siguiente:

Está revelado que “*todo Concilio ecuménico es infalible*”, o lo que es lo mismo, está revelado que “*todo Concilio es infalible si es ecuménico*”.

Es así que *tal Concilio* es ciertamente ecuménico:

Luego *tal Concilio* es infalible.

Fíjese el lector en la conclusión, que es precisamente el hecho de que tratamos, y verá claramente que no es sino un caso particular de la mayor universal revelada, sin más diferencia que haber desaparecido la *condición*. Fíjese asimismo en la menor, y verá también que en esa menor no se añade ni quita nada *doctrinal* de la mayor: no se hace sino verificar o purificar la *condición*.

Por tanto, la menor no entra en ese raciocinio como *motivo formal* o como causa de la conclusión, sino simplemente como *condición*. Ahora bien: es doctrina comunísima entre los teólogos que cuando en un raciocinio la menor no entra como motivo formal, sino como simple condición para explicar o aplicar la mayor revelada, la conclusión es tam-

bién revelada y definible de fe *divina*. Por eso admiten comúnmente los teólogos que puede la Iglesia definir como de fe divina, y no solamente como de fe eclesiástica, que tal Concilio, el Vaticano, por ejemplo, es infalible, o que tal Papa, el Papa actual, por ejemplo, es verdadero Papa⁵⁸.

257. EL CÉLEBRE LIBRO DE JANSenio.—Todo lo dicho hasta aquí, cuando se aplica a esos dos consabidos hechos de la ecumenicidad o infalibilidad de *tal* Concilio, o de la legitimidad de *tal* Papa, es generalmente admitido por los autores modernos. Al tratar de si tales hechos son de fe divina o solamente de fe eclesiástica, responden que son de fe *divina*, sin distinción alguna entre cuestión de derecho y cuestión de hecho.

A pesar de todo eso, cuando luego tratan de otros hechos dogmáticos, conocidos bajo el nombre general de "ortodoxia o heterodoxia de libros o textos", como, por ejemplo, si el libro de Jansenio llamado *Augustinus* contiene o no las cinco proposiciones heréticas que la Iglesia declaró que contenía, cambian de repente de opinión, distinguiendo entre cuestión de derecho y cuestión de hecho. La cuestión de *derecho* es "si tales proposiciones son o no heréticas", y eso puede definirlo la Iglesia como de fe *divina*. La cuestión de *hecho* es "si tales proposiciones se encuentran o no en el libro de Jansenio", y eso, dicen, no puede la Iglesia definirlo como de fe divina, sino solamente como de fe *eclesiástica*. La razón de ello es, dicen, porque la cuestión de derecho está *revelada*, y la cuestión de hecho no lo está, y sabido es que nada que no está verdaderamente revelado puede ser definido ni creído como de fe divina.

Por de pronto, podríamos preguntar a tales teólogos por qué, al tratar del caso de si tal Concilio es verdaderamente infalible, no han hecho esa misma distinción, y por qué no han contestado que la cuestión de derecho, esto es, que "*todo* Concilio ecuménico es infalible", era de fe divina, y que la cuestión de *hecho*, esto es, si "*tal* Concilio es ecuménico", era solamente de fe eclesiástica.

⁵⁸ "Quotiescumque propositio *universalis* est de fide, etiam *singulares*, quae continentur in illa, pertinent ad fidem; et propositio naturalis, quae necessaria est, *solum est conditio* ad assentiendum tali propositioni singulari per fidem... *Minor solum est conditio* requisita, non *ratio formalis* conclusionis" (DIDACUS Nuño, O. P., *Expositio in tertiam, D. Thomae partem*, q. 20, a. 3, p. 627, Vallisoleti 1609). "Dicimus enim *revelatum* esse a Deo *hunc* numero hominem, Sanctissimum scilicet Dominum nostrum Urbanum Octavum, esse Summum Pontificem, revelatione *universali*, qua revelavit Ecclesiam non erraturam in agnoscendo hoc individuum pro vero capite" (LUGO, *De Fide*, d. 1. n. 330). "Illa *veritas particularis* est sufficienter contenta in *universali* dogmate fidei" (SUÁREZ, *De Fide*, d. 5. s. 5, n. 10). "Et propositio naturalis, quae submittitur, est *pura explicatio* propositionis *universalis*, et *applicatio* eius ad determinatum et *particulare* subiectum" (SALMANTICENSIS, *De Fide*, d. 4, n. 36).

Nos dirán, seguramente, que no han hecho tal distinción, porque la cuestión de hecho no es sino un caso particular de una proposición universal revelada, y que, por tanto, es también revelada y de fe divina. Vamos también nosotros a hacer ver que la cuestión de *hecho* del libro de Jansenio, o de cualquier otro hecho dogmático de cualquier género, con tal que sea verdaderamente *dogmático*, no es sino un caso *particular* de una *universal* revelada, y que, por tanto, el hecho de Jansenio está tan verdaderamente revelado por Dios como el hecho de tal Concilio, y que lo está de la misma manera exactamente, esto es, como *particular* en el *universal*. Pero hagamos antes cuatro breves observaciones.

258. OBSERVACIÓN PRIMERA.—Cuando la Iglesia define que estas o las otras proposiciones heréticas están en tal libro, no entiende, ni es necesario que lo estén en cuanto a las *palabras* materiales, sino solamente en cuanto al *sentido*. La razón de esto es muy obvia. En la revelación, lo mismo que en la fe, lo esencial es el sentido. Las palabras, con tal que expresen el mismo sentido, son accidentales.

Por tanto, definir que tal libro contiene tales proposiciones, no significa más sino que contiene el mismo *sentido* que tales proposiciones. Y viceversa, contener el mismo sentido que tales proposiciones es contener tales proposiciones. En esto convienen todos los teólogos.

259. OBSERVACIÓN SEGUNDA.—No solamente es revelado o inspirado el depósito de la Sagrada Escritura y tradición divinas, *en general*, sino también son reveladas *cada una* de las partes, o verdades, o proposiciones de que consta dicho depósito.

Por tanto, no solamente es herético lo que se opone contradictoriamente al depósito *entero*, sino también lo que se opone contradictoriamente a *esta* o aquella parte, o verdad, o proposición del depósito.

260. OBSERVACIÓN TERCERA.—La Iglesia puede, por tanto, condenar como herético un libro de dos maneras: *primera*, condenándolo simplemente como *herético*, o como contradictoriamente opuesto al depósito revelado *en general*, esto es, sin especificar qué herejía *particular* contiene o a qué doctrina o proposición particular del depósito revelado se opone; *segunda*, condenándolo como herético *en particular*, esto es, señalando qué herejía particular contiene, o a qué porción o proposición particular del depósito revelado se opone.

261. OBSERVACIÓN CUARTA.—Son verdaderamente reveladas por Dios las dos proposiciones universales siguientes: *primera*, “*todo* libro que contenga sentido contradictoriamente opuesto al sentido del depósito revelado, contiene herejía”; *segunda*, “*todo* libro que contenga sentido contradictoria-

ménte opuesto al sentido de *tal* verdad o proposición del depósito revelado contiene *tal* herejía o *tal proposición* herética"; pues, como dijimos en la observación primera, contener *tal proposición* no significa otra cosa que contener el *sentido* de *tal* proposición.

Hechas estas cuatro observaciones, que creemos que admitirá todo teólogo, y aun tememos que algunos las califiquen de verdades de Perogrullo, vamos a poner dos ejemplos o raciocinios; uno en que la Iglesia condene un libro como contenedor de *herejía* en general, y otro en que lo condene como contenedor de *tal herejía* o de *tal* o *tales proposiciones* heréticas en particular. Estas son las dos maneras con que la Iglesia suele condenar los libros de los herejes. De la primera manera condenó muchísimos libros o escritos, antes y después de Jansenio, y de la segunda manera condenó el *Augustinus* de Jansenio. En una y otra veremos cómo la llamada *cuestión de hecho*, esto es, si *tal* libro contiene *herejía*, o si contiene *tal herejía* o *tales proposiciones* heréticas, no es, ni más ni menos, que una proposición o caso *particular* de una *universal revelada*.

262. EJEMPLO PRIMERO.—*Todo* libro que contenga sentido opuesto contradictoriamente al sentido del *depósito revelado*, contiene *herejía*. O lo que es lo mismo *todo* libro contiene herejía *si contiene* sentido contradictoriamente opuesto al sentido del depósito revelado.

Es así que *este* libro contiene sentido opuesto contradictoriamente al sentido del depósito revelado:

Luego *este* libro contiene *herejía*.

263. EJEMPLO SEGUNDO.—*Todo* libro que contenga sentido contradictoriamente opuesto al sentido de *tales proposiciones* particulares del depósito revelado contiene *tales proposiciones* heréticas. O lo que es lo mismo: *todo* libro contiene *tales proposiciones* heréticas, *si contiene* tal sentido contradictoriamente opuesto al sentido de *tales proposiciones* del depósito revelado.

Es así que este libro (el de Jansenio, por ejemplo) contiene sentido contradictoriamente opuesto al sentido de *tales proposiciones* del depósito revelado:

Luego *este* libro contiene *tales proposiciones* heréticas.

Fíjese el lector en esas conclusiones y verá que son precisamente la *cuestión de hecho* de que se trata. Compárelas luego con las mayores universales reveladas y verá claramente que no son, ni más ni menos, que un caso *particular* de esas *universales* (*todo* — *este*), sin más diferencia que haber desaparecido la *condición*. Fíjese, en fin, en las menores y verá que no añaden ni quitan nada *doctrinal* de las

mayores, y que se limitan exclusivamente a verificar o purificar una *condición* de esas mayores reveladas.

Siendo, pues, doctrina común de los teólogos que es de fe divina, y no solamente de fe eclesiástica, toda proposición contenida en el depósito revelado como particular en el universal; siendo, por añadidura, doctrina común que es de fe divina, y no solamente de fe eclesiástica, toda conclusión en que la menor no entra sino como *condición*, todo teólogo debe admitir que los hechos dogmáticos son de fe divina, y no solamente de fe eclesiástica.

Inconsecuencias de algunos teólogos.—Creemos que casi todos los manuales modernos caen en una inconsecuencia manifiesta sobre esta materia. Cuando tratan de probar la *infallibilidad* de la Iglesia en los hechos dogmáticos aducen como argumento la *práctica* constante de la Iglesia, y como ejemplos de esta práctica citan la condenación del libro de Arrio por el Concilio Niceno, la de los escritos de Nestorio por el Concilio Efesino, la declaración de la autenticidad de la Vulgata por el Tridentino, la ausencia de todo error en el canon de la misa, declarada por el mismo Concilio, y otras definiciones infalibles de *hechos* dogmáticos dadas por la Iglesia.

Oígame, por ejemplo, al siempre claro y conciso Van Noort: "Probatum secundo ex praxi Ecclesiae quae saepe modo definitivo reiecit scripta haeretica, ut v. gr. *Thalian* Arii in Concilio Nicaeno, scripta Nestorii in Concilio Ephesino: in Concilio Tridentino Vulgatam declaravit authenticam, et canonem Missae ab omni errore purum" ⁵⁹.

Lo mismo expresan *De Groot* ⁶⁰ y casi todos los manuales. Pues bien, consulte cualquiera las actas de esos Concilios citados y verá que tales hechos han sido definidos por la Iglesia, no solamente como *infallibles* o como de fe eclesiástica, sino también con la mismísima fórmula de *anathema sit*, que es la fórmula clásica de las definiciones de *herejía* y de *fe divina*. Baste citar la definición del Tridentino referente al canon de la misa: "Si quis dixerit canonem Missae errores continere, ideoque abrogandum esse: *anathema sit*" ⁶¹. Ahí tiene el lector un verdadero *hecho dogmático*, y, sin embargo, definido, no solamente como de fe eclesiástica, sino como de fe divina. Con la misma fórmula de *anathema sit* o de *anathematizamus* han sido condenados por la Iglesia el libro de Nestorio, los escritos de Arrio, los escritos llamados "los tres capítulos" y otros hechos dogmáticos. Esto constituye una nueva prueba de que los hechos dogmáticos pueden ser definidos como de fe *divina*, y, por

⁵⁹ VAN NOORT, *De Ecclesia Christi*, n. 89.

⁶⁰ *Summa Apologetica*, q. 9, a. 3.

⁶¹ Concilio Tridentino, ses. 22. can. 6: DENZINGER, n. 953.

tanto, que la llamada fe eclesiástica es fe verdaderamente divina.

También caen casi todos los manuales, especialmente los tomistas, en otra contradicción. Después de negar que las conclusiones teológicas y los hechos dogmáticos sean definibles de fe divina, afirman, como es natural, que son objeto de infalibilidad, y para probar esto último citan los textos de Santo Tomás referentes al revelado indirecto⁶², en que Santo Tomás afirma expresamente que la negación de lo revelado indirecto corrompe la fe. Pues bien, o bajo el nombre de "indirecto" comprende Santo Tomás las conclusiones y los hechos, o no. Si no los comprende, no vienen al caso tales textos, y, por añadidura, no hay en el Santo Doctor otros textos que esos aplicables al objeto secundario de la infalibilidad. Si los comprende, entonces son definibles de fe divina, pues Santo Tomás dice expresamente que lo revelado indirecto, una vez definido por la Iglesia, es de fe divina, y su negación es verdadera *herejía*.

264. LA RAÍZ DE LA CONFUSIÓN.—La raíz de la confusión en que muchos teólogos caen en esta materia está, a juicio nuestro, en hacer mal o en no entender bien la ya dicha división del hecho dogmático en cuestión de derecho y cuestión de hecho. Hacen o entienden dicha revisión de la manera siguiente:

Cuestión de derecho: "Si estas o las otras proposiciones son *heréticas*". *Cuestión de hecho*: "Si estas o las otras proposiciones están contenidas en tal libro". (Fíjese el lector en que en la *cuestión de hecho*, así formulada, no entra ya la palabra *herética*, ni la palabra *erróneas*, ni nada que indique relación al depósito *revelado*).

Una vez *así formulada* esa división, conceden que la cuestión de derecho es definible de *fe divina*; pero niegan que la cuestión de hecho pueda ser jamás de fe divina, aunque conceden que puede serlo, y es de fe *eclesiástica*.

A esto respondemos, y debiera responder todo teólogo, que la cuestión *así formulada* no es ni puede ser de fe divina; pero tampoco es ni puede ser de fe *eclesiástica*, pues no cae bajo la infalibilidad de la Iglesia. La razón es muy sencilla. Esa cuestión de hecho, así formulada, no es de hecho *dogmático*, sino de hecho meramente *particular*, y donde no hay hecho dogmático, sino particular, no cabe fe divina, pero tampoco cabe infalibilidad. No se han fijado en que en esa división, de origen jansenista, y que la siguen haciendo de la misma manera infinidad de teólogos, se ha colocado en uno de los miembros (en la cuestión de derecho) todo el carácter de *dogmático* que tenía el hecho, y al otro miem-

⁶² 2-2, q. 11, a. 2 y paralelos.

bro (la cuestión de hecho) se le ha dejado sin *pizca* de *dogmático*, y entonces nada extraño es que esa cuestión de hecho *así formulada* no sea de fe divina, pues *tampoco* es de fe alguna infalible, por no ser de *hecho dogmático*. Vámonos a ver si logramos explicar esa cuestión con algo de la claridad evidente que en sí tiene, y con que nosotros creemos verla.

Lo que hace que una cuestión caiga bajo la autoridad infalible de la Iglesia no es precisamente su carácter de *derecho* ni su carácter de *hecho*, sino exclusivamente su carácter de *dogmática*, o necesariamente conexas con el depósito revelado. Sin ese carácter de *dogmática*, *ninguna* cuestión cae bajo la infalibilidad de la Iglesia, trátese de cuestión de *derecho* o de cuestión de *hecho*. En cambio, con ese carácter de *dogmática*, *toda cuestión*, sea de *derecho* o de *hecho*, cae bajo la infalibilidad.

Así, la cuestión de “si tal proposición matemática es verdadera o falsa”, es cuestión de *derecho*; la cuestión de “si esa misma proposición se encuentra o no en tal libro de Euclides”, es cuestión de *hecho*; y ni una ni otra caen bajo la autoridad infalible de la Iglesia. Les falta carácter *dogmático*.

En cambio, la cuestión de si tal cuestión es *herética*, es cuestión de *derecho*; la cuestión de si esa misma cuestión *herética* se encuentra en tal libro, es cuestión de *hecho*; y una y otra caen bajo la infalibilidad de la Iglesia, pero caen exclusivamente por su carácter *dogmático*, esto es, por ese carácter de *heréticas* o de opuestas al depósito revelado que hay en ellas. Quitadles a cualquiera de esas dos cuestiones ese carácter, y la infalibilidad desaparece.

Por tanto, si se quiere dividir el hecho *dogmático* de Jansenio en dos cuestiones, y que *ambas* caigan bajo infalibilidad, es preciso dividirlo, no en cuestión de *derecho* y cuestión de *hecho*, sino en cuestión de *derecho dogmático* y de *hecho dogmático*, haciendo que en *ambas* entre el carácter de *heréticas*, o de opuestas al depósito revelado, en la forma siguiente: *Cuestión de derecho dogmático*: “Si tales proposiciones son *heréticas*”. *Cuestión de hecho dogmático*: “Si tales proposiciones *heréticas* se contienen en el libro de Jansenio”.

Si de cualquiera de esas dos cuestiones quitamos esa palabra de *heréticas* o de opuestas al depósito revelado, desaparece su carácter *dogmático*, y en ello desaparece también, no solamente la fe divina, sino también la infalibilidad o fe eclesial. En cambio, si dejamos en *ambas* ese carácter *dogmático*, no solamente es de fe divina la cuestión de *derecho*, sino también la cuestión de *hecho*, pues tal cuestión de *hecho dogmático* no es sino un caso *particular* de una

universal revelada, como lo verá con evidencia todo lector con sólo volver a leer el segundo ejemplo de raciocinio arriba puesto. La *conclusión*, que es precisamente la cuestión de hecho, pero de hecho dogmático, no es sino un caso particular (*todo — este*) de la *mayor*, que es una *universal revelada*.

265. EL HECHO DOGMÁTICO ES INDIVISIBLE.—En realidad, el hecho dogmático, en sus relaciones con la autoridad de la Iglesia o con nuestra fe, es indivisible o indescomponible. No podría dividirse sino de dos maneras: *a*) en cuestión de derecho *dogmático* y cuestión de hecho *no dogmático*; *b*) en cuestión de derecho *dogmático* y cuestión de hecho *dogmático*.

La primera división es inútil para el fin de que tratamos, pues sobre hecho *no dogmático* no cabe infalibilidad. La segunda es puramente *nominal*, y peca contra las reglas elementales de la lógica, que enseña que ninguno de los miembros de la división debe incluir a otro de los miembros, ni debe adecuar la cosa dividida. Es como si dividiéramos al hombre en *animal* y *animal racional*, esto es, en *animal* y *hombre*, donde no habría verdadera división, pues el segundo miembro incluye al primero y adecua la cosa dividida.

Así también la llamada cuestión de *hecho*, si es de hecho *dogmático*, incluye esencial e inseparablemente la cuestión de *derecho*, y por eso es tan de fe divina la una como la otra, pues ambas constituyen un solo y mismo juicio; como no es más que un solo y mismo acto de visión el acto por el que la vista ve el *color* y el acto por el que ve la existencia o localización de la *cosa colorada*, por ser el *color* la *ratio sub qua* de toda visión de la vista corporal. "Sicut materia et forma, dice Santo Tomás, sunt *unum in esse*, ita *ratio cognoscendi* et *res cognita* sunt *unum cognitum*, et propter hoc utriusque est *una cognitio* secundum *actum* et secundum *habitus*" 63.

Por eso, cualquiera que no pierda de vista que ese carácter de *dogmático* es el *ratio sub qua* de toda la autoridad de la Iglesia, verá que toda cuestión de derecho, si es verdaderamente de derecho *dogmático*, es, a la vez, una cuestión de *hecho*; y viceversa, cualquiera cuestión de hecho, si es verdaderamente de hecho *dogmático*, es, a la vez, una cuestión de *derecho*.

En efecto: decir que "tal proposición es (cuestión de derecho) herética", es exactamente lo mismo que decir que "tal proposición *contiene* (cuestión de hecho) un sentido opuesto contradictoriamente al sentido de tal porción o proposición del depósito revelado".

De la misma manera, decir que "tal libro *contiene* (cues-

ción de hecho) tal proposición herética”, es exactamente lo mismo que decir que “el sentido de tal libro *es* (cuestión de derecho) contradictoriamente opuesto a tal porción o proposición del depósito revelado”.

266. RAÍZ MÁS PROFUNDA DE ESTA CONFUSIÓN.—La raíz última de todo esto está en que los juicios de la Iglesia no son juicios de simple derecho, o de análisis *intrínseco* del sujeto o del predicado de una proposición, sino juicios de *hecho*, o de *confrontación* entre la proposición o libro, por una parte, y el depósito revelado, por otra. Para esa confrontación tiene la Iglesia autoridad divina. Si no la tuviera, no cabría fe divina en *ninguna* decisión de la Iglesia, ni en las que llamamos de derecho ni en las que llamamos de hecho. Si la tiene, la tiene igual para todas las confrontaciones, a no ser que alguno se figure que para confrontar con el depósito revelado una proposición corta o cinco proposiciones sueltas tiene autoridad divina; y que cuando esas proposiciones son más largas o están unidas o encuadradas en libro, no tiene sino autoridad eclesiástica.

Se viene olvidando que los ojos o anteojos de la Iglesia son el *depósito revelado*, y *solamente* el depósito revelado. Si mira sin esos anteojos, no ve nada, lo mismo se trate de cuestión de derecho que de hecho, de una proposición o de un libro entero. Si mira a través de esos anteojos, ve *todo* y *sólo* lo *dogmático*, sin diferencia entre hechos o derechos. Poned delante de la Iglesia esta proposición: “El triángulo equivale a dos ángulos rectos”, y, a pesar de la evidencia de tal proposición, la Iglesia, en cuanto Iglesia, no ve *nada*, porque no hay nada dogmático. Ponedle esta otra: “Cristo es (o no es) Dios”, y la Iglesia ve en seguida su carácter ortodoxo o heterodoxo. Sus anteojos *divinos* lo marcan.

Igualmente, ponedle delante un libro profano, y no ve nada. Ponedle un libro dogmático o mezcla de profano y de dogmático, y el antejo *divino* marca en seguida la ortodoxia o heterodoxia de cuantas proposiciones dogmáticas existen en el libro.

Donde la Iglesia ve esas proposiciones ortodoxas o heterodoxas es en el libro de Jansenio; pero el medio o anteojos por que las ve es el depósito *revelado*, la divina revelación. La gramática, la filología, la historia, toda la labor de la *razón* humana que la Iglesia emplea, no son los anteojos ni el acto de visión, pues *preceden* a la definición o visión de la Iglesia, y no se exigen siquiera a la Iglesia sino como *condiciones previas*. La *infallibilidad* misma no es *medio de visión*, sino simple *asistencia*: asistencia para verificar infaliblemente bien el acto de visión, para aplicar perfectamente y sin error al libro de Jansenio el antejo del depósito revelado.

Vuelva, si no, el lector a leer los dos ejemplos citados de ratiocinio y verá claramente que las *menores* de esos ratiocinios, en que consiste la labor de la Iglesia, no son más que una *confrontación* entre el libro de Jansenio y el depósito revelado. El libro de Jansenio es el sujeto u objeto de esas menores; el sentido del depósito revelado es el *predicado* o anteojos, el verbo o cópula no es sino el resultado del acto de confrontación: la *visión*.

267. REFLECTOR DE LUZ DIVINA.—Si no temiéramos, pues, que algunos, por no saber transportar bien al orden intelectual ciertas imágenes o metáforas sensibles, las mirase como antropomórficas, compararíamos el depósito revelado a un foco o reflector de luz divina que, proyectado con seguridad infalible por la Iglesia sobre el libro de Jansenio, revela o colora, a semejanza de ciertos reactivos químicos, todos y solos los trozos o proposiciones que en el libro estén escritos con *tinta ortodoxa* o con *tinta heterodoxa*. Cuanto haya en el libro escrito con otra tinta queda *en blanco* para la Iglesia, en cuanto Iglesia, por colorado y legible que aparezca para la *razón humana*. La infalibilidad (no nos cansaremos de repetirlo) no es para aumentar, disminuir ni modificar la luz de ese foco divino de la mayor *universal revelada*, sino para proyectarlo o *aplicarlo* sin error sobre la conclusión *particular*. Por eso, lo que ve la Iglesia, que es precisamente la conclusión particular o hecho dogmático, lo ve con *luz divina*, con la luz misma del depósito revelado o de la universal revelada. Por eso, en fin, esa conclusión o hecho dogmático no es nada *humano* ni *eclesiástico*, sino algo *divino*: por no ser sino *aplicación* infalible de la universal *revelada* a un caso o proposición particular.

268. OTRA DEMOSTRACIÓN.—Hay otro medio más sencillo aún de probar que el hecho dogmático, una vez definido infaliblemente por la Iglesia, no solamente es de fe eclesiástica, sino también de verdadera fe divina.

Tomemos la siguiente proposición universal: "*Está revelado que la Iglesia es infalible en la definición de todo hecho dogmático*". Esa proposición es comúnmente admitida por los teólogos, aun por aquellos que niegan o parecen negar la definibilidad de fe de las conclusiones teológicas⁶⁴.

⁶⁴ "Quidam respondet infallibilitatem Ecclesiae circa facta dogmatica esse quidem *de fide* quoad se. sed non esse *de fide* obligante: quia Ecclesia id non definiuit. Verum alii censent esse *de fide* etiam obligante, quia, licet Ecclesia expressis verbis eam non definiuerit, facto tamen seu usu constanti et *praxi* definiuit. anathematizando haereticos qui suis decretis circa facta dogmatica resisterent" (BILLUART, *De ueritatibus, fidei*, d. 3, a. 7, § 3, solvuntur obiectiones). "Quae quidem infallibilitas certissime colligitur ex principiis reuelatis, sed a *plerisque* habetur ut formaliter quoque *reuelata*, tametsi nondum fuerit tanquam fidei divinae dogma *authenticè* propositum" (cardin. BILLOT, *De Ecclesia Christi*,

Esa proposición universal, con sólo volverla por pasiva, es exactamente lo mismo que esta otra: "*Está revelado que todo hecho dogmático definido por la Iglesia es infaliblemente verdadero*"; o lo que es lo mismo: "*Está revelado que todo hecho dogmático es infaliblemente verdadero si la Iglesia lo define*".

Supuesto esto, que es evidente, es fácil hacer ver que la cuestión de *hecho dogmático*, y no solamente la cuestión de *derecho*, está verdaderamente revelada como particular en el universal, y que, por tanto, es de fe divina. Sea el raciocinio siguiente:

Está revelado que todo hecho dogmático es infaliblemente verdadero, si la Iglesia lo define.

Es así que la Iglesia ha definido *este* hecho dogmático, por ejemplo, la continencia de las cinco proposiciones heréticas en el libro de Jansenio:

Luego *está revelado que este* hecho dogmático es infaliblemente verdadero.

Suplicamos a todo lector que lea y relea sin prejuicios el anterior raciocinio. En él verá que la conclusión no es, ni más ni menos, que un caso particular (*todo — este*) de la mayor universal revelada. En él verá igualmente que la menor no hace sino purificar o certificar infaliblemente una *condición* de la *mayor*.

Luego si, según todos los teólogos, es verdaderamente revelado todo lo contenido en la revelación como particular en el universal; si, por añadidura, y según también todos los teólogos, es revelada toda conclusión cuando la menor no entra sino como *condición*, síguese que todo hecho dogmático definido por la Iglesia es de fe divina.

En fin, fijese el lector cómo en ese raciocinio el *motivo formal* de asentir a la conclusión es la mayor, pues la menor no entra sino como *condición*. Como toda la labor de la autoridad o infalibilidad de la Iglesia se reduce a esa menor, o sea a purificar la condición, se ve claramente cómo en el acto de fe que damos a esta conclusión, que es precisamente el hecho dogmático, la autoridad de la Iglesia no entra como motivo formal, sino como *condición*. El *motivo formal* es la continencia en mayor universal revelada, o sea la *divina revelación*⁶⁵.

th. 17. § 2). "Ex plurium sententia etiam haeresis, quamvis hactenus explicitè haereseos damnata non fuerit" (cardin. FRANZELIN, *De traditione*, th. 12).

⁶⁵ No estando revelado que "*toda* hostia contenga el cuerpo de Jesucristo", sino que "*toda* hostia *consagrada* lo contiene", el hecho de si tal hostia particular lo contiene o no, depende necesariamente de una *condición*: de *si* está o no *consagrada*. Ahora bien: por una parte, esa condición, por depender de una porción de elementos *fallibles*, no puede constarnos con plena certeza, a no ser que interviniere una definición infalible de la Iglesia. Por otra parte, la infalibilidad de la Iglesia no puede intervenir ni se extiende a ese hecho, por ser

269. Si, a pesar de todo eso, no llamamos *hereje* al que niegue un hecho dogmático, es porque aunque la mayor universal, y por tanto la conclusión particular, sean *verdaderamente reveladas*, sin embargo, no está *aún definido*, al menos claramente, que sean reveladas. Y para llamar a uno hereje no basta que la cosa que niega sea verdaderamente revelada, sino que hace falta que haya sido definida por la Iglesia como revelada. Ahora bien: la mayor de este raciocinio es admitida comúnmente por los teólogos como *revelada*; pero su revelación no ha sido aún, al menos claramente *definida* por la Iglesia.

270. UNA OBJECCIÓN.—Un sapientísimo teólogo que con notable profundidad trata todas las cuestiones, parece haberse dado cuenta de la fuerza ineludible de esta segunda razón que acabamos de aducir, y trata de responder indirectamente a ella en la forma siguiente:

“Obiicies: Nihil ex iis quae ab infallibili Ecclesiae magisterio definita sunt, citra *haeresim* respui potest, quia ex hoc ipso quod respueretur negaretur *quoque infallibilitas* Ecclesiae, quae est a Deo *revelata*: Sed quidquid non potest respui citra *haeresim*, fide *divina* credendum est: ergo.

“Nunc autem *vitium* est, *ut videtur*, in minori quam hoc modo distingues: fide divina credendum est id quod non potest respui citra *haeresim*, distingo: quae *directe* incurratur ex reiectione talis obiecti, *concedo*: citra *haeresim mere concomitantem*, *nego*. Porro etiamsi daretur incurrendam esse *haeresim* ex negatione facti dogmatici ab Ecclesiae definiti, hoc non esset propter reiectionem *ipsius* facti dogmatici *secundum se*, sed solum propter *concomitantem* negationem

un hecho particular que no interesa a la fe de *toda* la Iglesia, sino a la de unas cuantas personas particulares. Por eso, tal hecho no puede ser objeto de fe *divina*, sino de fe o prudencia *humana*, como dice Santo Tomás. Lo mismo hay que decir de todo otro hecho que reúna esas dos condiciones: el no poder ser conocido con plena certeza sin definición y el no poder ser definido por no interesar a toda la Iglesia. Tales hechos, aun siendo de carácter *religioso*, no salen de la categoría de hechos *particulares*, y no llegan al carácter de hechos *dogmáticos*.

En cambio, en los hechos de si tal *Concilio* es ecuménico o infalible; si tal *Papa* es verdadero Papa; si tal versión de la *Biblia* es auténtica; si tales proposiciones *ortodoxas* o *heterodoxas* están contenidas en tal símbolo o libro, etc., etc., *antes* de la definición o aceptación o aprobación de la Iglesia, es también posible equivocarse o errar, y por eso no cabe fe divina, a pesar de todas las revelaciones universales. Pero como tales hechos están relacionados con la doctrina o fe de *toda* la Iglesia, y no solamente con la de estas o las otras personas particulares, pueden ser infaliblemente definidos por la Iglesia, y *después* de tal definición son de fe divina. Esa fe divina les viene a tales hechos no precisamente de la definición o autoridad o infalibilidad de la Iglesia, sino de su propia *continencia* en la universal *revelada*, continencia que nos es infaliblemente conocida por la definición. La autoridad, pues, o definición de la Iglesia no es causa de su *continencia*, sino solamente de *nuestro conocimiento infalible* de esa continencia.

infallibilitatis Ecclesiae in huiusmodi definiendis, quae quidem infallibilitas posset ut dogma fidei definiri, quamvis hactenus expresse definita non est. Et ideo *caute* dictum est in thesi, res de quibus sermo est in praesenti, materiam haeresis esse non posse *per se et ratione sui*".

En primer lugar, ese *videtur* y ese *caute* indican ya bien a las claras que su autor mismo no tiene plena confianza en esa solución. Causan la impresión de que el autor, viendo que el argumento concluía, y no pudiendo, por otra parte, admitir la conclusión, no sabe si distinguir la mayor o la menor, y se decide, aunque con cautela, a distinguir la menor. "Vitium est, *ut videtur*, in minori".

En segundo lugar, nuestro objetante, después de tanta cautela, viene a conceder que los hechos dogmáticos son verdaderamente de fe divina, pues solamente niega el que lo sean *por razón de sí mismos*; pero no niega el que lo sean, aunque lo sean *por razón de otra verdad*. Lo que nos importa saber es si son o no de verdadera fe divina; el que lo sean por una *razón* o por otra, poco importa.

En tercer lugar, parece también haberse olvidado momentáneamente de que eso de ser de verdadera fe divina, y serlo, sin embargo, no por razón de *sí mismos*, sino por razón de *otra* verdad, es propio, no solamente de los hechos dogmáticos, sino de todo lo *indirectamente revelado*, aun de lo que consta expresamente en la Biblia. El hecho de que Samuel fué hijo de Helcana y todos los otros hechos secundarios de la Sagrada Escritura son de verdadera fe divina, y, sin embargo, no lo son por razón de *sí mismos*, sino por razón de *otra* verdad *revelada* que va envuelta en ellos, o en la que ellos van envueltos, y que queda afirmada o negada al afirmar o negar tales hechos. Esa *otra* verdad revelada es la siguiente: "La Sagrada Escritura es inspirada por Dios y, por tanto, no puede ser falsa". Y como esa verdad *revelada* quedaría negada negando el hecho de que Samuel fué hijo de Helcana, por eso, y solamente por eso, y no *por razón de sí mismos*, son de fe divina estos hechos. "*Indirecte vero ad fidem pertinent ea ex quibus consequitur aliquid contrarium fidei: sicut si quis disceret Samuelem non esse filium Helcanae; ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam*"⁶⁶.

En cuarto lugar, y esto es lo principal, no se ha fijado el sabio teólogo en que el hecho de que Samuel fué hijo de Helcana es de fe divina, no precisamente porque la Biblia es revelada o inspirada *en general*, sino porque lo es *en todo*,

⁶⁶ D. THOMAS, *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 32, a. 4. Véase también 2-2, q. 11, a. 2; 1 *Sent.*, d. 32, q. 1, a. 5. y 4 *Sent.*, d. 13, q. 11, a. 1.

y, por tanto, lo es también en ese hecho particular. Sin eso no sería de fe *ese* hecho.

Al afirmar, pues, o negar *ese* hecho, no solamente afirmamos o negamos la revelación de *otra* verdad, sino que negamos la revelación de *ese* hecho. Por eso, ese hecho es capaz de fe divina y de herejía, no sólo de una manera *concomitante*, sino de una manera inmediata o en sí mismo. Aunque no esté revelado el hecho *por razón de sí mismo*, está revelado *el hecho mismo*.

De la misma manera exactamente, no solamente está *revelada* la infalibilidad de la Iglesia en general, sino la infalibilidad de la Iglesia en *todo* hecho dogmático, y, por tanto, en *este* hecho dogmático. Al negar, pues, ese hecho dogmático después de definido, no se niega solamente la revelación de *otra* verdad, sino también de *esa* verdad. El *hecho mismo* está revelado, aunque no lo esté *por razón de sí mismo*.

Se equivocan, pues, los que creen que el motivo formal de asentir a las definiciones de un hecho dogmático es la *infalibilidad de la Iglesia*, y que por eso es fe *eclesiástica*. No es la *infalibilidad* de la Iglesia, sino la *divina revelación* de esa infalibilidad en *todo* hecho dogmático, y, por tanto, en *este* hecho dogmático. Por ser divina revelación es fe divina, y por ser de *este* hecho dogmático, es fe divina, no concomitante, sino propia, formal e inmediata.

En verdad, díganos cualquier teólogo: si ahora bajase del cielo Jesucristo en persona y nos dijese que tal hecho dogmático, por ejemplo, la continencia de las cinco proposiciones en el libro de Jansenio, era *verdadero*, ¿sería ese hecho de fe divina o no? Pues lo mismo que nos diría *ahora* nos lo había dicho hace veinte siglos. Al decirnos o revelarnos que la Iglesia era infalible en *todo* hecho dogmático, y, por tanto, en *ese* hecho dogmático de Jansenio, nos había dicho que *ese* hecho dogmático de Jansenio, una vez definido, era *verdadero*.

271. Con esto queda también solucionada otra objeción que indica el sabio teólogo, esto es: que para que una proposición particular esté revelada en la universal hace falta que la universal y la particular tengan el mismo *sujeto*, como lo tienen en las proposiciones "*todo Concilio es infalible*" y "*este Concilio es infalible*"; mientras que en los hechos dogmáticos la universal revelada es "*la Iglesia es infalible*", y la particular es "*este hecho dogmático es infalible*", donde los sujetos son distintos.

Por lo dicho sabe, el lector la solución a esa sutileza dialéctica. La proposición universal revelada no es solamente que "*la Iglesia es infalible*", sino que "*la Iglesia es infalible en todos los hechos dogmáticos*", o lo que es lo mismo, que

"*todos los hechos dogmáticos, una vez definidos, son infalibles*". Y esa proposición tiene *el mismo sujeto* que la siguiente: "*este hecho dogmático definido es infalible*". Por eso es de fe *divina*.

272. LA OPINIÓN TOMISTA.—Aquellos tomistas de hoy día que niegan la definibilidad de fe divina de la *conclusión* teológica, niegan también, y con más energía aún, la definibilidad de fe divina de los *hechos* dogmáticos. Creemos que en esto son consecuentes.

Pero como esos tomistas, al negar la definibilidad de fe de las conclusiones teológicas, suelen citarnos a Billuart y darle mucha importancia como representante de la tradición tomista, no estará de más que nosotros les citemos también, brevemente, lo que opina Billuart sobre la definibilidad de los hechos dogmáticos. He aquí sus palabras:

"*Urgebis: Fides est ex auditu, auditus autem per Verbum Dei: atqui factum Iansenii non continetur in verbo Dei: ergo.*

"*Item, Ecclesia non habet novas revelationes, nec articuli fidei successione temporum crescunt: atqui haec duo videntur admittenda, si factum Iansenii sit revelatum et fidei divinae: ergo.*

"Respondeo harum instantiarum solutiones fluere ex dictis.

"*Ad primum, distinguo minorem: Factum Iansenii non continetur in Verbo Dei explicite et immediate, concedo: implicite et mediate, nego. Continetur enim in hac universali propositione revelata: Omnis textus ab Ecclesia damnatus, est damnabilis.*

"*Ad secundum. Haec revelatio universalis mox dicta, non est nova, sed fuit ab initio; consequenter damnatio textus Iansenii non est novus articulus fidei, sed explicatio et applicatio revelationis universalis ad particulare et determinatum obiectum: sicut cum nascitur homo, est de fide quod peccaverit in Adam, non est tamen nova revelatio, neque novus articulus fidei, sed explicatio tantum et applicatio huius revelationis universalis, omnes peccaverunt in Adam, ad particulare obiectum*".

Y poco antes había dicho: "*Porro revelatum est universaliter omnem textum, omnem propositionem, omnem librum ab Ecclesia damnatum, esse vero damnabilem, id namque comprehenditur sub infallibilitate Ecclesiae revelata: ergo et hunc textum huius propositionis, puta Iansenii*" 67.

Ahora bien: ¿cómo Billuart, que tan claramente parece negar la definibilidad de fe divina de las *conclusiones* teológicas, ha podido llegar a admitir la definibilidad de fe divina de los *hechos* dogmáticos? Porque hay que fijarse, y en eso

⁶⁷ BILLUART, *De regulis fidei*, d. 3, a. 7, solvuntur obiectiones.

está lo gracioso, que para admitir la definibilidad de fe divina de los hechos dogmáticos, Billuart se apoya, y se apoya bien, en la razón de que “está verdaderamente revelada la infalibilidad de la Iglesia en *todo* hecho dogmático”, sin advertir que de la misma manera está revelada la infalibilidad de la Iglesia en *todo* lo verdaderamente *conexo* con el depósito revelado, y, por tanto, en *toda* verdadera *conclusión* teológica, como hoy lo reconocen casi todos los teólogos (212).

273. La explicación de esta inadvertencia de Billuart es bien sencilla. Sabido es que Billuart no hace con frecuencia sino compendiar, aunque con su claridad verdaderamente francesa, las doctrinas de Juan de Santo Tomás y de los Salmanticenses. Estos dos eminentes teólogos, por no haber discernido bien el embrollo suareciano sobre el *virtual* revelado o conclusión teológica, negaron, y negaron bien, la definibilidad de fe del *virtual puro* (virtuale *tantum* — *connexive tantum*), pues no es rigurosa conclusión teológica, sino conclusión puramente física; pero usaron tales frases, que parecen negar la definibilidad de fe de todo verdadero virtual, aun del virtual idéntico o *implicito*, y, por tanto, de toda verdadera y rigurosa conclusión teológica. Billuart, en esto como en casi todo, no hizo sino compendiar a esos dos teólogos.

En cambio, la cuestión de los hechos dogmáticos no la trataron Juan de Santo Tomás ni los Salmanticenses, pues esa cuestión no ocupó a los teólogos hasta que la motivaron las evasivas jansenistas. Esto hizo que en la cuestión de los hechos dogmáticos pudiera Billuart discurrir por su cuenta y viniera a parar, como debe venir a parar todo tomista, a la conclusión de que los hechos dogmáticos están implícitamente revelados como particular en el universal, y son, por tanto, definibles de fe divina. Por eso las dos veces que trata esta cuestión⁶⁸ coloca esa solución de que los hechos dogmáticos son de fe *divina* al lado de la entonces bastante corriente de que eran de fe eclesiástica, y se conplace en dar extensa solución a cuantas objeciones ponían los jansenistas contra ella.

274. Si Juan de Santo Tomás y los Salmanticenses hubieran vivido un poco más tarde y tratado esta cuestión, es seguro que hubiesen venido a parar a la misma conclusión. Al tratar de si es de fe *divina* el hecho de que “el papa actual es verdadero papa” o de que “el Concilio Tridentino es concilio legítimo”, únicos *hechos* de que solía entonces tratarse al hablar de la fe, ambos responden afirmativamente, fun-

⁶⁸ I. c., v. *De Incarnatione*, d. 4, digressio secunda historica de Euthichianismo, s. 5, solvuntur obiectiones.

dándose en que dichos hechos están verdaderamente contenidos en la divina revelación como particular en el universal ⁶⁹.

Pues de esa misma manera está contenido todo hecho dogmático, y por eso es definible de fe *divina* y no solamente de fe eclesiástica.

275. Si los antiguos tomistas, tales como Torquemada, Cayetano, Cano, etc., negaron que ciertos hechos dogmáticos, incluso el hecho de que "tal papa es verdadero papa", fuesen de fe divina, es porque *todavía* no era claro que estuviese *revelada* la infalibilidad de la Iglesia en tales hechos. Jamás cayeron esos grandes tomistas en la inconsecuencia flagrante de admitir la *revelación* de la infalibilidad de la Iglesia en una cosa y negar que tal cosa fuese de fe *divina* después de definida. Como hoy día tomistas y no tomistas admiten ya que la infalibilidad en los hechos dogmáticos está *revelada*, todos deben admitir que tales hechos, una vez definidos, son de fe *divina*.

276. LA ACTITUD DE LA IGLESIA.—Respecto a esta cuestión de *hechos*, como a tantas otras, ha habido progreso en la teología católica, y a ello ha contribuido principalmente, como casi siempre sucede, la práctica o actitud de la Iglesia Romana. La actitud enérgica de Clemente VIII a principios del siglo XVII contra los defensores de la célebre tesis de Alcalá ("Non est de fide hunc numero hominem, v. gr., Clementem VIII, esse verum Pontificem"), orientó el pensamiento de los teólogos sobre el estudio de ese hecho dogmático en particular, y desde entonces casi todos admiten que ese hecho es de fe divina ⁷⁰.

⁶⁹ "Quoniam propositio *particularis* contenta in *universali* toti Ecclesiae revelata, est immediate *de fide*, sicut ipsa *universalis*: sed *haec propositio*, "Innocentius XI est summus Ecclesiae Pontifex". continetur in *propositione universalis* toti Ecclesiae revelata: ergo huiusmodi propositio est immediate *de fide*... Quae continentia declaratur in hoc syllogismo: "Omnis homo rite electus ab Ecclesia in successorem Petri est Summus Ecclesiae Pontifex: Sed Innocentius XI est rite electus ab Ecclesia in successorem Petri: ergo Innocentius XI est Summus Ecclesiae Pontifex..." Propositio naturalis quae subsumitur (o sea *la menor* de tales raciocinios) est pura *explicatio* propositionis *universalis*, et *applicatio* eius ad determinatum subiectum. Unde si *semel* propositio *universalis*, est immediate *de fide*, propositio naturalis media, qua *applicatur* et *explicatur* minime impedit quod propositio *particularis*, quae habet rationem consequentis, sit etiam immediate *de fide*" (SALMANTICENSES, *De Fide*, d. 4, nn. 33 y 36).

⁷⁰ "Huic sententiae *nullum roboris* dedit Clemens VIII, carcerans nonnullos Doctores quod oppositum censuerint, cosque iubens Romam adire, rationem reddituros illius sententiae, quae illi Sedi visa est *digna supplicio*" (PETRUS HURTADO, *De Fide*, d. 3). Ante esta actitud de Roma, los teólogos, lo mismo los de la Compañía que los tomistas, se dieron tanta prisa a secundar la dirección pontificia, que ya Lugo dice que esa doctrina la enseñan "*nostrí* Doctores recentiores *communiter*" (*De Fide*, n. 326); y los Salmanticenses, después de citar en su favor casi todos los tomistas posteriores a Clemente VIII, la califican de *communem sententiam* (l. c., n. 30). Para defender, pues, que los hechos

La actitud posterior y no menos enérgica de los papas Inocencio X, Alejandro VII y Clemente XI contra la resistencia e interminables argucias jansenistas, orientó también la teología católica en el estudio del hecho dogmático en general, y desde entonces apenas hay ya teólogo que no admita que está *revelada* la infalibilidad de la Iglesia en todo hecho dogmático. Lo cual equivale, para todo tomista, a decir que está *revelado todo* hecho dogmático, y, por tanto, que está *revelado* que este hecho dogmático es infaliblemente *verdadero* después de definido. En otras palabras, que eso es de fe *divina*, pues tan de fe divina es *lo que Dios revela* como *lo que Dios revela que es verdadero*. Lo único que hay es que aunque eso sea de fe divina por estar contenido como particular en una universal revelada, *no es de fe divina que sea de fe divina*, por no estar aún *definida* esa revelación universal. Por eso no es *hereje el que lo niegue*.

Dispense el lector tanta insistencia o repetición, pues todo es necesario cuando se trata de desarraigar ideas tan vulgarizadas como esa moderna y heterogénea fe *eclesiástica*. En cambio, creemos que ese nombre de fe *eclesiástica* hubiese venido de perlas para designar la clase de fe o de *asenso religioso* humano, y no divino, que damos a las enseñanzas *no infalibles* de la Iglesia.

277. APLICACIONES.—Todo lo dicho en esta sección sobre los hechos dogmáticos se aplica igualmente a los hechos de si tal ley o disciplina o costumbre de la Iglesia universal o si tal regla o constituciones de una Orden religiosa son *morales* (pues no se trata de si son oportunas o prudentes) o a cualquier otro hecho que sea verdaderamente *dogmático*, esto es, que esté necesariamente *conexo* con el depósito revelado o que sea *necesario para* su conservación, explicación o aplicación y haya sido *infaliblemente* definido o aprobado por la Iglesia. La moralidad de tal hecho es de fe *divina* y no solamente de fe *eclesiástica*.

No hay la más mínima diferencia entre definir la *verdad* de tal conclusión o hecho y definir la *moralidad* de tal regla o constituciones, de tal ley o disciplina, de tal práctica o costumbre. De la misma manera que puede ser definido como de fe *divina* que "*tal concilio es infalible*" por no ser sino un caso o aplicación particular de esta universal re-

máticos, una vez definidos por la Iglesia, son de fe *divina*, el teólogo moderno no tiene que hacer más ni menos que aplicar a los hechos dogmáticos en general los mismos principios exactamente que casi todos los teólogos, desde los tiempos de Clemente VIII, aplican al hecho de "si es de fe divina que tal Papa, una vez aceptado por la Iglesia, es verdadero Papa", o al hecho de "si es de fe divina tal Concilio, una vez aceptado como ecuménico por la Iglesia, es regla

velada, “*todo concilio ecuménico es infalible*”, de esa misma manera puede ser definido como de fe divina, y no solamente como de fe eclesiástica, que “*tal ley o costumbre o regla, etc., es moral*”, por no ser sino un caso de aplicación particular de esta universal revelada: “*toda ley o costumbre o regla, etc., conforme con la moral del depósito revelado, es moral*”. La fe *divina* de tal proposición particular no viene de la autoridad o infalibilidad de la Iglesia, sino de su *continencia* en la universal revelada o depósito revelado. La autoridad o infalibilidad de la Iglesia no causa esa continencia, no causa más que *nuestro conocimiento* infalible de esa continencia. No entra como motivo formal, sino como condición o aplicación del motivo formal, que es la divina revelación. Es, pues, fe *divina*, no fe eclesiástica ni fe humana ⁷¹.

277. En fin, la canonización de los santos no es probabilísimamente sino una variante accidental de hecho *dogmático*, y, por tanto, de fe divina. Pero como su carácter dogmático, esto es, su relación necesaria con una universal revelada o depósito revelado, no es, a primera vista, tan claro, y, sobre todo, como esa cuestión ha sido expresamente tratada por Santo Tomás y por casi todos los tomistas (aunque ya hemos advertido que en estas cuestiones de *hechos* ha habido progreso en la teología), nos ocuparemos de ella en sección separada, pues creemos que lo merece.

Por ahora, bástenos el haber demostrado, según creemos, que todo hecho verdaderamente *dogmático* está implícitamente revelado por Dios como particular en lo universal, y que, por tanto, una vez infaliblemente definido, es de verdadera y propia fe *divina*, y no solamente de esa fe moderna llamada *eclesiástica*. Con ello queda demostrado

⁷¹ “Sicut autem eodem modo est de fide “*omnem hominem esse mortalem*” et “*hunc hominem esse mortalem*”, sic eodem modo est de fide “*omnem moralitatem legum Pontificis esse bonam*” et “*moralitatem huius legis esse bonam*” (IOANNES A STO. THOMA., *De Auctoritate Summi Pontificis*, d. 3, a. 3, n. 10). Los que se figuran que eso de hacer de fe *divina* la verdad de cada *nuevò* hecho dogmático definido, o la moralidad de cada ley *nueva* de la Iglesia, o de cada *nueva* Regla religiosa aprobada infaliblemente por el Papa, es multiplicar los *dogmas nuevos* de una manera estúpida e inaudita, no se han fijado en que tal *novedad* dogmática no es novedad de *doctrina*, sino simple novedad de *aplicación* de la misma, única e inmutable doctrina; y que tal *novedad* dogmática no solamente puede hacerla el Papa, sino que puede hacerla, y la hace cada día, cualquier *papá*. Con sólo engendrar un nuevo hijo, nos da cada padre un nuevo dogma: el dogma de que *ese* niño nuevo, en el cual no pensaron seguramente los Apóstoles, fué redimido por Jesucristo, etc., etc. Pero toda esa *novedad* se reduce a una simple aplicación particular de lo que ya nos habían dicho los Apóstoles en universal. Lo que hace el padre con la *generación*, es lo que hace el Papa con la *definición*. Omitimos otras muchas pruebas de esta misma verdad, de las cuales ya nos hemos ocupado (239, 248-252).

que la evolución del dogma se extiende no solamente a las conclusiones teológicas, sino también a los hechos dogmáticos.

SECCION IV

LA CANONIZACIÓN DE LOS SANTOS Y LA FE ECLESIASTICA

278. SENTIDO DE LA CUESTIÓN.—En nuestra sección anterior tratamos de hacer ver que todo hecho dogmático era definible de fe divina, y no solamente de la llamada fe eclesiástica. No siendo la canonización de los santos sino un caso particular de hecho dogmático, no exigía un estudio separado, pues bastaba aplicarle la doctrina expuesta en dicha sección. Vamos, sin embargo, a dedicarle un estudio aparte con el fin de ocuparnos de la mente de Santo Tomás, quien trató expresamente de esta cuestión de la canonización.

Ante todo, una cosa es la *potestad* de canonizar y otra muy distinta la *infallibilidad* en canonizar. Que la Iglesia tiene potestad de canonizar es una verdad de fe católica, y su negación sería herejía. “In hac quaestione supponendum est pro certo *de fide* esse quod Pontifex et Ecclesia habent *potestatem* canonizandi Sanctos. Est enim longe diversum Ecclesiam habere *potestatem* canonizandi Sanctos, et Ecclesiam *non posse errare* in ipsis canonizandis”⁷². “*Hæreticum* est negare *auctoritatem* in Ecclesia et Pontifice ad Sanctos canonizandos”⁷³.

En segundo lugar, una cosa es la canonización y otra la *beatificación*. La canonización es un juicio *definitivo* de la Iglesia sobre la santidad y gloria eterna del canonizado, y envuelve además un *precepto* de darle culto. En cambio, la beatificación es un juicio *no definitivo*, sino reformable, y no lleva precepto, sino *permiso*, de darle culto al beatificado. Como sin *juicio definitivo* no cabe infalibilidad, casi todos los teólogos convienen en que la Iglesia no es infalible en la beatificación, aunque sería temerario el afirmar que de hecho se ha equivocado en esta o en otra beatificación. “Quamvis ex hoc inferri possit, *temeritatis* aut *gravioris theologicae censurae nota* esse afficiendum, qui audeat asserere Romanum Pontificem in hac vel illa formali Beatificatione *errasse*..., concludi tamen certo *non potest* vel ipsum iudicium esse *infallibile* aut ad fidem pertinere; cum semper sit permittens, *nunquam praecipiens*, et ad finem utique conducat, sed *non sit extremum*”⁷⁴.

⁷² JUAN DE SANTO TOMÁS, *De Auctoritate Summi Pontificis*, d. 3, a. 2, n. 8.

⁷³ BÁÑEZ, 2-2, q. 1, a. 10, *dubium* 7.

⁷⁴ BENEDICTUS XIV, *De servorum Dei Beatificatione*, l. 1, c. 42, n. 10.

En tercer lugar, una cosa es la canonización y otra los milagros, revelaciones privadas, apariciones, hechos históricos o reliquias del santo canonizado. Cuando la Iglesia aprueba los milagros de un santo en el proceso de su canonización, o los inserta en las lecciones del breviario, o instituye fiesta especial para honrar la aparición de algún santo, como las fiestas de la aparición de Lourdes, de la aparición de San Miguel Arcángel, de la traslación de la Casa de Loreto, etc., etc., o aprueba las revelaciones privadas de algún santo, como las de Santa Brígida, o la autenticidad o culto de sus reliquias, es opinión bastante común que tales milagros, apariciones, revelaciones, hechos históricos o reliquias no quedan infaliblemente definidos, aunque siempre merezcan el asenso piadoso y el respeto debido a todas las enseñanzas de la Iglesia, aun a las no infalibles. “Cum Ecclesia inquirat aut pronuntiat de *revelationibus, apparitionibus, miraculis*, non intendit habere nisi probabilitatem aut certitudinem *humanam*, eamque practicam, quae scilicet satis sit ad fovendum cultum. Item cum de authenticitate *reliquiarum*”⁷⁵.

En cuarto lugar, una cosa es la canonización y otra la inserción en el martirologio. Como en el martirologio inscribe la Iglesia los nombres no solamente de los canonizados, sino también de los beatificados y aun de los simplemente venerables, es evidente que la sola inserción en el Martirologio no es argumento *infalible* de santidad.

La cuestión presente no versa, pues, sobre ninguna de esas cosas dichas, sino exclusivamente sobre la *canonización*, la cual suele definirse: “Sententia ultima et *definitiva*, qua Ecclesia aliquem vitam sanctam duxisse et inter caelites receptum esse declarat, atque omnibus fidelibus colendum et invocandum proponit”⁷⁶.

280. PLANTEO DE LA CUESTIÓN.—Como vimos en nuestra

⁷⁵ BAINVEL, *De magisterio vivo et traditione*, n. 107 (Paris 1905). Nos admira ver en un ilustre teólogo romano de hoy día la siguiente afirmación: “Negari, *salva fide*, non potest *factum*. v. gr., *Praesentationis B. Mariae* in templo. cum de hoc habeatur *festum* universam Ecclesiam respiciens”. A esa cuenta tendríamos que creer con fe divina el hecho de Lourdes, de la Casa de Loreto, etc., etc., que tienen también fiesta en la Iglesia universal. A juicio nuestro, tales hechos no solamente no son de fe divina, pero ni tampoco de fe eclesiástica o infalible, sino meramente de asenso religioso *práctico o prudente*, el cual no exige infalibilidad. Oigamos a Benedicto XIV: “Alia vero sic ad religionem pertinent, ut sine *culpabili arrogancia* reiici minime possint, ex. gr., *quod Beatissima Virgo fuerit in templo praesentata*. Atque his quidem Ecclesia non tribuit gradum *veritatis indubitatae*, quamvis aliter, saltem publice, docere non liceat: in his quippe requiritur solum *practicae veritatis ratio*, congruentia videlicet cum praescriptione *prudenter rationis*” (*De servorum Dei beatificatione*, l. 1, c. 43, n. 13).

⁷⁶ DE GROOT, *Summa Apologetica*, q. 9. a. 5.

sección anterior, los teólogos modernos, al tratar de los hechos dogmáticos, suelen distinguir dos cuestiones: la cuestión de *derecho*, y la cuestión de *hecho*. “A la primera—dicen—damos asentimiento de fe divina, pero a la segunda de fe eclesiástica” (257).

Como la canonización no es sino una variante de hecho dogmático, suelen hacer una cosa similar al tratar de la canonización. Aunque no hablan expresamente de cuestión de *derecho* ni de *hecho*, el que los lea atentamente notará que miran como distintas estas dos cuestiones: a) qué clase de fe damos a la cuestión de “si la Iglesia es infalible en la canonización de los santos”, la cual es una cuestión de derecho; b) qué clase de fe damos a la cuestión de “si tal santo canonizado es verdadero santo o está verdaderamente en el cielo”, la cual es una cuestión de hecho.

No solamente distinguen esas dos cuestiones, aunque sin hablar expresamente de derechos o de hechos, sino que les dan distinta contestación. La fe que damos a la primera cuestión de “si la Iglesia es infalible en la canonización”, es, dicen, fe *divina*. En cambio, la fe que damos a la segunda cuestión de si “tal santo canonizado es verdaderamente santo o está verdaderamente en el cielo”, es, según ellos, fe *eclesiástica*.

A pesar, pues, de que los teólogos modernos suelen distinguir entre hechos dogmáticos y canonización de los santos, la fuerza de la lógica los ha llevado, y los ha llevado muy bien, a aplicar a la canonización de los santos la misma o similar solución que a los hechos dogmáticos.

En nuestra sección anterior vimos que la cuestión de hecho, si se trata de hecho verdaderamente dogmático, incluye la cuestión de derecho, y por eso tan de fe divina es la una como la otra. En este capítulo esperamos hacer ver lo mismo respecto a la canonización, mostrando que la misma clase de fe merece la cuestión de “si tal santo canonizado está en el cielo”, que la cuestión de “si la Iglesia es infalible en la canonización”, y que, por tanto, es fe divina.

En efecto, todo el que lea con atención a Santo Tomás, y aun a todos los tomistas anteriores a las disputas jansenistas, notará en seguida que esos teólogos siempre miran como idéntica la fe que damos a esas dos cuestiones. Por eso siempre reducen la cuestión a averiguar si la Iglesia tiene o no infalibilidad o asistencia divina en la canonización y qué clase de fe damos a esa infalibilidad; pues, una vez averiguado qué fe damos a la infalibilidad de la Iglesia en una cuestión, ya está averiguado qué fe damos a esa cuestión cuando la Iglesia infaliblemente la define. Oigamos a Juan de Santo Tomás: “Dubium ergo *ad hoc reducitur* an ipsum *iudicium* quod Ecclesia profert in canonizando

Sanctum sit *infallibile*, et quo gradu certitudinis tenendum sit *non posse Pontificem in eo errare*" 77.

De esa cuestión, esto es, de la clase de fe con que creemos la autoridad e infalibilidad de la Iglesia en los hechos conexos con el depósito revelado, depende todo, según veremos. Pero como sobre esa cuestión ha habido evolución o progreso en la teología católica desde el tiempo de Santo Tomás, y aun desde el tiempo de Juan de Santo Tomás, expondremos brevemente: a) la mente de Santo Tomás; b) las opiniones de los teólogos posteriores hasta las disputas sobre la autoridad de la Iglesia en los hechos dogmáticos, o sea hasta el jansenismo; c) la opinión de los teólogos modernos.

281. LA MENTE DE SANTO TOMÁS.—Una cosa es la *doctrina*, otra cosa son los *hechos*.

Que la Iglesia es infalible en definir la *doctrina* de fe y costumbres es un dogma fundamental siempre creído en la Iglesia católica, sin que haya habido necesidad de que ningún concilio lo definiese. Estaba definido desde el principio en la enseñanza misma apostólica, pues es como base o condición indispensable de todo otro dogma. El Concilio Vaticano no definió la infalibilidad de la *Iglesia*, que da por supuesta, sino la infalibilidad del *Papa*, declarando que éste tiene la *misma* infalibilidad que Jesucristo dió a su Iglesia. "Definimus *Romanum Pontificem*... cum... DOCTRINAM de fide et moribus... definit... *ea infallibilitate* pollere, qua divinus Redemptor *Ecclesiam* suam... instructam esse voluit" 78.

Pero aunque todos creían la infalibilidad de la Iglesia en cuestión de *doctrina*, Santo Tomás fué el primero, que sepamos, en ocuparse expresamente de la infalibilidad de la Iglesia en cuestión de *hechos*, dedicando un artículo íntegro a la infalibilidad de la Iglesia en el *hecho* de la canonización de los santos. Como de costumbre, al tratar de un punto particular como ese de la canonización se elevó a la esfera general de los principios, y distinguiendo por primera vez en la historia de la teología entre *doctrina* de fe y costumbres, *hechos particulares* y *hechos conexos con la doctrina*, asentó las futuras bases de todo un tratado nuevo: el tratado de los *hechos dogmáticos*, del cual la canonización de los santos no es sino un caso particular. Examinemos, pues, cuidadosamente el proceso que emplea el Santo Doctor, pues ése es el medio más seguro para penetrar bien su mente.

La cuestión de la canonización la trata Santo Tomás en el *Quodlibeto* 9, a. 16, con el título de "Utrum sancti

77 L. c., n. 9.

78 DENZINGER, D. 1.839.

qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum in inferno". Damos en nota el artículo entero, a fin de que el lector pueda juzgar por sí mismo del análisis que del artículo vamos a hacer ⁷⁹.

Después de un breve prenotando sobre que todo hombre es falible si se le considera en sí mismo y que solamente puede ser infalible por asistencia divina, comienza el Santo

⁷⁹ Art. 16. "*Utrum omnes sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum in inferno.*

(Obiectio 1.^a) "Deinde quaeritur, quantum ad gloriam pertinet, utrum omnes Sancti canonizati sint in gloria, vel aliqui eorum in inferno; et videtur quod aliqui posunt esse in inferno de his qui sunt in Ecclesia Canonizati. Nullus enim potest esse certus de statu alicuius, sicut ipsemet de se: quia "quae sunt hominis, nemo novit", "nisi spiritus hominis, qui est in ipso", ut dicitur 1 Cor. 2, 2. Sed homo non potest esse certus de scipso, utrum sit in statu salutis: dicitur enim Eccles. 9, 1. "Nemo scit, utrum sit dignus odio vel amore". Ergo multo minus Papa scit: ergo *potest in canonizatione errare*".

(Obiectio 2.^a) "Praeterea, quicumque in iudicando inmittitur medio fallibili, potest errare. Sed Ecclesia in canonizando Sanctos inmittitur testimonio humano, cum inquirat per testes de vita et miraculis. Ergo, cum testimonium sit fallibile, videtur quod *Ecclesia in canonizando Sanctos potest errare.*

"*Sed contra:* In Ecclesia non potest esse error damnabilis. Sed hic esset error damnabilis, si veneretur tanquam Sanctus qui fuit peccator, quia aliqui scientes peccata eius credere hoc esse falsum; et si ita contigerit, possent ad errorem perducí. Ergo *Ecclesia in talibus errare non potest.*

"*Practerea.* Augustinus dicit in Epistola ad Hieronymum, quod si in Scriptura Canonica aliquod mendacium admittatur, mutabit fides nostra, quae ex Scriptura Canonica dependet. Sed sicut tenemus credere illud quod est in sacra Scriptura, ita illud quod est communiter per Ecclesiam determinatum: unde haereticus iudicatur qui sentit contra determinationem Conciliorum. Ergo *commune Ecclesiae iudicium erroneum esse non potest; et sic idem quod prius.*

"(Prenotando) *Respondeo dicendum* quod aliquid potest iudicari possibile secundum se consideratum, quod relatum ad aliquid extrinsecum impossibile invenitur. Dico ergo, quod iudicium eorum qui praesunt Ecclesiae potest errare in quibuslibet, si personae eorum tantum respiciantur. Si vero consideretur divina providentia, quae Ecclesiam suam Spiritu Sancto, dirigit, ut non erret, sicut ipse promissit Ioann. 14 quod Spiritus adveniens docere omnem veritatem, de necessariis scilicet ad salutem:

"(Premisa mayor) certum est quod iudicium Ecclesiae universalis *errare* in his quae ad *fidem* pertinent, *impossibile* est. Unde magis standum est sententiae Papae, ad quem pertinet determinare de fide, quam in iudicio profert quam quorumlibet sapientum hominum in Scripturis opinioni: cum Caiphas, quamvis nequam, tamen quia Pontifex, legatur etiam inscius prophetasse, Ioann. 11. In aliis vero sententiis quae ad *particularia facta* pertinent, ut cum agitur de possessionibus vel de criminibus, vel de huiusmodi, *possibile est iudicium Ecclesiae errare* propter falsos testes. *Canonizatio* Sanctorum *medium est inter haec duo:*

"(Premisa menor) quia TAMEN honor quem Sanctis exhibemus *quaedam pro-fessio fidei est* qua sanctorum gloriam *credimus.*

"(Conclusión) *pie credendum est quod nec etiam in his iudicium Ecclesiae errare possit.*

"*Ad primum* ergo dicendum quod Pontifex cuius est canonizare sanctos, potest certificari de statu alicuius per inquisitionem vitae et attestationem miraculorum: et *praecipue per instinctum Spiritus Sancti*, qui "omnia scrutatur etiam profunda Dei" (1 Cor. 2, 10).

"*Ad secundum* dicendum quod divina Providentia praeservat Ecclesiam ne in talibus per fallibile testimonium hominum fallatur" (D. THOMAS, *Quodlibetum* 9, a. 16, ed. Fretté o Vivès de Paris, vol. 15, p. 566).

Doctor su raciocinio poniendo como *premisa mayor* las tres proposiciones siguientes:

a) "Certum est quod iudicium Ecclesiae universalis in his quae ad *fidem* (*doctrina* de fe o costumbres) pertinent, *impossibile est errare*".

b) "In aliis vero sententiis, quae ad *particularia facta* pertinent... *possibile est errare*".

c) "*Canonizatio* Sanctorum *medium est inter haec duo*".

Hasta aquí la *premisa mayor* del raciocinio. Con ella sola no podríamos sacar conclusión alguna acerca de la infalibilidad o no infalibilidad de la Iglesia en la canonización. Si de la canonización no supiéramos más sino que es un *término medio* entre la *doctrina*, que es objeto de infalibilidad, y los *hechos particulares*, que no son objeto de infalibilidad, nos quedaríamos sin saber si sobre la canonización cabía infalibilidad o no.

Por eso añade el Santo Doctor una *premisa menor*, que es la raíz y centro de todo el artículo, y que dice así: "Quia *tamen* (fijese el lector en ese *tamen*, que quiere decir: a pesar del "medium est inter haec duo") honor quem Sanctis exhibemus *quaedam professio fidei est qua Sanctorum gloriam credimus*". Esto es: aunque la canonización sea un término medio entre la doctrina de fe y los hechos particulares, sin embargo (*tamen*), es una *aplicación particular* de la *doctrina de fe* (*quaedam professio fidei est*); es una cosa *relacionada con el dogma* de fe de la gloria de los santos (*qua sanctorum gloriam credimus*). Aunque no sea, pues, pura *doctrina*, sino *hecho*, es un hecho *doctrinal* o, como diríamos hoy, un hecho *dogmático*.

De esta manera, aunque la canonización aparecía en la premisa mayor como un medio entre la doctrina de fe y los hechos particulares, o como una isla incomunicada con esos dos extremos, el Santo Doctor ha logrado con la premisa menor descubrir un *punte*, a saber, el carácter *doctrinal* del hecho de la canonización. Este puente o carácter doctrinal une la canonización no con los hechos particulares, y por tanto con las cosas en que no cabe infalibilidad, sino con la doctrina de fe, y, por consiguiente, con las cosas que caen por su naturaleza bajo la infalibilidad de la Iglesia.

Es natural, pues, que, una vez establecido ese puente, saque el Santo Doctor con la mayor naturalidad la *conclusión* siguiente: "*Pie credendum est quod nec etiam in his iudicium Ecclesiae errare possit*".

Una vez visto sumariamente el proceso que emplea el Santo Doctor en su raciocinio, veamos brevemente el sentido exacto de esas dos frases célebres: a) "*canonizatio medium est inter haec duo*", que se encuentra en la premisa

mayor; b) "*pie credendum est*", (que se encuentra en la conclusión. Sobre esas dos frases han hecho infinidad de cábalas los defensores de la moderna fe eclesiástica.

282. SENTIDO DEL "CANONIZATIO MEDIUM EST INTER HAEC DUO". Ante todo fijese el lector en el artículo íntegro del Santo Doctor y verá confirmado lo que antes dijimos, esto es, que para Santo Tomás son idénticas las dos cuestiones siguientes: a) qué certeza tenemos de que tal santo canonizado esté en el cielo; b) qué certeza tenemos de que la Iglesia es infalible en la canonización. Por eso coloca en el título del artículo la primera cuestión y luego en las objeciones, en los argumentos *sed contra*, en el cuerpo del artículo y en la respuesta a las objeciones contesta siempre con la segunda cuestión. La clase, pues, de fe que damos a la primera depende de la clase de fe que demos a la segunda. Las dos cuestiones son una misma para Santo Tomás.

En segundo lugar, fijese el lector que la frase "*medium est inter haec duo*" no recae sobre la frase "*pie credendum est*", sino que recae sobre la palabra "*canonizatio*". No dice, pues, Santo Tomás que el "*pie credendum est*" ocupa un lugar medio, sino lo que dice es que ese lugar medio lo ocupa la canonización. *Canonizatio medium est inter haec duo*.

En tercer lugar, fijese el lector que la menor o clave del raciocinio no es la proposición de que "*canonizatio medium est inter haec duo*", sino la proposición de que la canonización o culto de los santos "*quaedam professio fidei est*". La conclusión, pues, de "*pie credendum est*" no la deduce Santo Tomás del "*canonizatio medium locum tenet*", sino del "*canonizatio professio quaedam fidei est*". Tan lejos está Santo Tomás de decir que el "*pie credendum est*" se deduce del "*medium est inter haec duo*", que dice expresamente que se deduce *a pesar de ello*: "*Quia tamen*", etc.

Insistimos tanto en una cosa tan clara, porque ciertos defensores de la moderna fe eclesiástica entienden este artículo de Santo Tomás como si el Santo Doctor hubiese raciocinado así: "*Canonizatio medium est inter haec duo: ergo pie credendum est*". De donde sacan que esa fe *piadosa* de que habla Santo Tomás es una fe *media* entre la fe divina y la fe humana, o sea la moderna fe *eclesiástica*. Y no se fijan en que Santo Tomás ha raciocinado de una manera completamente opuesta, a saber: "*Canonizatio medium est inter haec duo: atqui tamen professio quaedam fidei est: ergo pie credendum est*", etc. Esto es: no hay que creérla *pie* porque ocupa un lugar *medio*, sino *a pesar de eso*; pues aunque sea *media* entre la *doctrina* de fe y los *hechos particulares*, sin embargo (*tamen*) pertenece en cierto modo

(*quaedam* professio fidei est) al primer miembro de la doctrina de fe por estar necesariamente relacionada con el dogma de la gloria de los santos.

El Santo Doctor raciocina, pues, de la manera siguiente: Sabemos de cierto que la Iglesia es infalible en un género de cosas, esto es, en la *doctrina* de fe y costumbres; sabemos también de cierto que la Iglesia no es infalible en otro género de cosas, esto es, en los *hechos particulares*. Si la canonización perteneciese directamente a cualquiera de esos dos géneros de cosas, teníamos la cuestión resuelta en el sentido de infalibilidad si pertenecía al primer género, o en el sentido de no infalibilidad si pertenecía al segundo. Pero nos encontramos con que la canonización ni pertenece directamente al primero ni al segundo de esos dos géneros de cosas, sino que es algo medio entre los dos: “*Canonizatio medium est inter haec duo*”. Por tanto, con solos esos dos principios o géneros de cosas no podríamos sacar nada de cierto sobre la infalibilidad o no infalibilidad de la Iglesia en la canonización.

A pesar de eso (*tamen*)—prosigue el Santo Doctor—hay un tercer principio o camino para averiguarlo: ese camino es la vía indirecta de *relación* o consecuencia. Aunque la canonización no sea directamente la *doctrina* misma de fe, pues es un *hecho*, está, sin embargo, *necesariamente relacionada* con la *doctrina* de fe. ¿Por qué? Porque en la canonización se prescribe a *toda* la Iglesia el *culto* del santo canonizado, y ese culto u honor es como una *profesión de fe* del dogma de la gloria de los santos. Luego si la Iglesia es infalible en la *doctrina* de fe, sería impío el creer que sea falible en la *profesión* de esa misma fe, esto es, en la canonización.

En resumen: en la frase de “*canonizatio medium est inter haec duo*”, el *duo* no son *dos fes*, una divina y otra humana, y el *medium* una *tercera fe*, *media* entre la divina y la humana. Jamás pasó por la mente del Santo Doctor tal ocurrencia, inventada cuatro siglos después. Sino que el *duo* son dos géneros de objetos, a saber, la *doctrina* de fe y los *hechos particulares*; y el *medium* es un tercer género de objetos, esto es, los *hechos doctrinales* relacionados, como el hecho de la canonización, con la doctrina de fe, o sea con el primer género. El fin y el mérito de Santo Tomás no fué inventar una *tercera fe* o una fe *media*, sino examinar ese *objeto medio* y encontrarle una relación o puente con el cual, saliendo del medio o de su aislamiento, quedase unido al primer extremo. La síntesis, pues, de todo el artículo del Santo Doctor, puesta en forma de un sencillo entimema, es la siguiente: La canonización está *necesariamente conexa* con la *doctrina* de fe: luego hay que creer

piadosamente (pie credendum est) que la Iglesia es infalible en ella.

283. SENTIDO DEL "PIE CREDENDUM EST".—¿Qué valor o qué sentido tiene para Santo Tomás esa frase de "pie credendum est"?

Es evidente que no tiene el sentido de que haya que creerlo con *fe divina*, pues se trata de una simple *consecuencia* deducida exclusivamente mediante raciocinio o *conexión* con la doctrina de fe, y sabido es que para Santo Tomás y su escuela ninguna consecuencia o conexión es de fe divina mientras no sea definida por la Iglesia.

Mucho menos aún tiene el sentido de que haya que creerlo con *fe eclesiástica*. La razón es bien clara. La fe eclesiástica, tal como la entienden sus defensorés, *supone* la *infalibilidad* de la Iglesia, pues se funda en esa infalibilidad. Ahora bien: esa infalibilidad de la Iglesia es precisamente la que trata el Santo Doctor de probar, y de esa infalibilidad es de la que dice que hay que creerla piadosamente. Decir, por tanto, que hay que *creer piadosamente* la infalibilidad de la Iglesia y entender por ese "creer piadosamente" el creerla con *fe eclesiástica*, equivaldría a decir que hay que creer la infalibilidad de la Iglesia por... la infalibilidad de la Iglesia. Tales simplezas teológicas no las comete jamás Santo Tomás.

Así, pues, ese "pie credendum est", deducido como mera *consecuencia* de un raciocinio, no tiene para Santo Tomás otro sentido ni otro valor que el valor *científico-teológico*: el valor de una *conclusión teológica*: el mismo valor que tiene todo lo *indirectamente* revelado o necesariamente *conexo* con lo revelado; el mismo valor que tiene todo aquello "ex quibus sequitur aliquid contrarium vel inconueniens fidei", lo cual, mientras no intervenga definición de la Iglesia, no pertenece a la *fe divina* sino "indirecte" o "reductive", y pertenece directa y formalmente a la *teología* para el que conozca con evidencia la conexión, o a la *fe humana* para el que, sin conocer esa conexión, asienta a ella por la autoridad de los teólogos que la conocen.

Por lo mismo que esa consecuencia, por no estar aún definida por la Iglesia, no era aún de fe divina, Santo Tomás no dijo ni pudo decir aún "fide divina credendum est" o "haereticum est". Pero como tal consecuencia era *bastante cierta*, y además versaba no sobre una materia puramente *especulativa*, cual la conclusión, por ejemplo, de que la gracia divina es una *cualidad*, sino sobre una materia de piedad, cual es el *culto* de los santos, por eso no se contentó el Santo Doctor con la frase de "certum est", sino que empleó la frase de "*pie credendum est*", calificando así de *impío* lo contrario.

Todo lo dicho lo ha expresado bien Juan de Santo Tomás en las siguientes palabras: “Ubi illa *causalis* D. Thomae (scilicet, “*quia tamen honor quem sanctis exhibemus quaedam professio fidei est, qua sanctorum gloriam credimus, pie credendum est*”, etc.), sic explicanda est, quod *quia* canonizatio est iudicium de *honore* et *eneratione* exhibenda Sanctis qua in ipso exercitio specialem alicuius sancti gloriam *profitemur, ideo quasi reductive pertinet ad fidem*, et consequenter *pie creditur* quod non potest in talibus Pontifex errare... Dicimus ergo quod est... *impium*, quia est contra *enerationem* et *cultum* ipsis sanctis debitum... *Expresse* autem non dicimus esse *haereticum* qui id negaret... *quia non est in particulari definitum certe et expresse* quod talis canonizatio sit definitio fidei, sed solum *tamquam inconueniens sequitur* ex his quae sunt de fide, quod in tali canonizatione possit dari error... Et ideo non est *directe* de fide, sed *reductive*”⁸⁰.

En resumen, pues, el “*pie credendum est*” que Santo Tomás aplica a la infalibilidad de la Iglesia en la canonización significa *certeza humana* o *fe humana*, pues es formalmente *humana*, aunque materialmente divina, toda *certeza* o toda *fe* que se funde solamente en raciocinio teológico. Tal es, por ejemplo, la *certeza* que hoy día tienen los teólogos, o la *fe* que tienen los fieles, de la conclusión teológica de que “el alma de Cristo gozó de la visión beatífica desde el primer instante de la concepción”, o de cualquiera otra conclusión teológica que no haya sido aún definida por la Iglesia. Tales conclusiones son *ciertas*, pero no son *infaliblemente ciertas* o *ciertas de fe divina*. El negarlas es *temerario* o *impio*, pero no es *herético*.

284. LOS TEÓLOGOS POSTERIORES HASTA EL SIGLO XVII.—Desde que Santo Tomás trató de la canonización de los santos, casi todos los teólogos posteriores se ocuparon de ella. La inmensa mayoría se mantuvo en la misma posición que había defendido Santo Tomás, esto es, que la infalibilidad de la Iglesia en la canonización y, por tanto, la santidad y gloria del santo canonizado eran teológicamente ciertas, pero no infaliblemente ciertas o ciertas de fe divina.

No faltaron, sin embargo, algunos teólogos que negaron esa infalibilidad, como tampoco faltaron algunos otros que, por el extremo opuesto, afirmaron que esa infalibilidad era ya de fe divina y su negación era herejía.

Así resultaron tres opiniones, que expone concisamente Juan de Santo Tomás en las siguientes palabras: “*Prima sententia* docet Pontificem *posse errare* in canonizatione sanctorum. *Alter* *sententia*, per aliud extremum, existimat

⁸⁰ IOANNES A SANCTO THOMA, l. c., nr. 11-16.

esse de fide Papam errare non posse in canonizatione sanctorum, atque ita canonizatione facta esse de fide quod talis sanctus sit in gloria. Tertio sententia media est esse quidem certum Papam non posse errare in canonizatione sanctorum, et esse dignum censura qui oppositum diceret, non tamen esset haereticus, sed temerarius, impius et scandalosus, imo et proximus errori aut sapiens haeresim. Haec sententia communior est inter recentiores... et sumitur ex D. Thoma" (Quodlib. 9, a. 16) ⁸¹. De la misma manera, aunque mucho más latamente, describe estas tres opiniones Benedicto XIV ⁸².

La primera opinión, que niega la infalibilidad de la Iglesia en la canonización, la siguen pocos y no muy ilustres teólogos, aunque suele citarse entre ellos al eminente cardenal Cayetano. La tercera, que no sólo afirma que es cierta la infalibilidad de la Iglesia en la canonización, sino también que es ya de fe divina, la afirman también relativamente pocos, aunque entre ellos figuran nombres tan ilustres como el franciscano Alfonso de Castro y los jesuitas Valencia y Tirso González. En fin, la segunda, que es la de Santo Tomás, y que afirma que la infalibilidad de la Iglesia en la canonización es cierta, pero no es aún infaliblemente cierta o de fe divina, la siguen la inmensa mayoría de teólogos, no sólo tomistas, sino de todas las escuelas. Los nombres y citas de todos esos teólogos los trae Benedicto XIV en los capítulos 43 y 45 de su citada obra ⁸³.

La opinión tomista, que ya hemos visto expresada por Juan de Santo Tomás, la expresa también Suárez por las siguientes palabras: "Item non licet fidelibus dubitare de gloria sancti canonizati: id enim sub praecisa obligatione

⁸¹ JUAN DE SANTO TOMÁS, l. c., nn. 9-11.

⁸² L. c., c. 43.

⁸³ Benedicto XIV termina toda la cuestión diciendo que la Iglesia nada ha definido *todavía* en esta materia, inclinándose con bastante claridad a que es de fe divina el hecho de la canonización. "Nulla de his lata *hactenus* fuit definitiva sententia. multique doctores catholici ac pii *haereticum formalem* nequam futurum esse eum qui diceret *de fide non esse* aut Papam in canonizatione in infallibilem, aut canonizationem ab eo esse sanctum... Videtur igitur nobis *utraque opinio* in sua *probabilitate* esse relinquendam, *usquequo* Sedis Apostolicae iudicium prodeat... Verum etiam *libenter* admittimus ea *non parum* *prodesse*; sententiae dicenti *esse de fide quod canonizatus sit sanctus et sit in aeterna gloria*" (BENEDICTO XIV, l. c., c. 45, nn. 26-27). Quien quiera que lea con atención a Báñez, a Juan de Santo Tomás, a Benedicto XIV y a casi todos los grandes teólogos de este período, notará en seguida que dicen que la canonización no es *todavía* de fe divina; que no es hereje *formal* o *evidentemente* hereje el que lo niegue, etc., etc. Esas frases no suelen usarse cuando se trata de cosas que *no pueden* ser de fe divina, sino cuando se trata de cosas que *pueden* serlo, pero que todavía no lo son. Si por fe *eclesiástica* entendiesen los modernos la fe que damos a ciertas verdades que *pueden* ser definidas como de fe divina, pero que *todavía* no lo han sido, ningún inconveniente tendríamos en admitir tal fe *eclesiástica*.

praecipiant Pontifices in ipsa canonizatione: ergo oportet ut illi praecepto *non possit subesse error*, alias defecisset Deus in re maxime necessaria Ecclesiae, quod est contra providentiam et promissiones eius. Et ideo quamvis *haec illatio non sit de fide*, censeo esse *satis certam*, et contrariam esse *impiam ac temerariam*"⁸⁴.

Aunque en este período, pues, que corre desde Santo Tomás hasta la segunda mitad del siglo xvii la cuestión haya permanecido casi en el mismo estado, son dignas de notarse dos cosas:

1.º Que *todos* esos teólogos, de cualquiera de las tres opiniones dichas, continúan mirando con Santo Tomás como idénticas estas dos cuestiones: a) con qué certeza creemos *la infalibilidad de la Iglesia en la canonización*; b) con qué certeza creemos *la santidad o gloria del santo canonizado*.

2.º Que *todos* los que continúan negando con Santo Tomás que sea de fe divina la segunda cuestión, es porque continúan negando con Santo Tomás que sea de fe divina la primera, esto es, que sea de fe divina la infalibilidad de la Iglesia en la canonización.

285. DEL SIGLO xvii A NUESTROS DÍAS.—Como dijimos al reseñar la historia de la fe eclesiástica, las disputas sobre la cuestión de hecho de las cinco proposiciones del libro de Jansenio, que tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo xvii y aun continuaron mucho tiempo después, fueron fecundas para el estudio de la cuestión de "la infalibilidad de la Iglesia en los *hechos dogmáticos*", y originaron a la vez la introducción en la teología católica de la llamada fe eclesiástica. Como la canonización de los santos no es ni más ni menos que un hecho *dogmático* o un hecho *conexo con el dogma*, todo progreso en la doctrina sobre los hechos dogmáticos debía reflejarse, tarde o temprano, si los teólogos eran lógicos, en la doctrina sobre la canonización.

Ante las repetidas bulas de los papas definiendo infaliblemente no solamente la cuestión de derecho de las proposiciones del libro de Jansenio, sino también la cuestión de hecho, y exigiendo de todos los fieles no solamente una obediencia externa o un silencio religioso, sino también una obediencia interna e incondicional, todos los teólogos católicos, unos más tarde que otros, convinieron en la siguiente proposición: "Es absolutamente cierto que la Iglesia es infalible en la definición de los *hechos dogmáticos*", esto es, en la definición de todo hecho *necesariamente conexo* con la conservación o explicación del depósito revelado. Como la canonización de los santos no es sino un caso particular de hecho dogmático, ya no hubo teólogo alguno posterior

⁸⁴ SUÁREZ, *De Fide*, d. 5, s. 8, n. 8.

a esa fecha que negase la infalibilidad de la Iglesia en la canonización.

Resuelta así la cuestión de la infalibilidad de la Iglesia en los hechos dogmáticos, surgió una segunda cuestión, esto es, "qué clase de fe merecen tales *hechos dogmáticos* una vez infaliblemente definidos".

Respecto a esta cuestión se dividieron los teólogos. Unos dijeron que esa fe era *fe divina*, fundada en *divina revelación*; otros que era *fe eclesiástica*, fundada en la *infalibilidad de la Iglesia*. Los que aplicaron la llamada fe eclesiástica a los hechos dogmáticos, la aplicaron también, y muy lógicamente, a la canonización de los santos.

En fin, de esta cuestión surgió por necesidad, aunque algo más tarde, una tercera, esto es: "con qué clase de fe creemos la *infalibilidad de la Iglesia* en los hechos dogmáticos". Si creemos los hechos dogmáticos a causa de la infalibilidad de la Iglesia, ¿con qué fe creemos esa *infalibilidad*?

La respuesta a esta tercera cuestión tenía por necesidad que ser unánime. Los que defendían que los hechos dogmáticos eran de fe divina, y por tanto que eran verdaderamente *revelados*, con mucha más razón tenían que defender que la infalibilidad de la Iglesia en esos hechos era también de fe divina, pues siempre se ha mirado como de fe divina la infalibilidad de la Iglesia en todo lo *revelado*. A su vez, los que defendían que los hechos dogmáticos eran de fe eclesiástica tenían que venir a parar, tarde o temprano, a la misma conclusión. Decir que creemos los hechos dogmáticos con fe eclesiástica, significa que los creemos por la *infalibilidad* de la Iglesia. Si esa infalibilidad de la Iglesia la creyéramos también con fe eclesiástica, tendríamos el absurdo o círculo vicioso de creer la infalibilidad de la Iglesia por la infalibilidad de la Iglesia. Por tanto, esa infalibilidad de la Iglesia no puede ser creída con fe eclesiástica, sino con fe divina. Lo cual es lo mismo que decir que esa infalibilidad de la Iglesia es una verdad verdaderamente revelada.

Con esto podrá el lector notar ya el inmenso progreso hecho en la teología católica desde el siglo xvii acá sobre la cuestión de "si la Iglesia es infalible en los *hechos conexos* con el depósito revelado". A esa cuestión, Santo Tomás y la inmensa mayoría de teólogos católicos anteriores al jansenismo contestaban que "*pie credendum est*", esto es, que era *teológicamente cierta* esa infalibilidad, pero que no era todavía de *fe divina*. Después de las definiciones y actitud de la Iglesia contra el jansenismo, y mucho más aún después del Concilio Vaticano, todos o casi todos los teólogos contestan que la infalibilidad de la Iglesia en los hechos

conexos con el dogma es una verdad de *fe divina*, ya definida por la práctica o magisterio ordinario de la Iglesia, o al menos una verdad *revelada y definible* de fe divina.

Aunque esto sea claro y aunque se nos tache de repetir las mismas cosas, citemos brevemente algunos textos:

“Infertur hinc primo: Pontificem, etiam extra Concilium *errare non posse in canonizatione Sanctorum*; quod communis cum Bonaventura, Valentia, Belarmino, Amico doctent esse *de fide*; alii vero cum Suario, Azorio, Granados, esse *fidei proximum*”⁸⁵. “Quae quidem infallibilitas... a *plerisque* habetur ut formaliter quoque *revelata*...; quae quidem infallibilitas posset ut *dogma fidei definiri*”⁸⁶. “Ex plurium sententia *est haeresis*, quamvis hactenus *explicite haereos damnata non fuerit*”⁸⁷. “Haec fides (esto es, la fe eclesiástica que damos a los hechos dogmáticos), dicitur mediante revelata, quia illius assensus innititur *infallibili Ecclesiae auctoritati quam fide divina et catholica credimus*”⁸⁸. “Si quis neget *Ecclesiam in hisce definiendis infallibilem esse*, est ipso facto formaliter *haereticus*”⁸⁹. “Forsitan poterit haec controversia dirimi advertendo aliud esse *quod Summus Pontifex sit infallibilis in decernenda canonizatione alicuius Sancti*, aliud vero quod de fide sit hunc Sanctum, quem Pontifex canonizat, esse in caelo beatum. Et primum quidem de *fide divino-catholica est*”⁹⁰.

286. RESPUESTA A LA CUESTIÓN.—Supuesto esto, es facilísimo hacer ver que el hecho de que “tal santo canonizado está en el cielo” es una verdad implícitamente revelada y, por tanto, definible de *fe divina* y no solamente de *fe eclesiástica*.

Para ello basta aplicar a ese hecho los mismos principios que en la sección anterior hemos aplicado a los hechos dogmáticos en general, y que todos los teólogos de hoy día aplican en particular a los hechos de si tal concilio es regla de fe o si tal papa es verdadero papa..

Esos principios, como recordará el lector, son dos, a saber: a) revelada una proposición universal, quedan reveladas todas las proposiciones particulares en ella contenidas; b) la menor del raciocinio, en tales casos, no entra como motivo formal, sino como *explicación o aplicación* de la mayor universal a la conclusión particular. Estos dos princi-

⁸⁵ DOMINICUS VIVA, S. L., *Damnatæ Theses, quaestio prodroma*, n. 11, p. 6 (Paravii 1724).

⁸⁶ Card. BILOT, *De Ecclesia Christi*, th. 17.

⁸⁷ Card. FRANZELIN, *De Traditione*, th. 12.

⁸⁸ HURTER, *Compendium Theologiae dogm.*, t. 1, n. 663, nota. ed. 3 (Ocupipou- te 1880).

⁸⁹ LEPICIER, *De stabilitate et progressu dogmatis* (Romae 1910), p. 47.

⁹⁰ LEPICIER, l. c., p. 88.

pios son generalmente admitidos por todos los teólogos.

Por esa vía de continencia del particular en el universal podríamos aducir numerosas pruebas para demostrar que es de fe divina el hecho de que tal santo canonizado está en el cielo. Nos limitaremos a dos pruebas: una tomada de la universal revelada de que la Iglesia es infalible en la canonización de *todo* santo, y otra, tomada de la universal, también revelada, de la gloria de *todos* los santos en el cielo.

287. PRIMERA PRUEBA.—Según todos o casi todos los teólogos de hoy día, está verdaderamente revelado que “la Iglesia es infalible en la canonización de *los santos*” o, lo que es lo mismo, en la canonización de *todo* santo.

Esta proposición, con sólo volverla por pasiva, es exactamente la misma que la siguiente: “Está revelado que *todo* santo canonizado por la Iglesia es infaliblemente santo y está infaliblemente en el cielo”, pues eso es lo que entendemos por canonización.

Puesta en forma condicional, con el fin que se vea mejor la contextura del raciocinio y la función de la menor en tal raciocinio, resulta exactamente la siguiente proposición: “Está revelado que *todo* santo, *si la Iglesia lo canoniza*, es infaliblemente santo o está infaliblemente en el cielo”.

Sea, pues, el siguiente raciocinio:

Está revelado que *todo* santo, *si la Iglesia lo canoniza*, es infaliblemente santo o está infaliblemente en el cielo.

Es así que *este* santo (San Isidoro, por ejemplo) ha sido canonizado por la Iglesia.

Luego está revelado que *este* santo es infaliblemente santo o está infaliblemente en el cielo.

Invitamos a todo lector a que examine sin prejuicios las tres proposiciones de ese raciocinio. La mayor es una universal revelada y definible de fe divina, si es que no está ya definida, según casi todos los teólogos modernos. La menor se reduce a verificar una *condición* de la mayor revelada. La conclusión es exactamente la misma mayor revelada, sin más diferencia (todo—este) que la de universal y particular. Luego si revelada una proposición universal quedan reveladas todas las particulares en ella contenidas, es evidente como la luz del día que la conclusión de que “tal santo canonizado está en el cielo” está también revelada y es creíble de fe divina.

Si Santo Tomás y la inmensa mayoría de los teólogos anteriores al jansenismo no admitían aún como de fe divina esa conclusión particular, es porque no admitían aún como de fe divina, sino como de *fe piadosa*, la mayor universal. Pero hoy día tal mayor universal es ya admitida como de fe divina por casi todos los teólogos.

288. PRUEBA SEGUNDA.—En vez de tomar como mayor universal del raciocinio la infalibilidad de la Iglesia en la canonización de *todo* santo, tomemos como mayor universal la gloria debida en el cielo a *todo* santo, que es también una verdad de fe divina. Sea, pues, el siguiente raciocinio:

Es de fe divina que las almas de *todos* los verdaderos santos están gozando de Dios en el cielo. Puesta en forma condicional para mayor claridad, resulta la siguiente: Es de fe divina que *toda* alma está gozando de Dios en el cielo *si* fué verdaderamente santa.

Es así que *esta* alma (la de San Isidoro o de cualquier otro santo canonizado) es verdaderamente santa.

Luego es de fe divina que esta alma está gozando de Dios en el cielo.

Rogamos de nuevo al lector que examine las tres proposiciones de ese raciocinio. La mayor es una universal revelada y definida como de fe divina por Benedicto XII⁹¹. La menor es la fórmula misma que usa la Iglesia en la canonización de los santos, y no tiene más objeto que realizar una condición de la mayor de fe. La conclusión es exactamente lo mismo que la mayor de fe, sin más diferencia que la de universal y particular (*todo* — este).

Luego, o hay que negar los *principios* comúnmente admitidos por todos los teólogos o hay que admitir que el *hecho* de que "tal santo canonizado está en el cielo" es de fe divina o definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica.

289. LOS SALMANTICENSES Y JUAN DE SANTO TOMÁS.—Como confirmación de lo dicho vamos a aducir el testimonio de dos teólogos, los dos precisamente que menos podrían esperarse en esta cuestión. Son los Salmanticenses y Juan de Santo Tomás.

Estos teólogos, como casi todos los salmanticenses a las deci-

⁹¹ "Hac in perpetuum valitura constitutione Auctoritate Apostolica definimus: quod secundum communem Dei ordinationem animae Sanctorum omnium... sunt et erunt in caelo... et vident divinam Essentiam visione intuitiva... quodque sic videntes eadem divina Essentia perfuuntur" (Benedictus XII, constitutio dogmatica *Benedictus Deus*, 29 jan. 1336; Denzinger, n. 530). La fórmula usual de la canonización la trae Benedicto XIV en el siguiente párrafo: "Interca vero de formula sententiae, quae in actu canonizationis profertur, agendum, quae quidem concepta est, ut sequitur:

"Ad honorem Sanctae et individuae Trinitatis, ad exaltationem fidei catholicae, et christianae religionis augmentum, auctoritate Domini Nostri Iesu Christi, Beatorum Apostolorum Petri ac Pauli, ac Nostra, matura deliberatione praehabita, et divina ope saepius implorata, ac de venerabilium Fratrum Nostrorum Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalium, Patriarcharum, Archiepiscoporum, et Episcoporum in Urbe existentium consilio. Beatos N. et N. sanctos esse decernimus ac definimus, et Sanctorum Catalogo adscribimus: statuentes ab Ecclesia Universalis illorum memoriam quolibet anno die (tali) pia devotione recolli debere. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen" (l. c., c. 36, nn. 20-21).

siones de la Iglesia sobre los hechos dogmáticos, defendieron con Santo Tomás que el hecho dogmático de la canonización no era de fe divina, sino de certeza teológica o fe humana; pero dieron ya a entender bien claramente que ese *hecho* de la canonización no era de fe divina, *porque* no era *aún* de fe divina la *infallibilidad* de la Iglesia.

Al defender los Salmanticenses que es de fe divina el hecho de que "este papa es verdadero papa", se ponen a sí mismos la siguiente objeción: "Sicut Ecclesia universalis acceptat Innocentium XI in Summum Pontificem, ita acceptat, v. gr., S. Isidorum in numerum Sanctorum existentium in gloria: sed non est immediate de fide *hunc* hominem canonizatum esse sanctum et existere in gloria: ergo non est immediate de fide Innocentium XI esse Summum Pontificem".

He aquí ahora su verdaderamente notable contestación: "Ad confirmationem neganda est maior, quia haec propositio "*omnis* homo rite canonizatus et acceptus ab Ecclesia in numerum Sanctorum, est Sanctus et existit in gloria", non est immediate de fide, ut recte ostendit Ferre. Unde consequens quod colligitur, nempe Stum. Isidorum esse vere Sanctum et existere in caelo, non est immediate de fide. (Ahora viene lo bueno.) *Quod si fiat contraria suppositio et dicatur illam universalem: "Omnis homo rite canonizatus", etc., esse immediate de fide, consequenter dicendum est esse immediate de fide quod Stus. Isidorus sit in gloria et est vere sanctus"* 92.

Fíjese el lector en esa concesión que hacían ya en su tiempo los Salmanticenses, esto es, que si se admite que es de fe divina que *todos* los santos canonizados están en el cielo, hay que admitir también lógicamente que es de fe divina que *tal* santo está en el cielo. Ahora bien, la generalidad de los teólogos modernos admite ya que es de fe divina que *todos* los santos canonizados están infaliblemente en el cielo, al admitir que es de fe divina la infalibilidad de la Iglesia en la canonización de *todos* los santos 93.

92 SALMANTICENSES, *De Fide*, d. 4, dub. 2, n. 46.

93 Es también digno de notarse el siguiente párrafo de los Salmanticenses: "Quod si quis teneat sanctorum beatitudinem de fide esse. non erit ei difficile assignare in Scriptura revelationes universales in quibus haec veritas formaliter includatur: cum in Sacris Litteris revelatum sit quatenam sit vera sanctitas, omnesque in gratia decedentes in caelos. evchi; et ad Ecclesiam spectet veram sanctitatem discernere, et quoniam in gratia decesserint, iudicare; quoniam in ordine ad hanc discretionem etiam sibi promissus est instinctus Spiritus Sancti, qui omnia scrutatur, etiam profunda Dei" (*De Fide*, d. 1, dub. 4, n. 149). Por ese "non erit difficile" se ve cuán cerca estaban ya los antiguos tomistas, aun los más rígidos, de admitir como de fe divina la canonización. Entre paréntesis, lo que ahí llaman los Salmanticenses "inclusión formal" es para nosotros "inclusión virtual", pues la condición de la universal revelada no es una condición *per se nota*, sino que su purificación exige raciocinio, y hasta cabe en ella

Otra confirmación no menos clara nos la da Juan de Santo Tomás. Contestando a una objeción de Granados, quien, para negar que fuesen de fe divina las conclusiones teológicas aun después de la definición de la Iglesia, había aducido el ejemplo de la canonización de los santos, se expresa así: "Pro canonizatione sanctorum *pie creditur assistere Spiritum Sanctum*, ne erret Ecclesia, ut dicit D. Thomas, *Quodlibeto* 9, a. 16, *sed non est certum de fide*, ut ibi dicit: in definiendis autem rebus *fidei est certum de fide assistere Spiritum Sanctum*, et ex eius directione procedere illam definitionem: *unde* (fíjese el lector en ese *unde*) *assensus illius non innititur auctoritati humanae, sed divinae*"⁹⁴.

Como se ve, la contestación de Juan de Santo Tomás equivale a lo siguiente: Si en vez de ser solamente "pie creíble" fuese de fe divina, que el Espíritu Santo *asiste a la Iglesia* en la canonización, entonces el hecho de la canonización o de que tal santo canonizado está en el cielo sería también de fe divina y no humana. Ahora bien, todos sabemos que los teólogos de hoy día admiten que es de fe divina la asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia en la canonización, al admitir que es de fe divina la infalibilidad de la Iglesia, pues lo mismo da *infalibilidad* que *asistencia del Espíritu Santo*.

En una palabra, Santo Tomás y todos los antiguos teólogos miraban siempre como idénticas la fe con que creemos la infalibilidad de la Iglesia en la canonización y la fe con que creemos la gloria del santo canonizado, pero como todavía no era de fe divina lo primero, por eso no admitían como de fe divina lo segundo⁹⁵.

error. Por eso, ni el hecho de que "tal Concilio es verdadera regla de fe", ni el hecho de que "tal Papa es verdadero Papa", ni el hecho de que "tal versión de la Biblia es auténtica", ni el hecho de que "tal libro contiene tales proposiciones heréticas", ni el hecho de que "tal santo está verdaderamente en el cielo", ni el hecho de que "tal canon de la misa está libre de error", ni ningún otro hecho (como ninguna *conclusión*) que exija *labor* de la razón humana y *fallible*, es ni puede ser de fe antes de su definición o de su aceptación por el magisterio solemne o el ordinario de la Iglesia. Donde hay *labor humana* sin asistencia divina, cabe error, y *donde cabe error, no cabe fe divina*. En la fe divina, todos los elementos (el objeto y su explicación o aplicación) deben ser *divinos o rectificadas por Dios* (156-239).

⁹⁴ JUAN DE SANTO TOMÁS, *De Sacra Theologia*, q. 1, d. 2, a. 4, n. 8.

⁹⁵ Esto puede verse también claramente en la actitud de Billuart. Este ilustre tomista admite ya, al menos como probable, que los hechos dogmáticos son de fe divina, porque admite ya que es probablemente de fe divina la infalibilidad de la Iglesia en tales hechos. En cambio, si continúa aún negando que la canonización sea de fe divina, es porque, como él mismo confiesa, no está aún claramente definida esa infalibilidad. He aquí sus palabras: "Dico secundo: *Non videtur esse de fide quod Ecclesia sit infallibilis in canonizatione Sanctorum; consequenter* (fíjese el lector en ese *consequenter*) *neque quod ab Ecclesia canonizatus sit sanctus et beatus. Roboratur prima pars (quia) nulla extat definitio*

Hoy día es admitido generalmente como de fe divina lo primero. Luego el que quiera seguir los principios y el espíritu de Santo Tomás y de los grandes teólogos, debe admitir que es también de fe divina lo segundo. Lo contrario es agarrarse a la letra material de la teología tradicional, abandonando su espíritu y sus principios directivos en el tratado de la fe.

290. OTRA CONFIRMACIÓN.—Como confirmación final vamos a indicar brevemente otra prueba que ya hemos aducido al tratar de los hechos dogmáticos en general.

Supongamos que Jesucristo en persona bajase ahora del cielo y dijese a su Iglesia: "Todos los santos que has canonizado hasta ahora están conmigo en el cielo". Nadie negará que, en tal hipótesis, eso sería de fe divina, por ser "dicho por Dios".

Pues bien, fíjese todo teólogo en que eso mismo que Jesucristo nos diría *ahora* nos lo había dicho *antes*, y la cuestión de ahora y de antes no cambia la especie de fe. Lo mismo da admitir que "*está revelado* que la Iglesia es infalible en la canonización de todos los santos", como lo admiten hoy día la mayor parte de los teólogos, que admitir que "*Dios lo ha dicho*", y a lo dicho por Dios corresponde fe divina y no solamente fe eclesiástica.

El acto, pues, de fe que damos a la canonización de los santos (o a cualquiera otra definición *infalible* de la Iglesia) no está bien formulado diciendo: "Creo que tal santo está en el cielo, *porque la Iglesia lo dice*". Ni tampoco se formula exactamente diciendo: "Creo que tal santo está en el cielo, *porque el Espíritu Santo asiste a la Iglesia en la canonización*". Sino que se formula y debe formularse con plena verdad diciendo: "Creo que *tal* santo canonizado está en el cielo, *porque Dios ha revelado* que la Iglesia es infalible en la canonización de *todo* santo". Tal acto es evidentemente de fe divina.

291. RESPUESTA A LAS OBJECIONES.—Casi todas las objeciones que suelen ponerse en esta cuestión se reducen a que la santidad es un hecho o fenómeno interno, incapaz de ser verificado con plena certeza; que los testigos pueden enga-

de sua infallibilitate, ut fidei divinæ, in canonizatione sanctorum, neque id ex eius praxi colligi potest. Hinc sequitur secunda pars. Si enim non sit de fide quod Ecclesia sit infallibilis canonizando aliquem, ergo a fortiori, neque quod iste canonizatus sit Sanctus, cum aliunde id non sit revelatum neque immediate, ut per se patet, neque mediate in ipsa infallibilitate Ecclesiæ, cum, ut dictum est, non sit certa de fide" (BILLUART, De regulis fidei, d. 3, a. 8). Como se ve, confiesa Billuart que, si fuese de fe o estuviese revelada la *infalibilidad* de la Iglesia en la canonización, sería también de fe divina ó estaría revelada la santidad y gloria del santo canonizado. Pues bien: no conocemos hoy día un solo teólogo que niegue ya que está revelada, y es definible de fe divina, la infalibilidad de la Iglesia en todo lo verdaderamente conexo con el depósito revelado.

ñar; que es posible, aun al más santo, caer en pecado mortal en el último momento y condenarse, a pesar de todas las apariencias externas en contrario; que, aun supuesto que no se haya condenado, no es posible saber si estará aún en el purgatorio, etc., etc.

Todas estas objeciones, como lo notará cualquier lector avisado que en ellas se fije, cantan fuera de coro respecto a la cuestión que aquí tratamos, pues no solamente probarían que no cabe fe *divina* respecto al hecho de que tal santo está en el cielo, sino que probarían igualmente que tampoco cabe infalibilidad ni, por tanto, fe eclesiástica.

Así, pues, la respuesta a todas las objeciones de ese género es una misma y muy sencilla. O se admite en la canonización asistencia divina, que es lo mismo que infalibilidad, o no. Si no se admite asistencia divina, entonces no cabe evidentemente fe divina, pero tampoco fe eclesiástica. En cambio, si se admite asistencia divina, todas esas objeciones caen por su base, pues aunque la santidad sea un hecho interno sobre el cual puede engañarse todo hombre, no es un hecho sobre el cual pueda engañarse Dios o el hombre asistido por Dios.

También, si no tuviese asistencia divina, podría engañarse la Iglesia al juzgar si tal concilio fué o no ecuménico (y aun si existió o no tal concilio); si tal papa es verdadero papa; si tal traducción de la Sagrada Biblia, por ejemplo, la Vulgata, está bien hecha, etc., etc., y donde cabe engaño no cabe fe *divina*. Pero como hay asistencia divina para verificar el hecho particular, no cabe engaño ni falibilidad en tal hecho, y como, por otra parte, ese hecho particular forma parte de una *universal revelada* (todo concilio, todo papa, toda traducción de la Biblia, todo santo canonizado...), por eso, y no precisamente por la asistencia divina, aunque no sin esa asistencia, tales hechos particulares, una vez definidos, son de fe *divina*⁹⁶.

292. OTRA OBJECCIÓN que podría oponerse es la siguiente: el hecho de que *tal* santo *particular* está en el cielo es *algo más* que la universal revelada de que todo santo *en general* está en el cielo. Ahora bien, si es algo más y es de fe divina,

⁹⁶ Cada vez que un hombre viene a este mundo por la vía de la generación carnal, es de fe divina dicen los teólogos que *tal* hombre pecó en Adán o fué redimido por Jesucristo. Pues lo mismo, cada vez que un hombre sale de este mundo por la vía de la santidad, es de fe divina que va a gozar de Dios en el cielo. La *única* diferencia entre esos dos casos es que, el que *tal* hombre sea verdadero hombre, lo vemos de cierto con nuestros propios ojos; en cambio, que *tal* hombre al morir sea verdaderamente santo, no lo vemos de cierto con nuestros propios ojos, sino que cabe error. Pues bien: tal diferencia no existe desde el momento que suponemos la *infalibilidad* de la Iglesia en canonizar, que es lo mismo que la infalibilidad de la Iglesia en juzgar de la santidad. Medite sobre ello todo teólogo y encontrará ambos casos substancialmente *iguales*.

que es lo mismo que ser *revelado*, tendremos algún *aumento*, por pequeño que sea, en la *revelación* después de los Apóstoles, lo cual no puede admitirse.

Confesamos que cada vez que leemos u oímos tal objeción no podemos evitar el formarnos una muy pobre idea de quienes la ponen. Revela, a juicio nuestro, un criterio teológico estrechísimo sobre la autoridad divina de la Iglesia, cual si ésta no tuviese más función que la de *conservar* el depósito revelado y no también la de *explicarlo* y *aplicarlo*. Parecen tales teólogos imaginarse que para que una cosa pueda ser de fe divina ha tenido que salir de labios de los Apóstoles con todos sus pelos y señales y que la Iglesia no tiene más función que la de transmitir o repetir fielmente, cual un fonógrafo, lo que dijeron los Apóstoles, sin el más pequeño aumento, desarrollo o novedad. Esta concepción estrechísima de la función dogmática de la Iglesia y del desarrollo del dogma hace que muchos teólogos modernos, por un temor pueril de caer en el modernismo transformista, no comprendan todo el alcance de la amplia teoría del Lirinense y de Santo Tomás, la única teoría que puede explicar con éxito los hechos auténticos que la historia presenta de verdadero *desarrollo dogmático* por vía de verdadera conexión o *conclusión teológica* o por vía de *hecho dogmático*.

Concedemos, pues, que la conclusión teológica es *algo más* que el principio revelado de donde se deduce. Pero si esa conclusión se deduce por vía inclusiva o *implícita*, y solamente así es definible de fe divina, ese algo más no es algo más de *doctrina* u objetividad, sino algo más de *explicación* de la misma y única doctrina revelada. Concedemos también que todo hecho dogmático y toda canonización de santos es *algo más* que la universal revelada con la cual tales hechos están conexos; pero ese algo más no es algo más de objetividad o doctrina, sino de *aplicación* a casos particulares de la misma y única doctrina ya revelada en universal.

Lo único, pues, que de ahí se deduce es que la Iglesia tiene autoridad divina para *algo más* que para *conservar* el depósito revelado, pues la tiene también para *explicarlo* y *aplicarlo*, siempre que eso pueda hacerse sin *nueva revelación*.

293. LA TERCERA OBJECIÓN, en fin, que harán algunos es que si la canonización de los santos y toda definición *infalible* de la Iglesia es de fe *divina*, entonces parece desaparecer toda distinción entre lo definido como *dogma de fe* y lo definido como meramente *infalible*, o entre lo condenado como *herético* y lo condenado como *erróneo*, o con otra censura inferior a la de herejía.

La respuesta a esta objeción es que, aunque ambas clases de definiciones sean de fe divina y, por tanto, no haya entre ellas diferencia específica o formal, siempre ha habido y continúa habiendo entre ellas dos diferencias accidentales o materiales.

La primera diferencia es que lo que la Iglesia define expresamente como *dogma de fe* o condena lo contradictorio como *herético*, no solamente es de fe divina, sino también es de fe divina que es de fe divina, y, por tanto, el que lo niega es hereje. Mientras que lo que define simplemente como verdad infalible o condena lo contrario con nota inferior a la de herejía es también de fe divina, pero no es de fe divina que es de fe divina, y por eso no es hereje el que lo niegue. La razón de esta diferencia es que la Iglesia ha definido ya que hay que creer con fe divina, y bajo pena de herejía, todo lo que ella defina como *revelado*, pero no ha definido aún que haya obligación de creer con fe divina o bajo pena de herejía lo que ella defina como infalible⁹⁷.

La segunda diferencia es que lo que la Iglesia define como dogma de fe o condena lo contrario como herético es de fe divina que es verdad *revelada*, mientras que lo que la Iglesia define solamente como verdad infalible o condena lo contrario con nota inferior a la herejía es de fe divina que es *verdad infalible*, pero no es aún de fe divina que sea *verdad revelada*. La razón de esta segunda diferencia es que la fe, no siendo *discursiva*, se limita a asentir a lo *definido*, y solamente a lo definido. Ahora bien, en el primer género de definiciones, la Iglesia no solamente define la *verdad*, sino también la *revelación* de tal verdad. Mientras que en el segundo género de definiciones, la Iglesia define la verdad, sin definir aún expresamente la revelación de tal verdad. Pero tan reveladas son las unas como las otras. Las unas las ha revelado Dios *en particular*; las otras las ha revelado *en universal*. Al revelar Dios que la Iglesia es infalible en la definición de *todo* hecho dogmático y en la canonización de *todo* santo, reveló implícitamente, pero verdaderamente, que *este* hecho dogmático o *este* santo son infaliblemente ciertos después de definidos.

Así, pues, entre la llamada fe eclesiástica y la fe divina las diferencias son accidentales o materiales. Lo esencial o formal de la fe en ambas, esto es, el *motivo formal* de creer-

⁹⁷ "In aliquibus propositionibus contingit non solum ipsas esse de fide sed etiam reflexas earum, ut quod illae sint de fide, esse etiam de fide: sicut in canone Christi et Trinitas Personarum ita sunt de fide, quod etiam de fide est eas esse de fide. Aliquando vero, propositiones ipsae de fide sunt, non tamen reflexae earum est de fide, quia adhuc manet aliqua controversia circa earum definitionem" (JOANNES A. STO. THOMA, *De auctoritate Summi Pontificis*, d. 2, n. 2, n. 5).

las, es uno mismo: la *divina revelación*. Ambas son, pues, *fe divina*.

294. RESUMEN.—Con esta cuestión de la canonización de los santos y con las cuestiones anteriormente estudiadas sobre la conclusión teológica y los hechos dogmáticos, creemos que queda suficientemente examinada la naturaleza de la moderna fe eclesiástica y con ella la *extensión* del progreso dogmático.

Como habrá notado el lector, especialmente el lector verdaderamente tomista, la naturaleza de la fe llamada *eclesiástica* depende necesaria y totalmente de la naturaleza de la fe que damos a esta proposición: "La Iglesia es infalible en *todo* lo necesariamente conexo con el depósito revelado". Si esa proposición es de *fe divina*, como lo admiten hoy día casi todos los teólogos, entonces todo verdadero tomista que conozca no solamente la letra, sino también el espíritu de los principios de Santo Tomás, debe admitir que la llamada fe eclesiástica es verdaderamente fe divina. En cambio, si alguno cree que la infalibilidad de la Iglesia en tales cosas no es *aún* de fe divina, sino una pura *conclusión teológica* (como lo creían los antiguos respecto a los *hechos dogmáticos*), debe admitir lógicamente que la fe eclesiástica es formalmente *humana*, pues es formalmente humana toda fe o certeza fundada en sola *conexión teológica*. De todas maneras, y cualquiera que sea la suposición que se haga, la fe eclesiástica tiene que ser, para todo verdadero tomista, o fe divina o fe humana. Una fe *específicamente media* entre la fe divina y la fe humana es un contrasentido evidente en la doctrina tomista ⁹⁸.

⁹⁸ Toda conclusión procede de la mayor mediante la menor. Para saber, pues, cómo entra la menor en el raciocinio—es decir, en el asentimiento que damos a la conclusión—, no hay más que fijarse en la *diferencia* que existe entre la conclusión y la mayor. Si sólo difieren en una condición, como sucede en todo hecho dogmático, es evidente que la menor no ha entrado en el razonamiento más que como una *condición aplicativa* de la mayor universal revelada a un particular.

Que el lector considere uno de los ejemplos que hemos dado de hechos dogmáticos (no importa cuál), y verá que el predicado de la conclusión es *exactamente el mismo* que el predicado de la mayor revelada. No hay entre ellos distinción real, como en las conclusiones físico-conexas; ni distinción virtual, como en las metafísico-inclusivas; ni siquiera distinción nominal, como en las conclusiones impropriamente dichas, pues no hay distinción alguna de *doctrina* o de *sentido*: la única diferencia es que la *condición* se ha realizado y ha desaparecido. He aquí por qué la menor no entra en el asentimiento de la conclusión sino como una *pura condición*.

No hay duda que sin la asistencia *divina* apenas se podría tener más que una certeza *moral* en la verificación de esta condición, y, por lo menos, el error sería siempre posible, absolutamente hablando. Pero, supuesta la asistencia divina, asegurada en toda definición infalible, resulta: a) que el hecho dogmático definido no se diferencia de la menor revelada más que como una *pura condición*; b) que esta condición es, por consiguiente, infalible y divinamente

Así, pues, aunque la definibilidad de fe divina de los *hechos dogmáticos* y de la canonización de los santos esté íntimamente ligada con la definibilidad de fe divina de la verdadera y rigurosa *conclusión teológica*, el teólogo tomista no debe confundir esas dos cuestiones como si fuesen de igual valor.

Que las *conclusiones* verdadera y rigurosamente teológicas, esto es, las conclusiones absolutamente conexas con el depósito revelado, sean definibles de *fe divina*, lo consideramos como una verdad evidente y fundamental; como una verdad expresamente afirmada por Santo Tomás y por toda la Teología tradicional hasta la confusión introducida en el siglo xvii sobre el "virtual revelado"; como una verdad sin la cual no pueden explicarse los hechos auténticos de la historia de los dogmas.

En cambio, la cuestión de si los *hechos dogmáticos*, y consiguientemente la canonización de los santos, son de *fe divina* o solamente de *fe humana*, lo consideramos como una cuestión secundaria y de escasa importancia o trascendencia para la cuestión fundamental del progreso dogmático. Aunque estamos persuadidos, y creemos haber probado, que la fe que damos a los hechos dogmáticos y a la canonización de los santos es verdaderamente fe divina, poco nos importaría que alguno negase eso, con tal que afirme que la Iglesia puede definir como dogma de fe divina y católica todas aquellas *conclusiones teológicas* que se deducen del depósito revelado mediante un proceso de *identidad real*, o de *conexión esencial*, o de *certeza absoluta*⁹⁹. Eso es lo que Suárez y

aplicada. Luego, según los principios admitidos hoy por todos los teólogos, una verdad que reúne estas dos condiciones es de *fe divina*.

Comprendemos, pues, muy bien que algunos teólogos antiguos hayan negado la infalibilidad de la Iglesia en los hechos, antes de que se hubiese esclarecido la distinción entre hechos particulares y hechos dogmáticos. Comprendemos igualmente que, una vez admitida esta infalibilidad, aunque aun no como de fe divina, no hayan admitido que el hecho dogmático definido fuese de fe divina. Pero lo que se nos hace incomprensible es que algunos teólogos que admiten como de fe divina, o al menos como definible de fe divina, la infalibilidad de la Iglesia en los hechos dogmáticos, nieguen que éstos puedan ser definidos de fe divina. He aquí por qué hemos hecho constar con satisfacción que numerosos teólogos, en sus reseñas de la edición española de nuestra obra, estén de acuerdo con nosotros en rechazar la pretendida fe eclesiástica como específicamente distinta de la fe divina. Entre ellos hay dos teólogos tomistas de primer orden; los PP. Ramírez y Pégues.

"Tenemos la persuasión de que fe eclesiástica, teológicamente injustificable, ha de desaparecer de la teología tomista y aun de la teología católica" (P. S. RAMÍREZ, O. P., en *La Ciencia Tomista*, nov.-dic. 1923, p. 395; J. PÉREZ DE URBEL, O. S. B., en *Revista Eclesiástica*, 15-30 nov. 1923, p. 654; P. JUAN MANUEL LÓPEZ, O. S. A., en *España y América*, feb. 1924, p. 290).

"La fe eclesiástica propuesta como una fe de una naturaleza distinta a la de la fe divina e inferior a ésta, parece, en efecto, algo enteramente inadmisiblemente." (P. THOMAS PÉGUES, O. P., en *Revue Thomiste*, enero 1924, pp. 66-67).

⁹⁹ Lo mismo da, para el caso, *inseparabilidad absoluta*, que *conexión esencial*

Lugo llamaron revelado *formal-confuso*, lo que los modernos llaman virtual *idéntico-material* o *conexivo-esencial*, y lo que la teología tradicional había llamado con los simples nombres de *implícito* o de *virtual*, pues la implicitud, para ser rigurosamente científica o teológica, tiene que ser virtual, y la virtualidad, para ser rigurosamente teológica, y no puramente física, tiene que ser *conexivo-esencial*, y, portanto, objetivamente implícita.

295. LA CONCLUSIÓN que se deduce de este capítulo sobre la fe eclesiástica es que la evolución del dogma es tan grande, que se extiende a los cuatro grados de la doctrina católica. Estos cuatro grados son: a) *dato revelado* o verdades expresamente reveladas; b) verdades ya definidas como *dogmas de fe*; c) verdades definidas como *infallibles*, aunque no todavía como dogmas; d) verdades no definidas aún, pero *necesariamente conexas* con alguno de los tres grados anteriores, y que llamamos *conclusiones teológicas* y *hechos dogmáticos*.

La diferencia entre esos cuatro grados no es diferencia de revelado y no revelado, sino de revelado explícito y revelado implícito. Como todo lo verdaderamente revelado por Dios, sea explícito o implícito, es verdad infalible, todas las verdades de esos cuatro grados de la doctrina católica reúnen

y que *identidad real*; pues no cabe inseparabilidad absoluta sin conexión esencial, ni conexión esencial sin *contradicción* con su opuesto, ni contradicción si no se funda en una identidad real. Por eso, toda consecuencia rigurosamente metafísica o rigurosamente teológica es realmente idéntica con el principio o antecedente de donde se deduce. La conclusión no es sino una *parte* del principio. "Principium ex quo syllogismus procedit, se habet ad conclusionem ut *totum ad partem*, et conclusio se habet ad principium ut *pars ad totum*" (D. THOMAS, *Poster. Analyt.*, l. 1, lect. 38). "Consequens est *pars quaedam et aliquid antecedentis*" (IOAN. A SANCTO THOMA, *Logica*, p. 2.^a, q. 7, a. 2). Como los verdaderos y únicos principios formales de la teología son los principios revelados, toda conclusión rigurosamente teológica o conexivo-esencial es realmente idéntica con el depósito revelado y está verdaderamente *implícita* en él. Por eso, nos ha agradado mucho ver en un tomista moderno, tan ilustre como el P. Garrigou-Lagrange, lo siguiente: "Il existe au contraire des relations. non accidentelles mais *essentielles*, qui sont *impliquées* dans une essence déterminée ou dans une de ses facultés. Et le concept qui *exprime* cette essence, *exprime au même temps* les relations qu'elle contient. Ainsi l'être désigne ce qui a rapport à l'existence, ce rapport est *impliqué* dans la nature même de ce qui existe... Ce que nous venons de dire de l'être en général et de ses *propriétés*, est vrai de toutes les perfections absolues analogues que le sens commun attribue à Dieu, comme l'Intelligence, la Sagesse, la Providence, la Volonté libre, l'Amour. la Miséricorde, la Justice" (*Dieu*, n. 56, pp. 542-545). También leemos en el sabio P. De Regnon: "Cette proposition: "Le monde est créé par Dieu", malgré son *apparence synthétique*, est donc un jugement *analytique*: car la notion intime du monde *contient* la notion d'une cause infinie" (*Etudes sur la Sainte Trinité*, vol. 1, p. 22). Así son todas las rigurosas conclusiones teológicas, esto es, las conexivo-esenciales. No son juicios de síntesis o de *adición* al depósito revelado, sino de análisis o *identidad real* con el depósito. Por eso son homogéneas con él y definibles de fe.

dos caracteres: a) son *verdades reveladas*; b) son *verdades infalibles*.

La Iglesia puede, si gusta, definir de un golpe el carácter *revelado* o de fe divina de cualquiera de las proposiciones de esos cuatro grados, sin que haya precedido antes definición alguna sobre su carácter de *verdad infalible*. Así definió, por ejemplo, como de fe divina las conclusiones telógicas de los dos entendimientos y dos voluntades en Cristo o de la obligación de confesar las circunstancias que mudan la especie del pecado, y los hechos dogmáticos de que la Vulgata es auténtica o de que el canon de la misa está libre de todo error.

En cambio, puede también, y ése es el procedimiento más ordinario, definir antes una conclusión o hecho dogmático como verdad infalible, sin definirlo aún como revelada o de fe divina. Así, por ejemplo, ha definido ya como verdad infalible la conclusión telógica de la necesidad de jurisdicción en el confesor o el hecho dogmático del libro de Jansenio, sin que hasta ahora los haya definido como revelados o de fe divina. Pero aunque hasta ahora no les haya definido como revelados, puede definirlos el día que guste o haga falta. Lo mismo que ha dicho la Iglesia: "Si quis dixerit in sacramento Poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse iure divino confiteri... circumstantias quae peccati speciem mutant: Anathema sit", y "Si quis dixerit canonem missae errores continere ideoque abrogandum esse: Anathema sit", de la misma manera podía decir: "Si quis dixerit in sacramento Poenitentiae non esse necessariam iurisdictionem in confessario: Anathema sit", o "Si quis dixerit Symbolum quod dicitur Sti. Athanasii errores continere, aut librum Iansenii, qui dicitur *Augustinus*, errores non continere: Anathema sit". Tan conclusión telógica es la necesidad de confesar las circunstancias específicas de los pecados, como la necesidad de jurisdicción en el confesor, y tan hecho dogmático es la pureza del canon de la misa como la ortodoxia del símbolo de San Atanasio o la heterodoxia del libro de Jansenio. Lo mismo puede decirse de cualquiera otra conclusión, con tal que sea rigurosamente telógica, y de cualquier otro hecho, con tal que sea verdaderamente dogmático.

La diferencia, pues, entre definiciones infalibles y definiciones de fe divina, y por tanto entre fe eclesíastica y fe divina, no es diferencia específica de doctrina o de objetividad, sino diferencia de grado por el que atraviesa o puede atravesar una misma y única doctrina antes de llegar al grado supremo de dogma de fe. No hay verdad alguna definible de fe divina que no pueda ser antes definida como verdad infalible; ni hay verdad definida o definible como infalible que

no pueda ser definida como de fe divina. Esta es, a juicio nuestro, una doctrina certísima y tradicional, si se trata de *conclusiones* rigurosamente teológicas, y una doctrina probabilísima, por no decir cierta, si se trata de *hechos* verdaderamente dogmáticos ¹⁰⁰.

296. LA CAUSA DE DOS TENDENCIAS.—Si ciertos tomistas modernos no aceptan esta doctrina, es porque se figuran que para que una cosa sea implícitamente revelada y definible de fe divina hace falta que esté contenida en el dato revelado de una manera *directa*, y no solamente indirecta; de una manera *formal*, y no solamente virtual o consecuencial.

En cambio, nosotros tenemos como evidente que para Santo Tomás y para toda la Teología tradicional anterior a la confusión introducida sobre esta cuestión en el siglo xvii, es también implícitamente revelado y definible de fe divina todo lo contenido en el depósito apostólico de una manera *indirecta*, todo lo contenido de una manera rigurosamente teológica, o virtual, o consecuencial, todo aquello de cuya negación se sigue con necesidad *absoluta* la negación de lo formalmente revelado. Oigamos a Santo Tomás:

¹⁰⁰ Esta diferencia meramente accidental que existe entre definiciones de fe divina y definiciones infalibles, quizá aparezca aún para algunos más clara con el siguiente ejemplo histórico. En el Concilio Tridentino estaba ya preparado el canon dogmático siguiente: "Si quis dixerit, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum posse dissolvi... anathema sit". En ese canon se definía como de fe católica la doctrina que negaba la Iglesia griega, con lo cual quedaba ésta condenada como herética. Como eso podía enfriar mucho a los griegos y hacer más difícil la unión, intervino la diplomacia o prudencia acostumbrada, y sin modificar en nada la *doctrina* del canon dogmático, se modificó la *fórmula*, redactándolo y definiéndolo en la forma siguiente: "Si quis dixerit *Ecclesiam errare, cum docuit ac docet*, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius coniugum matrimonii vinculum non posse dissolvi... anathema sit" (Conc. Trident., ses. 24, c. único, can. 7: DENZINGER, n. 977). Ahora bien: ¿qué diferencia hay entre esos dos cánones, o entre esas dos redacciones doctrinales? No hay diferencia alguna esencial o de sentido, sino mera diferencia de fórmula o de palabra. "*Merum sonum, non autem significationem variatam esse*", dice con mucha razón el gran historiador del Concilio Tridentino, el cardenal Pallavicini, aludiendo a dichos cánones (PALLAVICINI, *Historia Concilii Tridentini*, t. 1, 22, c. 4, n. 3). En efecto, si es de fe divina que la Iglesia *no yerra* al enseñar esa doctrina, es también de fe divina, o definible de fe divina, que los griegos *yerran* al enseñar o practicar lo contrario. Pues bien: examínense ahora sin prevención los dos cánones siguientes: a) "Si quis dixerit talem conclusionem theologicam non esse veram, vel tale factum dogmaticum non esse verum, anathema sit"; b) "Si quis dixerit *Ecclesiam errare, cum docuit ac docet*, talem conclusionem esse veram, vel tale factum dogmaticum esse verum, anathema sit". Los defensores de la moderna fe eclesiástica tienen que decir y dicen que la Iglesia puede definir como de fe divina el segundo de esos cánones, pero que no puede definir el primero. Pero cualquiera que se fije en ellos sin ideas preconcebidas, verá con claridad que si puede definir como de fe divina el uno, puede también definir el otro. Lo mismo da decir que la Iglesia no yerra al afirmar tal doctrina, que decir que yerran los que la niegan, o que decir que tal doctrina es verdadera. La diferencia no es sino de implícito o explícito. Si es, pues, definible de fe divina lo uno, también lo es lo otro.

“Dicendum quod articulus est indivisibilis veritas, quantum ad id quod *actu explicatur* in articulo: sed est divisibilis quantum ad *ea quae POTENTIA continentur in articulo*, secundum quod qui dicit unum, dicit quodammodo multa: et *haec sunt quae praecedunt articulum vel consequuntur ad ipsum*: et quantum ad hoc potest *explicari* et dividi articulus fidei”¹⁰¹. “*Explicare articulos fidei contingit dupliciter: uno modo...: alio modo, quantum ad ea quae in ipsis articulis IMPLICITE continentur*: quod quidem contingit dum homo scit *ea quae ex articulis consequuntur*”¹⁰². “Et quantum ad hoc potest quotidie fides *explicari*, et per studium sanctorum *magis ac magis explicata est*” (ibid). “Ad fidem pertinet aliquid dupliciter... Indirecte vero ad fidem pertinent *ea ex quibus negatis, sequitur aliquid contrarium fidei*”¹⁰³. “*Ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli*”¹⁰⁴. “*Illa ad quae consequitur aliquod inconveniens et contrariam fidei*”¹⁰⁵.

Quando este revelado inclusivo, o indirecto, o consecuen- cial, es definido por la Iglesia, “*idem iudicium est de his (lo indirecto) et de illis (lo directo) quae determinata sunt in fide, quia unum sequitur alterum*” (loco ultime citato). “Et propter hoc multa nunc reputantur *haeretica*, quae antea non reputabantur, propter hoc quod nunc est *magis manifestum quid ex eis sequatur*”¹⁰⁶. “Respondetur quod D. Thomas intelligit per *indirecte* pertinere ad fidem, *illud quod per necessariam consequentiam colligitur ex aliqua propositione immediata secundum fidem*. Ut si quis neget *Christum esse risibilem*, errat in fide catholica consequenter et *indirecte*... Quoniam ab Ecclesia non est *hactenus definitum* quod *Christus sit risibilis*. At vero si ab Ecclesia definiretur, iam qui negaret *Christum esse risibilem, esset haeticus*”¹⁰⁷. Lo mismo se expresan todos los antiguos tomistas¹⁰⁸.

¹⁰¹ 3 Sent., d. 35, q. 2, a. 2, ad 5.

¹⁰² L. c., d. 25, q. 2, a. 1, sol. 3.

¹⁰³ Summ. Theol., p. 1.^a, q. 32, a. 4.

¹⁰⁴ 2-2. q. 11, a. 2.

¹⁰⁵ 1 Sent., d. 33, q. 1, a. 5.

¹⁰⁶ P. 1.^a, q. 32, a. 4.

¹⁰⁷ BAZEZ, 2-2, q. 11, a. 2, y p. 1.^a, q. 1, a. 2.

¹⁰⁸ En las ciencias de proceso esencial o inclusivo ó intelectual, cuales son la metafísica y la teología (Theologia est maxime intellectualis, D. THOMAS), lo que llamamos mediato o virtual o potencial, se llama así con respecto a nosotros; pero en sí mismo no es mediato ni virtual ni potencial, sino inmediato o formal o actual, como lo sabe todo tomista que haya penetrado la doctrina de Santo Tomás sobre el “per se notum quoad se” y “non per se notum quoad nos”. “Quae- libet propositio cuius praedicatum est in ratione subiecti est immediata et per se nota quantum est de se” (D. THOMAS, Poster. Analyt., l. 1, lect. 4). “Ex- hoc enim aliqua propositio est per se nota—o inmediata—quod praedicatum in- cluditur in ratione subiecti” (Summ. Theol., p. 1, q. 2, a. 1). La metafísica, pues, y la teología en sus conclusiones conexivo-esenciales y la Iglesia en sus definiciones, no convierten lo puro mediato (mediato tantum) en inmediato, sino

297. LA FÓRMULA TOMISTA.—La fórmula, pues, verdaderamente tomista y tradicional de la extensión del progreso dogmático no es la estrecha fórmula de los Salmanticenses, que dice: "Ecclesia nunquam definit ut dogma fidei id quod non praesupponitur eius definitioni *revelatum formaliter*"¹⁰⁹, sino aquella otra verdaderamente amplia de Báñez: "Ecclesia nihil hactenus fidelibus credendum proposuit vel definivit, quod non contineretur in S. Litteris aut Apostolorum traditionibus *expressum aut virtualiter contentum*, ita ut inde *per evidentem consequentiam educeretur*"¹¹⁰.

Esta fórmula de Báñez es la verdadera fórmula de la Teología tradicional: fórmula de Santo Tomás, de San Buenaventura y de Escoto; la fórmula de *todos* los teólogos anteriores a Molina; la fórmula de Suárez y Lugo; la fórmula, en fin, de la inmensa mayoría de los teólogos posteriores, aunque muchos de éstos, por usar la nueva y ambigua nomenclatura de Suárez, parezcan a veces decir lo contrario.

La extensión, pues, del progreso dogmático es tan grande como la *virtualidad* implícita del depósito revelado¹¹¹. Esa virtualidad implícita, explicada o desarrollada por la razón individual de los teólogos mediante raciocinio de identidad real o de conexión esencial, constituye la verdadera y rigurosa teología o *conclusión teológica*. Esa misma virtualidad implícita, explicada o desarrollada por la autoridad divina de la Iglesia, bajo la asistencia del Espíritu Santo, constituye el *dogma de fe*. La explicación hecha por la razón individual de los teólogos, por evidente y claro que sea el raciocinio, es explicación formalmente humana o teológica, jamás de fe

que convierten lo inmediato *quoad se* (mediato *implicito* o virtual *implicito*) en inmediato *quoad nos*. En ese sentido no hay inconveniente en decir que la Iglesia no puede definir como de fe sino lo *imediatamente* revelado; pero en ese sentido, todo lo realmente idéntico o conexivo-esencial es *imediatamente* revelado, esto es, inmediato *quoad se*, aunque mediato *quoad nos*. En este sentido toman la palabra *imediatamente* infinidad de teólogos después de Suárez, con lo cual hacen que muchos se confundan creyendo que niegan la definibilidad de fe divina de todo verdadero mediato o virtual, cuando sólo niegan la definibilidad del virtual o mediato *puramente conexivo* (82-168).

¹⁰⁹ SALMANTICENSIS, *De Fide*, dub. 4, n. 146.

¹¹⁰ BÁÑEZ, 2-2, q. 1, a. 7.

¹¹¹ Esa virtualidad *implicita* y solamente cognoscible para nosotros por vía de conclusión teológica, era y es tan rica y abundante en el depósito revelado que, según Santo Tomás, por mucho que la Iglesia la explique o desarrolle, nunca la agotará hasta que en el cielo la veamos toda clara — *explicitamente* en la visión facial de la divina Esencia. "*Explicare* articulos fidei contingit dupliciter. *Uno modo*, quantum ad ipsorum articulorum substantiam, secundum quod ipsos articulos *distincte* scit. *Alio modo*, quantum ad ea quae in ipsis articulis continentur *implicite*: quod quidem contingit dum homo scit ea quae ex articulis consequuntur... Ad secundam autem *explicationem* articulorum non tenetur aliquis totaliter ut sciat *omnia* quae in articulis de salute continentur: quia hoc non potest esse nisi in patria, ubi ipsa articulorum substantia *plene* videbitur" (D. THOMAS, 3 *Sent.*, d. 25, a. 2, q. 3).

divina (ni para sí ni para los otros), mientras no intervenga la definición de la Iglesia. En cambio, la Iglesia tiene autoridad *divina*, y no solamente humana o eclesiástica, para *explicar* o desenvolver, y no solamente para *conservar*, *todo lo verdaderamente implícito* en el dato revelado. Que esa *implicitud* sea formal o sea virtual, es indiferente, con tal que *sea verdadera implicitud* y pueda ser explicada o desenvuelta sin *nueva revelación*.

CAPITULO VI

Solución de las objeciones

298. LUZ Y SOMBRA.—Exceptuando las verdades de evidencia inmediata, que por desgracia son muy pocas para nuestra pobre inteligencia, todas las otras verdades ofrecen siempre dos caras: una luminosa y otra oscura. En la cara luminosa se funden las demostraciones o pruebas de cada verdad; la cara oscura es la que da lugar a las objeciones.

Habiendo, pues, ya visto en los capítulos anteriores las pruebas en que se funda la doctrina sobre la evolución del dogma, resta tratar en este capítulo de dar solución a las objeciones que contra ella pueden hacerse.

Todas las objeciones u observaciones a que vamos a contestar nos han sido hechas por cuatro ilustres teólogos. No citaremos sus nombres, pues tres de ellos viven todavía: pero transcribiremos literalmente sus palabras, con el fin de dejarles toda su fuerza.

Solamente nos permitiremos la libertad de subrayar algunas palabras o frases, con el fin de llamar hacia ellas la atención del lector.

Dividiremos este capítulo en cuatro secciones:

Primera: Objeciones contra la evolución dogmática en general.

Segunda: Más objeciones contra lo mismo.

Tercera: Objeciones contra la identificación de la extensión de la evolución del dogma con la extensión de la infalibilidad de la Iglesia.

Cuarta: Objeciones contra una de las pruebas principales de la evolución dogmática.

El lector habrá observado al leer estas cuatro secciones que casi todas las objeciones formuladas contra nuestra doctrina provienen: *a)* o por considerarnos como un teórico del transformismo, atribuyéndonos defender la definibilidad de fe divina de las conclusiones no-implícitas, y sostener, en consecuencia, que el no-revelado puede llegar a ser dogma; *b)* o acusándonos de caer en el "teologismo" (119) al hacernos de-

cir, con Vázquez, que las conclusiones teológicas son formalmente de fe antes de ser definidas, es decir, de confundir el raciocinio *humano* de la teología con la fe *divina*.

Y, por tanto—el lector debe comenzar por darse cuenta de ello—, nuestra posición va a ser esforzarnos en repetir, contra el modernismo, que sólo las conclusiones verdaderamente implícitas son definibles; y contra Vázquez, que *ninguna* conclusión teológica es de fe antes de la definición de la Iglesia.

De esta manera, todas las objeciones van, en realidad, contra los adversarios de la tesis tradicional que nosotros defendemos.

Tenemos, además, la firme convicción de que todo el que lea imparcialmente el capítulo 6 (respuesta a las objeciones) y, sobre todo, el capítulo 7 (la voz de la tradición), *a*) o adoptará plenamente la tesis tradicional de la evolución homogénea del dogma por vía de verdadera conclusión teológica; *b*) o confesará que la cuestión debatida es, por lo menos, enteramente libre.

Esto viene a hacer que los teólogos adopten nuestra teoría. Porque, sin contar que es más conforme a la tradición, permite—todo el mundo lo concede—resolver con facilidad, claridad e imparcialidad los problemas que surgen de hechos evidentes y numerosos de la historia de los dogmas. Lo que no sucede en la doctrina contraria.

Veamos, pues, las objeciones que se nos presentan.

SECCION I

OBJECIONES CONTRA LA EVOLUCIÓN DOGMÁTICA EN GENERAL

299. OBSERVACIÓN PRIMERA.—Como las objeciones de que vamos a ocuparnos nos fueron presentadas en forma de *observaciones*, en esa misma forma las transcribiremos nosotros. He aquí la *primera*:

“Entiendo yo por dogma de fe toda verdad *formal* o *inmediatamente* revelada por Dios en la Escritura o Tradición divinas y propuestas como tal por la Iglesia a todos los fieles”.

Respuesta.—Si nuestro objetante comienza por no tener como dogma de fe, o como definible de fe, sino lo *formal* o *inmediatamente* revelado, entonces da por supuesto lo mismo que se disputa y lo que precisamente debería probar.

Para que una cosa pueda ser definida como de fe divina, la Iglesia nunca ha exigido que sea *formal* o *inmediatamente* revelada, sino simplemente el que sea *revelada*. Oigamos al Concilio Vaticano: “Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia, sive solemnii iudicio sive ordinario et universalii magisterio, tamquam divinitus *revelata* credenda propo-

nuntur”¹. Como se ve, ni una palabra sobre que sea *formal* o *inmediatamente* revelada, sino sola y simplemente el que sea *revelada*.

Si de lo que enseña la Iglesia pasamos a lo que enseña la Teología tradicional, encontraremos que, exceptuando solamente Molina, *todos* los grandes teólogos anteriores a Suárez, Suárez mismo y Lugo, y multitud de teólogos posteriores a Lugo y Suárez enseñan que para poder una cosa ser definida como dogma de fe por la Iglesia, basta que sea *mediata* o *virtualmente* revelada. Contentémonos por ahora con citar el siguiente texto de Suárez, que resume perfectamente la tradición teológica. Dice así: “Dicendum est tertio, *conclusionem theologicam*, quae prius *tantum virtute* continebatur in rebus revelatis, *postquam per Ecclesiam definitur*, esse propriissime et formaliter de fide... Haec assertio videtur mihi *certa*, et haberi *ex communi consensu theologorum*... *Neque in hoc invenio theologum contradicentem*”².

Es libre nuestro objetante en *opinar* lo contrario de eso que Suárez llama, y con razón, doctrina *cierta* y opinión *común* de los teólogos. Pero no cometa el error de tomar su propia opinión como punto de partida, ni mucho menos el de hacerla entrar como elemento necesario en la definición misma del dogma, aunque así lo hagan ciertos compendios de Teología aun tomistas. En las definiciones de conceptos teológicos, como es el concepto de *dogma*, no deben entrar más elementos que aquellos que enseña la Iglesia, o que son unánimemente admitidos por los teólogos: jamás aquellos que son disputables, y mucho menos los que van contra la opinión casi común entre los grandes maestros de la Teología.

300. OBSERVACIÓN SEGUNDA.—“Asimismo entiendo por conclusión teológica, estricta y propiamente dicha, toda verdad *virtual* o *mediatamente* revelada, esto es, todo lo que se deduce del depósito revelado como “*effectus ex causa*” o como “*proprietates ex essentia*”. Esta es, creo, la definición que dan los Salmanticenses y Billuart”.

Respuesta.—Esa definición de la conclusión teológica está bien dada, y es la definición tradicional (42). Pero no está la divergencia o el defecto en la definición, sino en la manera de entenderla. Los Salmanticenses, a quienes Billuart no hace sino compendiar, entendieron el *virtual* revelado o conclusión teológica a la manera de Suárez y Lugo, y *así entendido*, hicieron muy bien y fueron muy lógicos en negar su definibilidad de fe.

En efecto, de la causa al efecto, o de la esencia a la propiedad, se puede raciocinar o pasar por dos vías radicalmente di-

¹ Concilium Vaticanum, constitutio *De Fide Catholica*, c. 3.

² SUÁREZ, *De Fide*, d. 3, s. 11, n. 11.

ferentes, a saber: *a)* por vía de conexión *metafísico-esencial*, que es conexión de identidad o inclusión objetiva, y que ni Dios mismo puede hacerla fallar; *b)* por vía de conexión *natural*, o puramente física, que es conexión sin identidad ni inclusión objetiva, y que, por lo tanto, Dios puede hacerla fallar siempre que le plazca.

Todo el sentido, pues, de esa definición clásica depende de cómo se toman la causa o esencia, y de cómo el efecto o la propiedad cuando se trata de pasar por raciocinio de un extremo a otro.

Si para deducir como conclusión un efecto *actual* se toma como principio o como mayor la causa en sentido puramente *natural* o físico, esto es, la llamada causa *real* o *in essendo*, v. gr., “es fuego, luego quema *de hecho*”, tal conclusión no es conclusión *teológica*, que exige certeza absoluta, sino conclusión *física* y falible. De la misma manera, si para deducir como conclusión de una propiedad *actual* se toma como principio o mayor, no la esencia *íntegra* o *perfecta*, sino la esencia *pura* o a secas, entre la cual y las propiedades actuales no existe sino *conexión natural*, v. gr., “es hombre, luego es *actualmente* risible”, tal conclusión no es ni puede ser conclusión *teológica*, sino conclusión *física* (98, 107).

Pues bien, léanse con atención los Salmanticenses, y se verá que eso es lo que entienden, con Suárez y Lugo, por conclusión *teológica* o revelado virtual, aunque algunas veces mezclen algunos conceptos procedentes de la idea tradicional tomista. Eso mismo sucede a bastantes compendios modernos ³.

Al negar, pues, tales autores que la conclusión *teológica* o revelado virtual sea definible de fe divina, en realidad niegan solamente la definibilidad de una cosa que no es verdadera conclusión *teológica* ni verdadero revelado virtual. En cambio, al afirmar que lo revelado formal-confuso es definible de fe divina, afirman la definibilidad de la verdadera Teología, pues han metido en ese formal-confuso, sin darse cuenta de ello, toda la verdadera, y propia, y única Teología, la cual no existe sin conexión esencial o ab-

³ “Respondetur negando maiorem intellectam de causa *naturali*, sive *in esse* et apparere, de qua loquuti sumus in nostra tertia conclusione” (SALMANTICENSIS, *De Fide*, d. 1. dub. 4, n. 132). “Vel dicendum causam adhuc *in esse* causae, bifariam usurpari, scilicet *in actu primo*, et *in actu secundo*. Quamvis igitur revelatio expressa causae *in actu secundo* causantis sit revelatio formalis effectus, qui terminat illius causalitatem; secus vero revelatio illius consideratae *in actu primo*, quia ex vi huius revelationis solum significatur *in esse* illi *virtutem productivam* alicuius effectus, non tamen *actualement* productionem illius: quod necessarium erat ut existencia praedicti effectus formaliter revelata esset” (I. c., n. 150). Es evidente que la causa en que se distinguen la *virtual productiva* y la *producción actual* es la causa física o *in essendo*, no la metafísica o virtual, como ya dijimos (50).

soluta, u objetivamente *insalvable*, entre el principio o mayor y la conclusión (82).

301. OBSERVACIÓN TERCERA.—“Los Salmanticenses, en el número 124 de la disputación primera *De Fide*, citan a Santo Tomás y a un gran coro de tomistas antiguos en contra de la definibilidad de fe divina del virtual revelado o conclusión teológica”.

Respuesta.—Distinga nuestro objetante dos cuestiones que deben distinguirse siempre en esta materia.

La primera es “si lo revelado virtual o conclusiones teológicas son de fe *per se*, esto es, prescindiendo de la definición de la Iglesia”. Esta es la verdadera cuestión que tratan los Salmanticenses en dicho número 124 hasta 127. A esta primera cuestión, los Salmanticenses responden, y muy bien, *negative*; y citan, y muy bien citados, a Santo Tomás y a ese gran coro de tomistas de que nos habla nuestro objetante. A cuanto los Salmanticenses dicen en esos números, subscribimos nosotros contra Vega y Vázquez, y subscribirá todo tomista.

La segunda cuestión es “si la conclusión teológica o virtual revelado son definibles de fe divina por la Iglesia, o, lo que es lo mismo, si son formalmente de fe divina *después* de definidas”. Esta cuestión no la tocan para nada los Salmanticenses hasta el número 143 y siguientes, con motivo de una objeción. A esta segunda cuestión, los Salmanticenses responden también, es verdad, *negative*; porque, por haber tomado el virtual y la conclusión en el mismo sentido que Suárez y Lugo, así tenían que responder. Pero en esta segunda cuestión, los Salmanticenses no citan, ni nadie citará, un solo texto de Santo Tomás ni de ningún célebre tomista anterior a la confusión suareciana *en contra* de la definibilidad de fe de la verdadera conclusión teológica. En cambio se pueden citar *en favor* de esa definibilidad textos de todos ellos.

Todo el que lea a los Salmanticenses en esta cuestión debe fijarse en tres cosas:

Primera, que los Salmanticenses, lejos de combatir ya la opinión de Molina, como lo hacen todos los tomistas anteriores, incluso Juan de Santo Tomás, citan a Molina, por el contrario, en su favor.

Segunda, que siempre que citan a Suárez o a Lugo, para combatirlos, las citas o referencias son a los lugares en que Suárez y Lugo hablan del virtual físico-conexivo, y no a los lugares en que hablan del formal confuso o virtual metafísico-inclusivo.

Tercera, que siempre que ponen como ejemplo de conclusión teológica el consabido “homo: ergo risibilis”, ni una

sola vez se les escapa el poner “homo perfectus” en vez de “homo”.

Todos éstos, y otros varios que pudieran citarse, son indicios de que los Salmanticenses entienden por formal confuso y por virtual puro lo mismo que Suárez y Lugo, o, por lo menos, que han usado la nomenclatura nueva de Suárez y Lugo, sin darse cuenta del contrabando antitomista que esos nuevos nombres encerraban. De todas maneras, el que la verdadera mente de los Salmanticenses y Billuart haya sido ésta o la otra, es para nosotros, y debe ser para todo tomista, un punto de importancia secundaria; constando evidentemente, como consta, la mente de *todos los* tomistas clásicos anteriores al siglo XVII, y de muchísimos otros posteriores, cuyos textos claros y terminantes encontrará el lector en el último capítulo de esta obra.

302. OBSERVACIÓN CUARTA.—“No puede ser de fe lo que no se conoce por revelación divina, sino por razón. Ahora bien, la conclusión teológica se conoce por razón, no por revelación”.

Respuesta.—¿Que la conclusión teológica no se conoce por revelación? Eso nunca debiera decirlo un tomista. El *medio formal* por el que se conoce toda verdadera conclusión teológica es la *revelación divina*, aunque el *instrumento*, y nada más que instrumento, que necesita *nuestra* teología, por la debilidad de nuestra inteligencia, es la *menor* de razón. Oiga nuestro objetante lo que Santo Tomás consignó al frente de su *Suma Teológica* en su cuestión primera y cómo lo comentaron los dos comentaristas príncipes:

“Cognoscuntur lumine divinae revelationis”⁴. “Sunt divino lumine cognoscibilia”⁵. “Propria huius scientiae cognitio est per revelationem”⁶. “Ratio sciendi in theologia est lumen divinae revelationis”⁷. “Medium divino lumine fulgens scibile theologicum constituit”⁸. “Lumen divinum revelans est ratio sub qua theologiae nostrae”⁹.

Tanto, pues, la fe divina como la sagrada Teología tienen por objeto lo *verdaderamente revelado*. Sin más diferencia que la de que lo verdaderamente revelado, pero revelado *en sí*, se conoce sin el instrumento o *medio* del raciocinio, por simple autoridad divina, y por eso se llama revelado *sin medio* o *inmediato*. En cambio, lo verdaderamente revelado, pero revelado *en otro*, no podemos *nosotros* conocerlo sino con el instrumento o *medio* del raciocinio, y por eso lo lla-

⁴ D. THOMAS, a. 1, ad 2.

⁵ Ibid., a. 4.

⁶ Ibid., a. 6, ad 2.

⁷ CAPREOLO, prol. in 1 Sent., q. 4.

⁸ CAJETANO, In 1 Partem, q. 1, a. 2.

⁹ CAJETANO, ibid.

mamos revelado *mediato*. La diferencia, como se ve, no es de revelación y no revelación, sino de dos *modos* diferentes de verdadera revelación, o de dos medios distintos de conocer lo verdaderamente revelado.

Distinción importante.—Ciertos teólogos, posteriores al siglo xvi, no parecen distinguir bien entre estas tres cosas: a) la revelación formal; b) *lo revelado formal*; c) lo revelado virtual.

Tanto la revelación formal (revelación en sentido activo) como lo revelado formal (revelación en sentido objetivo) son designados por Santo Tomás y por sus comentaristas antiguos con el nombre de “la divina revelación” (114, 215).

De esas tres cosas dichas, la primera, esto es, la revelación formal o revelación activa, es el motivo formal o *ratio sub qua* de la fe divina. La segunda, esto es, lo revelado formal o revelación objetiva, es el objeto material de la fe divina y, a la vez, el motivo formal o *ratio sub qua* de la teología. La tercera, esto es, lo revelado virtual, es el objeto material de la teología.

En efecto, creemos con fe divina lo revelado formal por la revelación formal; y sabemos teológicamente lo revelado virtual por lo revelado formal. Ahora bien, lo que se cree ó se sabe es siempre lo material en todo hábito cognoscitivo y aquello por lo que se cree o se sabe es lo formal. “Quilibet cognoscitivus habitus, formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur: materialiter autem id quod per medium cognoscitur”¹⁰.

Lo revelado virtual o conclusión teológica no se conoce, pues, inmediatamente por la revelación activa, motivo formal de la fe divina; pero sí se conoce por o *mediante* la revelación objetiva o principios de fe, motivo formal de la teología. Pero como, a su vez, los principios de fe o revelación objetiva se conocen por la revelación activa, resulta que la conclusión teológica se conoce próximamente por los principios de fe o revelado formal, y mediatamente por la revelación formal o activa, motivo formal de la fe divina. Por eso decían comúnmente los teólogos antiguos que la conclusión teológica es inmediatamente de teología, pero mediatamente de fe divina (453).

La llamada “revelación virtual” no es otra que la segunda de las tres cosas dichas, esto es, lo revelado formal, en cuanto que en él se contiene y por él se conoce la tercera de dichas cosas, esto es, lo revelado virtual o conclusión teológica. Así, pues, de estas cuatro cosas, a saber: a) revelación formal; b) revelado formal; c) revelación virtual; d) revelado virtual, la segunda y la tercera son realmente idénticas, cuando

¹⁰ D. THOMAS, 2-2, q. 9, a. 2, ad 3.

se trata de virtualidad inclusiva. Lo mismo da decir que lo revelado virtual o conclusión inclusiva se conoce por la revelación virtual, que decir que se conocen por lo revelado formal. Y como lo revelado formal no es sino la revelación *objetiva*, por eso Santo Tomás y todos los antiguos teólogos anteriores a la introducción del virtual físico-conexivo, decían más corto, y con mucha verdad, que la conclusión teológica se conoce “por revelación divina” o “por la luz de la divina revelación” (objetiva).

El doble sentido, activo y objetivo, que tiene el nombre de “revelación”, así como el diferente sentido que los nombres de “inmediato” y “mediato” tienen en los sistemas de Santo Tomás y de Escoto (169), que todavía se complicó más con la introducción del mediato o virtual físico de Suárez (73), es lo que ha contribuido a una confusión horrorosa de nomenclatura en esta cuestión. Y sabido es que casi siempre que se embrolla la nomenclatura acaban por embrollarse las ideas.

303. OBSERVACIÓN QUINTA.—“Como usted nos ha dicho tantas veces, el objeto *formal* o *específico* de la fe divina es lo revelado *inmediato*; y el objeto *formal* o *específico* de la Teología es lo revelado *mediato*. Ahora bien: los objetos formales o específicos de las ciencias o hábitos son incambiables, como lo son las *especies*, a no ser que admitamos el *transformismo* en el dogma, como quieren los modernistas. La Iglesia no puede, pues, convertir lo revelado mediato en inmediato. Eso, ni Dios mismo puede hacerlo, como dicen muy bien los Salmanticenses. Usted se ocupó de esa dificultad en un artículo, pero no contestó a ella directamente, sino con “circunloquios”, como creo que se lo advirtió el P. Matías en su *Boletín Teológico*.”

Respuesta.—Ahi va nuestra contestación directa y sin “circunloquios”, pues se trata de una cosa clarísima para todo el que haya penetrado la doctrina tomista sobre la verdadera naturaleza de la sagrada Teología, que es el usar siempre de procedimiento *inclusivo*.

Lo conocido por *raciocinio* deductivo se llama *mediato*; lo conocido por simple *autoridad* se llama *inmediato*. Pero todo tomista sabe que si el *raciocinio* es *inclusivo*, como el de las ciencias matemáticas, metafísicas y teológicas, lo que llamamos *mediato* es solamente mediato *quoad nos*, pero es *inmediato quoad se*. Oigamos a Santo Tomás: “Quaelibet propositio cuius praedicatum est *in ratione subiecti est immediata et per se nota* quantum est *de se*”¹¹. “Ex hoc enim

¹¹ D. THOMAS, *In Poster. Analyt.*, l. 1, lect. 4.

aliqua propositio est *per se nota* quod praedicatum *includitur in ratione subiecti*"¹².

Tratándose, pues, de conclusiones inclusivas, como lo son todas las verdaderamente teológicas, eso que tanto asusta a nuestro objetante de que "la Iglesia convertiría lo mediato en inmediato", se reduce a esta otra cosa sencilla: "la Iglesia convertiría lo *inmediato quoad se* en *inmediato quoad nos*", lo cual nadie negará que pueda hacerlo la Iglesia. Y eso es lo único que la Iglesia hace al definir como dogmas de fe las *consecuencias* teológicas, o, mejor dicho, los *consiguientes* teológicos.

Otra cosa sería si se tratase del mediato o virtual *no inclusivo*, entendido a la manera de Suárez y Lugo, en que en la menor no está el predicado incluido realmente en el sujeto, ni, por tanto, la conclusión realmente incluida en la mayor revelada. Entonces, ni Dios mismo puede hacer pasar ese mediato a inmediato, a no ser por una nueva revelación. En eso tienen razón los Salmanticenses.

Lo que añade nuestro objetante sobre que las especies u objetos específicos son incambiables, es verdad; pero solamente en el caso en que no se cambie el medio de conocimiento. Si se cambia el medio de conocimiento, lo mismo que pertenecía a un hábito, pasa *ipso facto* a pertenecer también a otro, porque lo formal o específico en los hábitos *cognoscitivos* (y hábitos *cognoscitivos* son la Teología y la fe) no es la *materia* o realidad de lo conocido, sino el *medio de conocimiento*. "Quilibet cognoscitivus habitus, *formaliter* quidem respicit *medium per quod* aliquid cognoscitur; *materia-liter* vero *id quod* per medium cognoscitur"¹³. "*Species cuiuslibet rei praecipue attenditur secundum rationem formallem ipsius, non autem secundum materiam vel subiectum*"¹⁴.

Ahora bien: con la definición dogmática de una conclusión teológica por la Iglesia, cambia para nosotros *el medio de conocer* esa conclusión. Antes de la definición la conocíamos solamente por *revelación con raciocinio*, medio formal de la Teología. Después de la definición la conocemos ya por *revelación sin raciocinio*, esto es, por *revelación explicada y propuesta por la Iglesia*, medio formal de la fe divina.

Hay cambios de medios de conocimiento, y, por tanto, cambio de hábitos y de asentimiento. Pero no hay para nada cambio de materia o de realidad objetiva: nada, por tanto, de transformismos ni modernismos.

En resumen: la Iglesia no convierte ni puede convertir lo mediato *no inclusivo* en inmediato; pero sí puede convertir y convierte lo mediato *inclusivo* en inmediato, lo cual no

¹² *Summ. Theol.*, p. 1, q. 2, a. 1.

¹³ D. THOMAS, 2-2, q. 9, a. 2, ad 3.

¹⁴ *Ibid.*, q. 9^o, a. 2.

es más que convertir lo *inmediato quoad se* en *inmediato quoad nos* (168).

Creemos que con esto podrá quizá nuestro objetante acusarnos de repeticiones, innecesarias para su clara inteligencia, pero no de que no le hemos contestado bien categóricamente y sin “circunloquios”.

304. OBSERVACIÓN SEXTA.—“Nada es ni puede ser de fe divina si no es *dicho por Dios*. Yo no creo que las conclusiones teológicas sean lo que Dios dijo, sino más bien lo que *nosotros deducimos* de lo dicho por Dios. Son deducciones *nuestras*, no dichos divinos”.

Respuesta.—Es evidente que nada puede ser de fe divina si no es verdaderamente dicho por Dios; pero es falso, en la doctrina de Santo Tomás y de la Teología tradicional, que Dios haya dicho solamente los principios y de ninguna manera las conclusiones. Oigamos a Santo Tomás: “*Qui dicit unum, dicit quodammodo multa; et haec sunt quae praecedunt articulum et consequuntur ad ipsum, et quantum ad hoc potest explicari et dividi articulus fidei*”¹⁵.

Si en ese texto usa Santo Tomás, con su precisión habitual, la palabra *quodammodo*, es porque hay dos verdaderos *modos* de decir o de dichos: a) *decir* algo, *explicándolo* plenamente; b) *decir* algo, pero *sin explicarlo* plenamente. Hay, por tanto, dos clases de dichos de Dios: *dichos* plenamente *explicados* y *dichos sin explicar*, o implícitos. Los primeros son los artículos o mayores de fe; los segundos, las conclusiones teológicas. Oigamos de nuevo a Santo Tomás: “*Explicare articulos fidei contingit dupliciter... Alio modo quantum ad ea quae in ipsis articulis continentur implicite, quod quidem contingit dum homo scit ea quae ex articulis consequuntur*”¹⁶. “*Quia quaedam sunt quae in fide Ecclesiae continentur sicut conclusiones in principiis*”¹⁷.

Así, pues, la Verdad Primera o Dios terminó de decir o de revelar con el último de los Apóstoles; pero no ha terminado, ni terminará, de *explicar* lo dicho o revelado. Toda definición de la Iglesia no es otra cosa que explicación que Dios da de lo que ya con los Apóstoles había dicho. Por eso el cardenal Cayetano llama gráficamente a la Iglesia “*ministra obiecti fidei... qua Veritas Prima proponit et explicat seipsum et alia credenda*”¹⁸.

Tanto, pues, el teólogo con sus conclusiones sin definir como la Iglesia definiendo esas conclusiones, no nos dan más que la *explicación* de lo *dicho* implícitamente por Dios.

¹⁵ D. THOMAS, 3 *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, sol. 3.

¹⁶ 3 *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, sol. 3.

¹⁷ 4 *Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1, ad 6.

¹⁸ *In 2-2*, q. 1, a. 1, y q. 5, a. 3.

La diferencia está en que aunque las conclusiones teológicas, si son *inclusivas*, sean verdaderamente *lo dicho por Dios*, por estar *incluidas* en lo que Dios dijo, no son, sin embargo, mientras la Iglesia no las defina, sino lo dicho por Dios *explicado por el hombre*. En cambio, esas mismas conclusiones, después de definidas, son ya lo dicho por Dios *explicado por Dios*, aunque para esa explicación use Dios del ministerio de la Iglesia.

Por eso el teólogo, por sabio y santo que sea, y por clara que sea su deducción o conclusión, no puede decir más que *visum est mihi*. En cambio, la Iglesia, en toda definición infalible—y la infalibilidad se extiende a las conclusiones teológicas y no solamente a los principios—puede decir, y dice sin metáfora alguna: *Visum est Spiritui Sancto*.

LAS DEFINICIONES DE LA IGLESIA, ¿SON “PALABRA DE DIOS”?—Por aquí se ve claramente la respuesta que hay que dar a la cuestión de si las definiciones de la Iglesia son o no palabra de Dios: *verbum Dei*.

El nombre “palabra”, como el nombre “escritura”, puede tomarse en dos sentidos: objetivo o material y subjetivo o formal. Una cosa es “lo escrito” (escritura objetiva), y otra cosa “la escritura” (escritura formal o subjetiva); como una cosa es “lo dicho” (verbo objetivo), y otra “la dicción” (verbo subjetivo). Puede Pedro escribir sus propias ideas o escribir lo que dijo Juan. En el primer caso, lo escrito y la escritura son de Pedro; en el segundo, la escritura es de Pedro, pero lo escrito es de Juan. De la misma manera, si Pedro dice sus propias ideas, tanto lo dicho como la dicción es de Pedro: pero si dice o repite lo que dijo Juan, la dicción (verbum subjective) es de Pedro, pero lo dicho (verbum objective) es de Juan.

En la Sagrada Escritura, o autores inspirados, tanto lo dicho o escrito como la dicción o escritura es de Dios. Es, pues, palabra de Dios, tanto objetiva como subjetivamente. En las definiciones de la Iglesia, lo dicho es de Dios, pues la Iglesia no hace sino repetir, más explicado, lo ya dicho implícitamente por Dios; pero la dicción no es de Dios: pues Dios no la *mueve* a decirlo, como en la inspiración, sino simplemente la asiste para que *ella*, y ella sola, lo diga. Las definiciones de la Iglesia son, pues, palabra de Dios *objetivamente*, pero no *subjetivamente*: por eso no son *Sagrada Escritura*.

Cuando, pues, numerosos y clásicos teólogos antiguos niegan que las definiciones de la Iglesia sean *palabra divina*, fíjese el lector al leerlos y verá claramente dos cosas: a) que eso lo dicen, no solamente de las definiciones infalibles, sino también de las definiciones de fe divina, las cuales nadie

negará que son palabra de Dios *objetiva*; b) que toman la frase de “palabra divina” en el sentido de “Sagrada Escritura” o “palabra inspirada”, y en ese sentido todo teólogo debe negar que las definiciones de la Iglesia, aun las de fe, sean “palabra de Dios”.

305. OBSERVACIÓN SÉPTIMA.—“Con los Apóstoles quedó cerrado y completo el depósito revelado. Esta es doctrina común de los teólogos, que ha sido ya consagrada por la Iglesia en la proposición vigésimoprimer del *Syllabus* antimodernista de Pío X”.

Respuesta.—Con los Apóstoles quedó cerrado y completo el depósito en cuanto a la *Revelación*; pero no cerrado ni completo, sino abierto y *complendus* por el magisterio divino de la Iglesia, en cuanto a la *explicación* de las verdades ya reveladas. Esa explicación dogmática o divina de la Iglesia se extiende, como ya hemos visto por Santo Tomás, no solamente a los principios del depósito, sino también a las conclusiones (ea quae ex articulis consequuntur), sin dejar por eso de ser explicación de lo revelado: *explicatio fidei*.

No confunda, pues, nuestro objetante estas dos proposiciones, que son radicalmente distintas: primera, con los Apóstoles quedó cerrada y completa la *Revelación* católica; segunda, con los Apóstoles quedó cerrada y completa la *explicación divina* de la Revelación católica. La primera proposición es verdadera, y es la enseñada por el consentimiento unánime de los teólogos y consagrada por el *Syllabus* de Pío X. La segunda es falsa.

306. OBSERVACIÓN OCTAVA.—“Para que haya conclusión teológica, estricta o propiamente dicha, convengo en que no hace falta que la conclusión exprese objetividad nueva; pero sí hace falta, como usted mismo confiesa, que exprese un *concepto nuevo* y no solamente una nueva fórmula.

Ahora bien: lo mismo da concepto nuevo que *sentido nuevo* o que *dogma nuevo*. Luego si la Iglesia nos diese como de fe divina alguna conclusión teológica propiamente dicha, tendríamos *nuevos dogmas*. Eso es inadmisibile. La Iglesia no puede darnos nuevos dogmas, aunque sí pueda darnos y nos dé nuevas fórmulas de los mismos y antiguos dogmas”.

Respuesta.—Hay tres clases de *conceptos nuevos*. Primera, conceptos nuevos, pero que no son *completamente* nuevos, puesto que se deducen o salen de los antiguos, y por eso se llaman conceptos *derivados* o *conformes*. Segunda, conceptos que no solamente son nuevos, sino que son *completamente nuevos*, puesto que no salen de los antiguos, aunque tampoco son incompatibles con ellos, y se lla-

man conceptos *diversos*. Tercera, conceptos que no solamente son *completamente nuevos*, puesto que no salen de los antiguos, sino que además son incompatibles con ellos, y por eso se llaman conceptos *contrarios* u *opuestos*.

Tenemos, pues, tres géneros de conceptos nuevos: *a)* derivados o conformes; *b)* diversos; *c)* contrarios u opuestos.

Ejemplo de los primeros, la inmutabilidad absoluta y la eternidad, o la espiritualidad y la inmortalidad, o la imaterialidad y la cognoscibilidad, y, en una palabra, todos aquellos conceptos que, como los atributos en Dios, se distinguan solamente *per modum impliciti et expliciti*. Ejemplo de los segundos, los conceptos de cantidad y de cualidad, o de color y de sabor. Ejemplo de los terceros, los conceptos de espiritual y material, de increado y contingente, de blanco y negro.

Los conceptos derivados o conformes salen unos de otros por raciocinio inclusivo; los conceptos diversos u opuestos no salen ni pueden salir unos de otros, pues no puede salir lo que no está dentro.

Cuando se adquiere algo *nuevo*, pero que no sale de dentro de lo que ya se poseía, se llama en la doctrina tomista *nuevo quoad substantiam*; cuando se adquiere algo nuevo, pero que sale por completo de dentro de lo que ya se poseía, se llama *nuevo quoad explicationem*.

Los conceptos, pues, *diversos* o *contrarios*, son nuevos no solamente *quoad explicationem*, sino también *quoad substantiam*; los conceptos derivados son nuevos *quoad explicationem*, pero no *quoad substantiam*.

Con esto es fácil percibir claramente dónde está el flaco de la objeción.

Cuando nuestro ilustré objetante, con tantos autores modernos, objeta que si la Iglesia pudiese definir como de fe las conclusiones teológicas inclusivas, entonces tendríamos conceptos nuevos, sentidos nuevos, dogmas nuevos, basta una simple distinción en cualquiera de las tres formas siguientes:

Primera distinción: nuevos, esto es, completamente nuevos, *nego*; nuevos, pero no completamente nuevos, *concedo*.

Segunda distinción: nuevos, esto es, contrarios o diversos, *nego*; nuevos, pero no contrarios ni diversos, sino derivados por completo de los antiguos, *concedo*.

Tercera distinción: nuevos, esto es, nuevos *quoad substantiam*, *nego*; nuevos, esto es, nuevos *quoad explicationem*, *concedo*. Esas tres formas de distinguir expresan exactamente lo mismo.

SIA?—Lo que condena, pues, la Iglesia no es la *evolución del dogma en el mismo sentido*, cual es la evolución homogénea, sino la *evolución del dogma en sentido diverso*, y, por lo tanto, mucho más en sentido *contrario*, cual es toda evolución transformista. “Prorsus reiicio haereticum commentum *evolutionis dogmatum*, ab uno *in alium sensum* transeuntium, *diversum* ab eo quem prius habuit Ecclesia”¹⁹. La evolución del dogma en el mismo sentido, lejos de estar condenada, está enseñada por la Iglesia: “*Crescat igitur... sed in eodem sensu*” (Conc. Vat.). O como habían ya dicho Santo Tomás y San Buenaventura: “*Est apponere duplex: vel aliquid quod est contrarium vel diversum, et hoc est erroneum vel praesumptuosum; vel quod continetur implicitate, exponendo, et hoc est laudabile*”²⁰. “*Est additio in qua additum est contrarium: et in qua additum est diversum: et in qua est consonum. Prima additio est erroris: secunda, praesumptionis: tertia, fidelis, instructionis, quia quod implicitum est, explicat*”²¹. Qué se entiende por *implícito*, nos lo dice el mismo Santo Tomás: “*Quando aliqua multa virtute continentur in uno, dicuntur esse in illis implicitate, sicut conclusiones in principiis*”²²⁻²³. “*Diversitas rationis non va-*

¹⁹ Fórmula del juramento antimodernista, prescrito por el motu proprio *Sacrarum Antistitum*, de Pío X. 1 sept. 1910; DENZINGER, n. 2.145.

²⁰ SANTO TOMÁS, l. c.

²¹ SAN BUENAVENTURA, 1 *Scut.*, Expositio in prologum.

²² *De Veritate*, q. 14, a. 11.

²³ “*Aha quaestio est, quia ipse (Apostolus Paulus) dicit: Praeterquam quod evangelizatum est. Ergo non debet aliquis docere neque praedicare nisi quod scribitur in Epistolis et in Evangeliiis. Sed hoc est falsum, quia 1 ad Thes. 3. 10, dicitur: Ut compleamus ea quae desunt fidei nostrae.*

Respondeo: dicendum est quod nihil aliud evangelizandum est quam illud quod continetur in Evangeliiis et in Epistolis et in Sacra Scriptura *implicitate vel explicitate*. Nam Sacra Scriptura et Evangelium evangelizant esse credendum Christo explicitate. Unde quidquid continetur in eis *implicitate*, quod facit ad coctrinam eius et ad fidem Christi, evangelizari et doceri potest. Et ideo cum dicit: *praeter hoc quod accepistis, id est, omnino alienum addendo*. Apoc., c. último, 18: *Si quis apposuerit ad haec aut addiderit (scilicet omnino alienum) apponet Deus super illum plagas. Et Deut. 4, 2: Non addetis quidquam ad verbum quod vobis loquor (scilicet contrarium seu alienum) nec minuatis ex eo*” (D. THOMAS, *In Epist. ad Gal.*, c. 1. lect. 2).

“*Conclusio catholica: Licite ab Ecclesia simbolo apostolico additio facta est et potest fieri...*

Id quod additur simbolo, non est eidem *contrarium* aut *diversum*; contrarietas siquidem blasphemiam, diversitas ignoracionem inducit; sed solum quod erat in *potentia* in articulis apostolicis, qui sunt *semina* et *principia* christianae fidei, per *explicationem* determinatur, quod tamen non erat extra *principiorum sinum*, cum in illo latitaret.

Addere ergo *contrariam* fidei haereticae pravitatis est: *diversum* vel imperitins praeter fidem insaniae est; *explicando* vero, quod in fidei articulis continebatur, catholicae pietatis et eruditionis est.

Primo modo addere est *contra* regulam fidei: *secundo* modo est *praeter* regulam fidei: *tertio* modo est *secundum* regulam fidei *ut ex principiis illius conclusiones eliciat: et secundum hunc modum licuit ac licet Ecclesiae simbolo facere ad-*

riat aliquid ex parte rei"²⁴. Los llamados, pues, dogmas nuevos, mientras no sean realmente, sino conceptualmente, distintos de los dogmas primitivos, no hacen variar para nada el dato primitivo o revelado. Es novedad conceptual o subjetiva: no real. Es novedad *secundum quid*: no novedad *substantial*. El modo es nuevo, un nuevo aspecto: la *objetividad*, que es lo *substantial*, no es nueva, sino la misma. Por eso dijo muy bien el Lirinense: "Ut cum dicas *nove*, non dicas *nova*"²⁵. "De uno in *aliud secundum rationem*, quod non est *aliud secundum rem*"²⁶. Eso es lo que sucede en toda conclusión *conceptual*, en toda conclusión rigurosamente teológica.

Cuando de un árbol antiguo brota una rama nueva, la rama es nueva, pero no completamente nueva ni nueva *quoad substantiam*; porque esa rama sale de la misma substancia o savia que ya poseía el árbol. La analogía del árbol con el depósito revelado no es completa, porque en el árbol la savia se forma con elementos que vienen de fuera. Si la savia del árbol se formase exclusivamente de la substancia misma del árbol, sin intususcepción de ningún elemento extraño, entonces la analogía del desarrollo del dogma con el desarrollo del árbol sería más perfecta (223). Así son los dogmas nuevos definidos por vía de virtualidad implícita: ramas nuevas del árbol antiguo del depósito revelado.

Por eso dijimos en otra parte (180), y repetiremos ahora de nuevo, que el progreso dogmático después de los Apóstoles no es ni puramente subjetivo ni puramente objetivo, sino subjetivo-objetivo. Hablando en términos rigurosamente escolásticos es formalmente o "simpliciter" subjetivo, pero "secundum quid" objetivo.

Es "simpliciter" subjetivo porque la *distinción* y, por lo tanto, la novedad de ese progreso no están en el objeto en sí mismo o independientemente del sujeto, sino que son hechos por el sujeto, como sucede en toda distinción virtual o conceptual.

Es "secundum quid" objetivo porque el *fundamento* de esa distinción y, por lo tanto, de esa novedad no está solamente en el sujeto, como sucede en la distinción puramente lógica o de meras fórmulas, sino que está en el objeto mismo, esto es, en la fecundidad y riqueza de aspectos objetivos, ya implícitamente contenidos desde el principio en el objeto mismo o depósito primitivo.

ditinem" (GRAVINA, O. P., *Catholicæ Præscriptiones*, l. 4, a. 4, p. 358. Napoli 1619).

²⁴ D. THOMAS, *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 75, a. 7.

²⁵ *Comm.*, c. 23.

²⁶ D. THOMAS, *In Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 1.

Cuando, pues, ciertos teólogos excesivamente meticulosos no se atreven a decir que crece el depósito mismo y se encasillan en la frase sagrada de que lo que crece es “nuestra” explicación del depósito, no se fijan en que eso que llaman “nuestra explicación del depósito”, no por ser “nuestra” deja de ser “del depósito”, y como esa explicación nueva o mayor cuando es hecha por la Iglesia pasa a ser incorporada al depósito mismo y a formar parte integrante de él, lo mismo da decir que crece la explicación del depósito que decir que crece el depósito mismo en cuanto a la explicación (186).

Una cosa es, pues, crecer el depósito *en cuanto a sí mismo*, esto es, en cuanto a su objetividad real, y otra cosa es crecer el depósito *mismo*, no en cuanto a su objetividad, sino en cuanto a su mayor explicación. Por las definiciones de la Iglesia no crece el depósito en cuanto a sí mismo, pero crece el depósito mismo al crecer *su* explicación y pasar esa explicación nueva o mayor a formar parte integrante de él. Progreso de explicación, pero progreso del depósito mismo revelado (173).

307. OBSERVACIÓN NOVENA.—“Juan de Santo Tomás dice expresamente y repite varias veces que nada puede ser definido como de fe divina por la Iglesia si no es *inmediatamente* revelado”.

Respuesta.—En el lugar a que alude nuestro objetante (*De Sacra Theologia*, d. 2, a. 4), Juan de Santo Tomás dice expresa y claramente cinco cosas:

1.º Que a la cuestión de si la verdadera conclusión teológica es o no de fe divina no se puede contestar sino distinguiendo entre *antes* y *después* de la definición de la Iglesia 27.

2.º Que *antes* de la definición de la Iglesia la verdadera conclusión teológica no pertenece a la fe inmediatamente, sino mediatamente, y por tanto pertenece *de suyo* (per se) a la ciencia *teológica*. Esta es, añade, la opinión más común de los teólogos contra Vázquez, y a ella se adhiere Juan de Santo Tomás 28.

27 “Circa certitudinem conclusionum quas deducit theologia *distingendum est*: quia *vel* attinguntur ex solo discursu theologico, *vel* ultra discursum theologicum adiungitur illis *definitio Ecclesiae*” (l. c., n. 1).

28 “Si primo modo (esto es, antes de la definición de la Iglesia) se habeat est duplex sententia... Aliorum sententia, eaque *communior* est conclusiones sic evidenter deductas non pertinere immediate ad fidem, sed *mediate*, *per se* autem *ad scientiam theologiam*... Dico primo: certitudo conclusionis theologicae deductae per evidentem consequentiam ex principis fidei, *prout talis* (esto es, antes de la definición) non est immediate de fide, sed *scientifica et theologica*... Quod vero parificare videtur sententia opposita (scilicet sententia P. Vázquez) certitudinem conclusionis theologicae definitioni Ecclesiae, omnino tolerari non potest” (l. c., nn. 1, 4-5).

3.º Que después de la definición de la Iglesia esa misma conclusión pasa a ser de fe divina y verdadero principio de teología. Esta es, dice, la *opinión comúnmente seguida por los tomistas contra Molina* 29.

4.º Que aunque tales verdaderas conclusiones sean conocidas antes de la definición *por solo raciocinio*, sin embargo, la Iglesia no las define como de fe en cuanto conocidas *precisamente* por raciocinio, sino en cuanto intentadas, aunque de una manera *oculta*, por el Espíritu Santo. Para conocer o descubrir esa intención oculta del Espíritu Santo tiene la Iglesia asistencia divina 30.

5.º Si llamamos *inmediatamente revelado* a todo lo *intentado por el Espíritu Santo*, se sigue que nada puede ser definido como de fe divina por la Iglesia si no ha sido *inmediatamente revelado*, al menos de una manera oculta o implícita 31.

En estas cinco afirmaciones está fielmente condensado

29 "Si secundo modo (esto es, después de la definición de la Iglesia) consideretur certitudo theologiac... Molina cum aliis quos citat et scquitur Granados tenent propositiones ab Ecclesia deductas et sic definitas ex vi deductionis, non esse *immediate de fide*, sed adhuc pertinere ad scientiam *theologicam*, ut conclusiones, non autem ut *principia* theologiac. Ne autem aliquis haereat putans hos auctores negare propositiones ab Ecclesia definitas absolute loquendo non esse de fide, distinguit Pater Granados *duplicem modum* quo Ecclesia procedit; nam si declarat aliquid tamquam *immediate* revelatum a Deo, sine dubio *immediate pertinet ad fidem*. Si vero definit aliquid *illatum* ex principiis revelatis, hoc non pertinet ad fidem, sed ad *conclusionem* theologicam. Et ita non sunt *principia* theologiac, nisi quando *primo modo* declarantur, eo quod Spiritus Sanctus non assistit Ecclesiae ut novas revelationes faciat. Et sic si aliquid non est *immediate revelatum*, sed solum *deductum per discursum*, non potest Ecclesia facere *illud tamquam immediatum de fide*". Hasta aquí la opinión de Molina y de Granados, y continúa así Juan de Santo Tomás: "*Tertia sententia est quod propositiones evidenter deductae ex principiis fidei, si ab Ecclesia definiuntur, immediate pertinent ad fidem, et fiunt principia theologiac, nec amplius innotuntur discursui, sed eorum certitudo est ex testimonio divino per Ecclesiam proposito iuxta infallibilem assistentiam Spiritus Sancti in definiendis rebus fidei. Hanc sententiam communiter sequuntur thomistae, ut videri potest apud Navarrete citatum et magistrum González. et pro eadem sententia Granados citat Bellarminum, Vega, Cano, Vázquez et alios... Dico secundo; veritates quae definiuntur ab Ecclesia definitione declarativa fidei, quocumque modo id faciat Ecclesia (este quocumque modo alude al *duplicem modum* que acaba de distinguir Granados), *pertinent immediate ad fidem*, possuntque esse *principia theologiac*" (l. c. nn. 2, 3-6).*

30 "Unde non potest Ecclesia aliquid definire *ex eo praecise quia per discursum theologicum deducitur*, tamquam ex *ratione formali*, licet praecedat disputatio et discursus tamquam dispositio praevia ad inquirendum an id contineatur in revelatione divina; sed *quia visum est Spiritui Sancto*" (l. c. n. 8).

31 A continuación de las palabras acabadas de citar, Juan de Santo Tomás prosigue así: "Sed quia visum est Spiritui Sancto, et consequenter quia revelatum *immediate* a Deo, licet nobis esset implicitum et *occultum quousque* per Ecclesiam declararetur" (l. c., n. 8). Fijese el lector en ese *et consequenter*, y verá claramente en qué sentido toma aquí Juan de Santo Tomás la frase de "*inmediatamente revelado*". Es una aceptación que se presta a confusión. Con sólo que a la palabra "*inmediato*" hubiese Juan de Santo Tomás añadido las palabras "*quoad se*", nadie se confundiría al leerle.

cuanto dice Juan de Santo Tomás. Ahora bien: ¿admite nuestro objetante esas cinco afirmaciones, y en especial las tres primeras, y muy particularmente la tercera, de la cual dice Juan de Santo Tomás: *Hanc sententiam communiter sequuntur thomistae?* Si las admite, estamos conformes en todo lo substancial, y solamente resta una imprecisión de nomenclatura sobre los nombres de *inmediato* y *mediato*, imprecisión que data de Suárez, y de la cual no están del todo libres algunos tomistas posteriores, entre ellos Juan de Santo Tomás.

Esa imprecisión o vaguedad de nomenclatura se encuentra en la proposición quinta, que es la única en que parece haberse fijado nuestro objetante. Ahí toma Juan de Santo Tomás la palabra *inmediato* por sinónimo de *intentado por el Espíritu Santo*. Tomada la palabra *inmediato* en este sentido, está claro que nada puede ser definido como de fe divina sin ser *inmediatamente* revelado, esto es, sin ser intentado por el Espíritu Santo. Tomada así la palabra *inmediato*, ni sentido tendría la cuestión disputada entre tomistas y Vázquez por una parte y entre tomistas y Molina por la otra, pues todos sin distinción admiten que nada puede ser definido como de fe divina sin ser verdaderamente revelado, esto es, sin ser verdaderamente intentado por el Espíritu Santo. Pero la verdadera revelación o lo verdaderamente intentado por el Espíritu Santo se ha dividido siempre en dos miembros: a) revelado o intentado *en sí*; b) revelado o intentado *en otro*. Lo primero se llama, para nuestra razón, revelado *inmediato* o formal, nunca mediato o virtual; lo segundo se llama revelado *mediato* o virtual, nunca inmediato o formal. Lo primero es revelado no solamente *in re*, sino también *in se*; lo segundo es, para nuestra razón, revelado *in re*, pero no *in se*. En esto consiste precisamente la diferencia específica entre fe y nuestra teología.

Esa pequeña imprecisión o vaguedad de llamar inmediato a todo lo revelado o intentado por el Espíritu Santo ha hecho que Juan de Santo Tomás caiga en una verdadera contradicción de nomenclatura, pues acaba llamando, y muy bien, *virtual implícito* y *revelado IN RE* a lo que antes había llamado ambiguamente revelado *INMEDIATO*³². Ese es

³² "Unde colliges, quod in veritatibus fidei potest aliquid continere *virtualiter* dupliciter. Uno modo *virtualiter illative tantum*, et hoc pertinet ad theologiam, quae habet pro obiecto illata ex veritatibus fidei. Alio modo *virtualiter implicite*, id est, quae *in se* revelata sunt et intenta a Spiritu Sancto, sed nobis occulta et ideo *discursu* actata. Et haec potest definire Ecclesia et definit" (I. c., n. 16). Como se ve, la doctrina de Juan de Santo Tomás es la misma en el fondo que la de todos los tomistas anteriores, pero con dos imprecisiones de lenguaje: primera, la de haber llamado *inmediato* implícito a lo que al fin confiesa que es *virtual implícito*, pues antes de la definición lo conocemos *solamente por dis-*

precisamente lo que Santo Tomás llama inmediato *quoad se*, pero mediato *quoad nos*.

Ese es el verdadero nombre de la verdadera conclusión teológica: *virtual implícito* o revelado *in re*. Así son todas las verdaderas conclusiones teológicas. Virtual, porque para conocerlas o explicarlas o deducirlas necesitamos *nosotros* verdadero raciocinio, y no podemos conocerlas sin raciocinio. Implícito, porque el raciocinio es de identidad real o de inclusión intelectual.

Así, pues, y prescindiendo de nomenclaturas ambiguas, la doctrina de Juan de Santo Tomás, que es aquella que "communiter sequuntur thomistae", es una doctrina *media* entre las opiniones *extremas* de Vázquez y de Molina, y comprende estas dos partes: a) es falsa la opinión de Vázquez de que la verdadera conclusión o verdadero mediato o virtual revelado sean de fe divina *antes* de la definición de la Iglesia; b) es falsa la opinión de Molina de que la verdadera conclusión teológica no sea de fe divina *después* de la definición de la Iglesia.

El que quiera ver con claridad meridiana que ése es el verdadero sentido de Juan de Santo Tomás, acuda al tratado *De fide*, donde Juan de Santo Tomás, haciendo alusión expresa a ese mismo *artículo cuarto* que cita nuestro objetante, dice lo siguiente:

"Ex dictis infertur *virtualem* revelationem seu *mediatam* seu *deductam per discursum*, qualis invenitur in theologia, *distingui specie* a revelatione *immediata* quae habetur ex testimonio dicentis, et attingit id quod credendum est de fide, ut latius tradidimus, prima parte, q. 1, d. 2, *artículo cuarto*, ubi *reiecit* duas sententias *extremas*: alteram Vázquez qui sentit conclusionem *deductam* ex prae-missis fidei ita esse certam respectu scientis discursum, sicut propositio definita per Ecclesiam: alteram Molinae qui sentit quod etiam si definitio Ecclesiae superveniat alicui

curso (*discursu solo attacta*, l. c. n. 13); segunda, el distinguir con demasiada vaguedad entre virtual *implícito* y virtual *ilativo*. El virtual *ilativo*, si la ilación es verdaderamente *teológica*, es siempre *implícito*.

Sin embargo, aunque Juan de Santo Tomás defiende claramente con todos los tomistas contra Molina la definibilidad de verdaderas y propias conclusiones teológicas, tiene un pequeño punto flaco. Este consiste en no señalar criterio alguno objetivo o *ante factum* para discernir cuáles sean definibles y cuáles no. Son definibles, dice, todas aquellas conclusiones que fueron intentadas, aunque ocultamente, por el Espíritu Santo. Y fueron intentadas ocultamente por el Espíritu Santo todas aquellas que la Iglesia, con asistencia divina, define. Lo cual equivale a decir: son *definibles* las *definidas*. Este flaco de Juan de Santo Tomás fué ya notado por el sabio P. Gardeil en su hermosa obra *Le donné ré-vélé*, p. 173. Lo que necesitamos y necesita la Iglesia misma es un criterio *objetivo de definibilidad*, pues la Iglesia no goza de *revelación*, sino de pura *asistencia*. Ese criterio, según Santo Tomás, es el carácter intelectualmente *explicativo* o *implícito* que toda *verdadera conclusión teológica* tiene respecto a la mayor revelada. La *menor* no es sino un *instrumento de explicación*.

propositioni quae antea non erat de fide, non faceret illam de fide, sed Spiritum Sanctum assistere Ecclesiae ne erret, non autem ut faciat de fide quae antea non erant de fide. Quae sententiae citato loco videri possunt impugnatae”³³.

Cualquier estudiante de teología sabe que Molina y Vázquez, a quienes combate Juan de Santo Tomás, hablan del verdadero y propio *mediato* o *virtual* (409, 475).

308. OBSERVACIÓN DÉCIMA.—“El “punto de partida” de la Teología o, como se dice comúnmente, los “principios de la Teología” es o son lo “revelado”. Por tanto, si una verdad es verdaderamente revelada, no es verdaderamente conclusión o progreso, sino puramente punto de partida o principio. Y viceversa, si una verdad es verdaderamente conclusión, no puede ser algo verdaderamente revelado, pues entonces sería principio de la Teología y no conclusión”.

Respuesta.—El punto de partida o principios primeros de la Teología no es lo revelado a secas, como dice nuestro objetante, sino lo revelado *inmediato* o *formal* o *in se*, o mejor aún, lo revelado *explícito* (37).

Pero en lo revelado explícito hay mucho contenido o revelado *implícito*, y ese revelado implícito es lo que constituye el *progreso* y la *conclusión*. Si esa implicitud es de sólo nombre o fórmula, esto es, una implicitud tan somera o superficial que para explicarla o desenvolverla no hace falta emplear raciocinio propio o de diferentes conceptos, sino mera explicación de nombres, entonces el progreso o conclusión son también *impropios* y no hay todavía verdadero virtual o mediato. Eso es lo que se llama *implícito formal* o *implícito inmediato*. Tal es la implicitud entre lo definido y su definición, entre los correlativos, entre el todo y sus partes y entre el universal incondicionado y sus particulares.

En cambio, si es una implicitud tan recóndita o profunda que para explicarla o desenvolverla hace falta combinación de *conceptos* y no solamente de nombres, y por tanto verdadero y propio raciocinio, entonces el progreso y la conclusión, sin dejar de ser verdadera *explicación de lo implícito* y, por consiguiente, sin dejar de ser explicación de lo verdaderamente *revelado*, son ya verdadero y riguroso progreso de conceptos o ideas, y no de solas fórmulas; son ya verdadera y propia conclusión y no principio: tal es la verdadera y propia y rigurosa Teología (33).

Cuando la Iglesia, que tiene la autoridad *divina* no solamente de *proponer* lo revelado, sino también de *explicar todo* lo que está *implícito* en lo revelado, define como de fe divina esa conclusión, entonces lo que era conclusión pasa

³³ *De Fide*, d. 1, a. 2.

a ser *principio* de la Sagrada Teología: lo que no era formalmente de fe, sino de Teología, pasa a ser formalmente de fe.

En los hábitos humanos de la *simple inteligencia* y de la *ciencia*, nunca lo que es ciencia puede pasar a ser de simple inteligencia; porque en lo humano no disponemos de ningún medio para conocer *sin raciocinio* o inmediatamente lo que antes no podíamos conocer sino *por raciocinio* o mediatemente. Pero en los hábitos que versan sobre lo sobrenatural o divino o revelado, como versan la fe divina y la Sagrada Teología, disponemos de un medio para conocer sin raciocinio o por *autoridad divina* lo mismo que antes no conocíamos ni podíamos conocer sino por raciocinio. De ahí el que tengamos un medio para convertir las conclusiones en principios o la Teología en fe divina. Ese medio es la autoridad divina o definición dogmática de la Iglesia, que presupone como *instrumento* o como condición *previa* el raciocinio, pero que no se funda formalmente en raciocinio, sino en la asistencia *divina*. Por eso dice profundamente Juan de Santo Tomás que la Teología tiene una cosa propia o exclusiva que no tienen las otras ciencias, y consiste en que sus conclusiones pueden llegar a convertirse en principios. “Et ideo est *peculiare* in *theologia*, quod ea quae aliquando sunt *conclusiones*, possunt fieri *principia*”³⁴.

Entre paréntesis, ahí tiene nuestro objetante una nueva prueba de que Juan de Santo Tomás, cuando defiende la definibilidad de fe divina de la conclusión teológica, habla de verdaderas y propias conclusiones. Las conclusiones *impropias* pueden pasar a ser y son principios no solamente en Teología, sino en todas las ciencias. Eso no sería *peculiar* de la Teología.

309. OBSERVACIÓN UNDÉCIMA.—“Por eso mismo, la generalidad de los tomistas defienden, contra Contenson, que la Teología no es *formalmente* sobrenatural, sino sólo radicalmente”.

Respuesta.—Nosotros opinamos también con la generalidad de los tomistas, contra Contenson, que la Teología no es un hábito *formalmente* sobrenatural, sino sólo radicalmente. Pero en la doctrina tomista *radicalmente* quiere decir lo mismo que *objetivamente* o en cuanto a la *cosa conocida*; como *formalmente* quiere decir en cuanto al *modo* de conocimiento. Las conclusiones teológicas son, pues, objetivamente sobrenaturales o reveladas, aunque modalmente naturales o adquiridas. Ahora bien: como el *modo* o *medio* de conocer, y no la *cosa* conocida, es el que especifica

³⁴ De Summo Pontifici, d. 2. a. 2. n. 5.

formalmente los hábitos cognoscitivos, de ahí es que el hábito de la Teología sea formalmente natural o adquirido, a pesar de ser objetivamente sobrenatural³⁵. La diferencia, pues, entre las mayores de fe o hábito de la fe y las conclusiones teológicas o hábito de la Teología no es diferencia de *objetividad* conocida, sino de *modo* de conocerla. Oigamos a Juan de Santo Tomás:

“Ad argumenta a principio respondetur: ad primum, quod *obiectum* theologiae est *aliquid supernaturale, modo tamen naturali* dispositum, et penetratum seu illatum, et *ideo* pertinet ad habitum naturalem et acquisitum... Et ita licet multa *supernaturalia* tractet et inferat de Deo, tamen sub *modo* naturali et illativo per propriam industriam et studium illa attingit... Unde cum dicitur quod medium probandi est supernaturale, scilicet veritates fidei, distinguo: ut connexae et penetratae *modo* naturali et studio acquisito, concedo: ut stant *praecise* sub lumine supernaturali, nego. Ad rationem autem luminis supernaturalis non sufficit quaecumque dependentia, sed requiritur quod *modus* ipse illuminationis sit supernaturalis, et non *modo* naturali dispositus et acquisitus et penetratus... et ex hoc rationem *formalem* venamur”³⁶.

Fijese nuestro objetante en todo ese párrafo de Juan de Santo Tomás y con cuánta insistencia repite que la diferencia entre los objetos de la fe y de la Teología es de *modo* de conocimiento y no de objetividad conocida. Sobre todo fijese en esa definición profunda y magistral del *objeto* de la Teología, o sea de la *conclusión* teológica: “*Obiectum theologiae est aliquid supernaturale, modo tamen naturali dispositum*”. La conclusión o cosa conocida es sobrenatural o revelada; el *modo* de deducirla o conocerla es natural o científico o adquirido.

310. ECUACIONES TEOLÓGICAS.—Muchos manuales modernos, y con ellos nuestro objetante, se figuran distinción de *objetividad* donde no hay sino distinción de *modalidad*. Entre

³⁵ “Distinguantur diversa genera scibilibium secundum *modum diversum cognoscendi*” (D. THOMAS, *In Post. Anal.*, l. 1. lec. 39). “Quilibet cognoscitivus habitus, *formaliter* quidem respicit *medium* propter quod aliquid cognoscitur: *materialiter* autem *id quod* per *medium* cognoscitur” (D. THOMAS, 2-2, q. 9, a. 2, ad 3). “Differentia inter *explicitum et implicitum* (que es la diferencia entre *fe y teología*) potest ad diversa referri. Et si referatur ad *id quod* dicit *implicite* vel *explicite* esse, certum est quod *non variant speciem*, sicut actus et *potentia*. Eiusdem enim speciei est homo in *potentia* et homo in *actu*, et veritas una *implicita* et *explicita*. Si vero referatur ad *ipsos modos*, seu res tales *modos* sibi *vindicantes*, sic *variatur species*, ut patet de *principiis et conclusionibus* et de *habitibus eorum*” (CAJETANUS, *ibid.*, q. 10, a. 5). “Theologiae habitum esse aliquo modo *supernaturalem*, hoc est, radicaliter et *obiective*, ut communiter dicitur, ultro conceditur” (BILLUART, *Dissertatio proemialis de Sacra Theologia*, a. 6).

³⁶ *De Sacra Theologia*, q. 1, d. 2, a. 8, n. 12.

la fe y la teología no hay distinción objetivo-real; ambas contienen *lo mismo*, pero de diferente *modo* o grado de explicación. Lo uno no es sino mayor *explicación* o penetración de lo otro.

La idea que esos manuales modernos dan, y que nuestro objetante parece tener, sobre los objetos *formales* de la fe divina, de la Sagrada Teología y de las ciencias puramente humanas podría expresarse en las fórmulas o ecuaciones siguientes:

Fe divina = revelado.

Sagrada Teología = no revelado.

Ciencias humanas = no revelado.

La tercera de esas ecuaciones está evidentemente bien. Pero en las dos primeras hay, a juicio nuestro, dos deficiencias fundamentales.

La primera deficiencia está en la fórmula primera relativa a la fe divina, y consiste en que en esa fórmula no aparece para nada "la *proposición* y *explicación* por la Iglesia". Dirá nuestro objetante que eso de la Iglesia es condición *accidental* para la fe divina. Nosotros contestaremos que, según Santo Tomás y la escuela tomista, es condición *accidental* para la fe divina *en sí* misma, pero es condición *esencial* o *formal* para *nuestra* fe divina, esto es, para la fe de aquellos que no recibimos la revelación inmediatamente de Dios, como los ángeles, patriarcas y apóstoles, sino *mediatamente* (146). También dirá que la Iglesia se requiere para la fe *católica*, pero no para la fe *divina*. Nosotros contestaremos que esa distinción entre fe católica y fe divina es o puede ser buena cuando se trata de revelaciones *privadas*; pero cuando, sin revelación alguna privada, se trata de la revelación pública o *católica*, cual es el depósito revelado, no cabe fe divina que no sea fe *católica*, esto es, no cabe fe divina sin *proposición* o *explicación* por la Iglesia. Lo contrario es precisamente la doctrina de Vázquez³⁷.

³⁷ "Comme presque tous les termes anciens et lourds de sens, le mot "dogme" a une histoire, dont j'ai resumé ailleurs. Retenons en seulement ceci, qu'au sens *étymologique*, "dogme" s'est dit d'abord en général d'une opinion, d'une affirmation subjective, pour se cantonner ensuite, avec une acception plus ferme et plus dense, dans la langue *juridique*: c'est alors une ordonnance, un décret, rendu, d'autorité. Entré à ce stade dans l'usage *ecclésiastique* sa signification s'infléçit peu à peu dans le sens *intellectualiste*: elle finit par s'y fixer. Dès le début du cinquième siècle, un dogme est une *vérité révélée* par Dieu, et imposant comme telle une adhésion irréfornable à l'esprit des fidèles. Dans l'usage *actuel*, l'on distingue parfois le *dogme de foi divine*, vérité révélée, que s'impose avant toute définition formelle: et le *dogme de foi définie*, vérité révélée proposée par le magistère infallible de l'Eglise" (GRANDMAISON, *Revue Pratique d'Apologétique* [1908], p. 522).

Las diversas y sucesivas acepciones, etimológica, jurídica y eclesiástica, de la palabra "dogma", que ahí nos da el ilustre P. Grandmaison, son exactas. Pero esa última acepción o división del dogma, en dogmas de fe divina y dogmas

La segunda deficiencia, y aún más grave, está en la segunda fórmula o ecuación, relativa a la *Sagrada Teología*. Esa deficiencia consiste en que no habiendo, ni pudiendo haber, para esas *tres fórmulas* sino *dos* objetos genéricos, esto es, *revelado* y *no revelado*, se coloca a la *Sagrada Teología* en compañía de las ciencias puramente humanas, cual si fuesen dos miembros o subdivisión de un mismo tronco, que es lo *no revelado*, cuando Santo Tomás y toda la tradición la han colocado siempre al lado de la fe como dos miembros o subdivisión de lo *revelado* (323-325).

Si la *Sagrada Teología* tuviese por objeto o por conclusiones lo *no revelado*, como lo tienen las ciencias profanas, entonces tal *Teología* no tendría de *sagrada* sino el nombre, pues en realidad sería tan *profana* y tan *extraña* a la vida *sobrenatural* como cualquiera de las ciencias puramente humanas o naturales.

Se dirá que aunque la *Sagrada Teología* tenga por objeto o por conclusiones lo *no revelado*, tiene por *origen* lo *revelado*, al contrario de las ciencias profanas. Pero esa contestación no salva nada. Lo que da valor a una cosa no es su *origen*, sino su *ser*, y el origen no tiene valor alguno sino en cuanto pueda influir alguna distinción en el ser. La naturaleza de la vista recibida milagrosamente de Jesucristo por el ciego de nacimiento en nada se diferencia de la vista de los otros hombres, pues aunque su *origen* fuese distinto o sobrenatural, su *ser* es el mismo o natural. Por eso tal *vista era* completamente *natural* en cuanto a la *substancia* y solamente *sobrenatural* en cuanto al *modo*. En cambio, la *Sagrada Teología* es y tiene que ser *todo lo contrario*: esto es, *sobrenatural* en cuanto al *objeto* o material y solamente *natural* en cuanto al *modo*. Recuérdese el texto de Juan de Santo Tomás: "*Obiectum theologiae est aliquid supernaturale, modo tamen naturali dispositum*" (309) ³⁸.

311. Así, pues, las fórmulas o ecuaciones de la fe divina, de la *Sagrada Teología* y de las ciencias profanas son, a nuestro juicio, las siguientes:

FE DIVINA... = *revelado* y explicado por la Iglesia.

SAGRADA TEOLOGÍA = *revelado*, explicado por la razón.

de fe definida o católica, es falsa, aunque tiene mucha razón el P. Grandmaison en decir que la hacen actualmente algunos teólogos. Tal división no es sino una derivación de la doctrina de Vázquez (85). Para los tomistas, como ya vimos en otra parte (156), antes de la definición de la Iglesia, por magisterio solemne u ordinario, ni cabe fe católica ni fe divina sobre verdad alguna del depósito revelado; y después de la definición de la Iglesia, no solamente cabe fe divina sino fe católica. Esa división solamente tiene quizá aplicación a las revelaciones *privadas*, a las cuales, según muchos teólogos, puede darse asentimiento de fe divina, y, sin embargo, nunca pueden llegar a ser de fe católica. Pero respecto al depósito revelado, los nombres de fe divina y de fe católica son sinónimos e inseparables en nuestra fe.

³⁸ JUAN DE SANTO TOMÁS, I. c.

CIENCIAS PROFANAS = *no revelado*, explicado por la razón.

En esas tres fórmulas se destacan a simple vista tres cosas de suma y trascendental importancia: a) que entre la Sagrada Teología y las ciencias profanas hay diferencia en cuanto a la *substancia* (revelado y no revelado) y sólo convienen en cuanto al modo (explicación por vía de raciocinio humano en ambas); b) que, al revés, entre la Teología y la fe, la *substancia* es la misma (lo *revelado* en ambas), y la diferencia no está sino en el *modo* (por vía de autoridad divina o de Iglesia en la fe, y por vía de raciocinio humano en la Teología); c) la posibilidad del paso o conversión de la Teología en fe divina, con sólo cambiar el *modo* o medio o vía de conocimiento; esto es, con sólo que la Iglesia nos proponga o explique con autoridad o asistencia divina aquello *mismo* que el teólogo nos proponía y explicaba por vía de raciocinio humano. Tal es, a juicio nuestro, la verdadera doctrina tomista.

SECCION II

NUEVAS OBJECIONES CONTRA LA EVOLUCIÓN DOGMÁTICA EN GENERAL

312. OBSERVACIÓN PRIMERA.—“Lo que la Iglesia puede definir y define como de fe divina es aquello que para ser deducido del depósito revelado no necesita sino de raciocinio *impropio*, y que se llama *formal implícito*. Por ejemplo: “Fundamentum indeficiens Ecclesiae: ergo infallibilis”; o también, “gratia plena: ergo immaculata”. Tales conclusiones, aun antes de ser definidas, estaban ya contenidas *formalmente*, y no sólo virtualmente, en el depósito revelado.”

Respuesta.—Convenimos en que la Iglesia puede definir como de fe todo aquello que se deduce del depósito revelado por raciocinio *impropio*. Convenimos también en que lo que no exige sino raciocinio *impropio* para ser deducido se llama y es *formal implícito*. Pero nos extraña que nuestro objetante considere esos dos ejemplos citados como si fuesen de raciocinio *impropio* o *formal implícito*. Esos no son ejemplos de *formal implícito*, sino de *virtual implícito* y verdadero *virtual*. No son ejemplos de raciocinio *impropio*, sino de raciocinio *propio* y *propísimo*.

Para que haya solamente raciocinio *impropio* o *formal implícito* hace falta, como nuestro objetante mismo confiesa, que la conclusión deducida no exprese un concepto *nuevo*, sino el *mismo* concepto. En habiendo concepto nuevo, el raciocinio ya no es *impropio*, sino *propio*; lo deducido ya no es *formal*, sino *virtual*. Ahora bien: el concepto de “fundamento indefectible”, que es concepto del Evangelio, y el de “infallible por sí mismo y no por consentimiento de la Iglesia”, que es el concepto definido por el Concilio Vaticano.

no son un solo y mismo concepto, sino que son *dos conceptos*, aunque *implícitos* el uno en el otro. De la misma manera, el concepto de “llena de gracia”, que es concepto evangélico, y el de “concebida sin mancha de pecado original en el primer instante de su concepción por los méritos previstos de la muerte de su Hijo”, que es el concepto definido por Pío IX, no son el mismo concepto, sino *dos conceptos* o aspectos diferentes, aunque de la *misma cosa* o realidad. No son, es verdad, conceptos *opuestos*: no son siquiera conceptos *diversos*; pero sí conceptos nuevos o *distintos*, derivados el uno del otro. Esa es la verdadera Teología; ése es el verdadero virtual implícito; virtual, por haber distinción de conceptos, que es en lo que consiste la distinción virtual; implícito, por salir o derivarse un concepto del otro,

Para convencerse de ello, abra nuestro objetante cualquier diccionario: busque en él la *definición* o significado *formal* de “fundamento indeficiente”, y vea si en esa definición entra nada de “infalibilidad personal” o “sin consentimiento de la Iglesia”. Busque asimismo la definición de “Madre de Dios” y vea si entran en ella los conceptos de “libre de pecado original”, de “primer instante” y de “por los méritos previstos de la muerte de su Hijo”. Ahora bien: lo que no entra en la definición no puede estar para *nuestra* inteligencia contenido *formalmente* en lo definido.

En cambio, busque la definición de “todo”, y encontrará en ella el concepto de “partes”; busque la definición de un correlativo cualquiera, por ejemplo, de “padre”, y encontrará en ella el concepto del otro correlativo, de “hijo”; busque, en fin, la definición de “universal”, y en ella encontrará el concepto de “singulares”. Por eso, lo contenido como parte en el todo, como correlativo en su correlativo o como particular en un universal actual e incondicionado, es *formal*; porque entrando lo uno en la *definición* o *simple inteligencia* de lo otro, no existe más que *un concepto* bajo *dos palabras* diferentes. Todo lo demás no es formal, sino virtual, para quien sepa distinguir *nuestra* ciencia o *nuestra* Teología de la simple inteligencia o de la fe.

Nuestro objetante dirá que, aunque en los dos ejemplos citados no entre *explícitamente* un concepto en la definición del otro, entra *implícitamente*; porque *analizando* el concepto de “fundamento indeficiente” o de “gratia plena”, salen los conceptos definidos. Así es. Pero en eso precisamente consiste para nosotros el verdadero virtual implícito o el verdadero y propio raciocinio de las ciencias superiores: en *analizar* un concepto, descomponiéndolo en *dos* o más, con lo cual resultan *nuevos conceptos*. Todas las ciencias superiores son *analíticas*. La Teología no es otra cosa que el análisis intelectual del depósito revelado.

También dirá alguno: el paso de un concepto a otro en esos ejemplos es un paso claro y obvio; basta penetrar bien *todo* el sentido bíblico de "fundamento indeficiente" o de "gratia plena" para ver en seguida los otros conceptos definidos por la Iglesia.

Concedemos que, penetrando bien *todo* el sentido bíblico de esos conceptos, salen o se ven claramente los otros. Pero en eso mismo consiste la verdadera conclusión y el verdadero virtual: en penetrar bien *todo* el sentido y no solamente el sentido somero o formal. Si nuestro objetante toma por formal *todo* el sentido encerrado en los principios o mayores del raciocinio, entonces está claro que toda conclusión por vía inclusiva es formal. Pero por formal jamás se ha entendido *todo* el sentido de una proposición o principio, sino solamente el sentido explícito, o también aquel sentido tan someramente implícito, que para su explicación basta simple definición o explicación de *nombres*. Cuando para explicar el sentido implícito hace falta análisis conceptual, la impicitud ya no es formal, sino virtual; ya no es de simple inteligencia o de fe, sino de ciencia o de Teología. También el que penetrase bien *todo* lo encerrado o implícito en un principio o teorema matemático o metafísico, vería claramente y en seguida todas sus verdaderas conclusiones. Lo cual no quita el que para *nuestra* inteligencia, que no puede comprenderlo o penetrarlo *todo* de un golpe, tales conclusiones sean verdaderas y *propias* conclusiones, y, por tanto, verdaderos conceptos nuevos o verdadero virtual (33-39).

La única razón, a juicio nuestro, por que nuestro objetante considera esos dos ejemplos citados como *formal-implícito*, y no como *virtual-implícito*, es porque está *a priori* persuadido que la Iglesia no puede definir como de fe divina sino lo *formal*. Y como es un *hecho* que la Iglesia ha definido como de fe divina esos dos ejemplos, no le queda más remedio que hacer equilibrios de nomenclatura para defender que tales ejemplos son ejemplos de *formal*, aunque de *formal-implícito*, como dice él, o de *formal-confuso*, como dicen con más gracia otros. Nuestra opinión es que en vez de discurrir de este modo: "La Iglesia no puede definir sino lo formal, luego esos ejemplos son de formal", debiera discurrirse de este otro modo: "Tales ejemplos son evidentemente de virtual; luego la Iglesia puede definir lo virtual". Así discurrieron siempre nuestros antiguos teólogos. Así obliga a discurrir la historia de los dogmas.

UNA DIGRESIÓN SOBRE LA ASUNCIÓN DE LA SANTÍSIMA VIRGEN. Como hemos notado en otro lugar, no es necesario, para que una doctrina sea definible, que haya sido conocida *explícitamente* por la Iglesia primitiva. Basta que haya estado *implícitamente* en otros dogmas explícitos (173).

No se requiere, pues, en absoluto que la Iglesia primitiva haya admitido explícitamente la Inmaculada Concepción y la Asunción.

Estas verdades dogmáticas, de las que una está ya definida y la otra no tardará mucho en serlo, estaban implícitamente contenidas, como casi todos los dogmas referentes a la Santísima Virgen, en los textos escriturarios: “Inimicitias ponam”, “Gratia plena” y “Mater Iesu”, fórmulas que el sentido cristiano ha traducido por “digna Madre de Dios”, “nueva Eva”. El raciocinio *inclusivo* basta para deducirlas de éstas. Y lo que podía faltar a la evidencia del raciocinio ha sido largamente suplido por el sentido de la fe, porque cuando este sentido de la fe llega a ser la firme adhesión de la Iglesia entera, basta por sí mismo para fundamentar la definibilidad de una verdad.

No podemos menos de alabar a ciertos teólogos-historiadores que se dedican a estudiar y a recoger todos los textos y monumentos de la antigüedad que se refieren a estos dogmas. Con frecuencia resulta de esto que la creencia explícita de la Iglesia ha comenzado más pronto de lo que nos imaginamos de ordinario.

Pero es preciso también que estos teólogos no olviden que no es absolutamente necesario que los Apóstoles hayan enseñado *explícitamente* estos dogmas para que sean definibles.

Suárez ha resumido admirablemente la doctrina tradicional sobre esta cuestión en el texto siguiente:

“Quidnam necessarium sit ut quidpiam ab Ecclesiam definiri possit? Dico tamen primo, veritatem hanc, scilicet, Virginem esse conceptam sine peccato originali posse definiri ab Ecclesia, quando id expedire iudicaverit... Secundo, hoc ita declaratur, quia haec veritas est supernaturalis, multum referens ad Ecclesiae utilitatem et pietatem, et pervenire res potest ad eum statum, in quo *absque nova et explicata revelatione* habeat Ecclesia sufficientia motiva ad veritatem hanc definiendam, ex *implicita et tacita Dei revelatione* sibi sufficienter proposita; ergo. Antecedens declaratur, quia saepe Ecclesia, sua auctoritate, assistente sibi Spiritu Sancto, similes controversias definivit absque nova revelatione expressa, ut potest manifestis exemplis ostendi in quaestione de *habitibus infusis*, de *canonica auctoritate aliquorum librorum Sacrae Scripturae*, de *carentia omnis peccati venialis* in ipsamet Virgine. Addi etiam potest exemplum de *resurrectione eius*, de *gloriosa Assumptione* et de *sanctitate natiuitatis eius*; ex is enim aliqua iam sunt de fide alia vero sunt fidei proxima, et *nullus dubitat quin tandem possint definiri*. Ad hanc definitionem *satis est* ut aliqua supernaturalis veritas in Scriptura vel traditione *implicite*

contenta sit ut crescente *communi consensu Ecclesiae* per quam saepe Spiritus Sanctus, traditiones explicat vel Scripturam declarat tandem possit Ecclesia definitionem suam adhibere quae vim habet cuiusdam revelationis respectu nostri, propter infallibilem assistentiam Spiritus Sancti”³⁹.

Cayetano había condensado la misma doctrina en las siguientes líneas:

“Nec refert in S. Scriptura et aliis, hanc aliquid sit revelatum explicite an *implicite*... nisi quod ingenio, labore, ratione et intellectu opus est, ut manifestentur haec quae *implicite* dicuntur contineri, esse necessario *connexa* illis in quibus contineri dicuntur”⁴⁰.

Así, pues, aunque una verdad no haya sido objeto de la creencia explícita de los primeros siglos, puede ser definida, si está implícitamente conexa con los dogmas primitivos, y esto de una manera que puede ser demostrada con evidencia, sea por raciocinio, sea por el sentido de la fe.

Así es como el dogma de la Inmaculada Concepción está implícitamente conexo con el dogma de la Maternidad divina, y el dogma de la Asunción con los dos precedentes⁴¹.

De la misma manera que Jesucristo es por naturaleza el “nuevo Adán”, María es, por los méritos de Jesús, la “nueva Eva”: así la ha llamado siempre la tradición.

Jesucristo, por naturaleza, estaba libre de *todas* las consecuencias del pecado original—prescindiendo de aquellas que, como la muerte y los defectos corporales comunes a la humanidad, había asumido voluntariamente para rescatarnos—, y la Santísima Virgen tuvo que estar exenta de ellas por los méritos de su Hijo.

Jesús, por naturaleza, tenía derecho a la incorrupción del cuerpo, a la resurrección y a la ascensión. María, habiendo sido preservada, por los méritos de su Hijo, del pecado original, tuvo que recibir *de hecho* estos tres privilegios, puesto que la corrupción del cuerpo, la muerte y el apartamien-

³⁹ SUÁREZ, *De Virginis Mariae Sanctificatione*, d. 3, s. 6, n. 4, ed. Vivès, vol. 19, pp. 47-48.

⁴⁰ *Opusculum de Conceptione B. Virginis*, c. 1, de duplici via discernendi ea quae fidei sunt.

⁴¹ “Nihil certe ad nostrum propositum nos iuvat *explicitam* traditionem ab initio excludere. Immo, si perspicua illa traditio admittatur, Assumptionis fides evidentiis clarescit. Nec tamen volumus perspicuam illam ab exordio affirmationem *necessariam* duci neque ab ea conditione Assumptionis definibilitatem pendere, quo intentum nostrum profecto difficiliter redderetur. Sicut enim negandum est Inmaculatam Conceptionem *explicitam* prima acate creditam et affirmatam fuisse, etsi iam de fide est eandem veritatem in revelatione Apostolorum doctrinae Patrum fuisse *implicitam* et contentam: ita et pro Assumptione satis id esse affirmamus” (GUIDO MATTIUSI, S. I., *Utrum corpora Virginis Assumptio ad fidei catholicae depositum expectet disputatio* [Aquirpendi 1922], p. 24).

to del cielo no son sino *consecuencias del pecado original*. Luego, aun suponiendo que los Apóstoles no hayan enseñado *explícitamente*, respecto a la Santísima Virgen, más que el dogma de la “digna Maternidad divina”, habrían enseñado *implícitamente* todos los otros, y a este dogma capital deben el ser definibles los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción. Que esta “implícit” sea llamada *formal*, como quiere la terminología de nuestro objetante, o *virtual*, como lo requiere la nuestra, en el fondo no importa nada, con tal que sean verdaderamente *implícitas*. La Iglesia puede definir dogmáticamente *todo* lo que está verdaderamente *implícito* en el depósito revelado, si esta “implícitud” no está tan oculta que sólo una nueva revelación podría descubrirla.

313. OBSERVACIÓN SEGUNDA.—“Durante todo el Antiguo Testamento es cierto que hubo progreso no solamente de fórmulas, sino también de *nuevos conceptos*, pues hubo progreso de *nuevas revelaciones*. Pero después de los Apóstoles, ya no caben nuevas revelaciones, y el progreso es solamente de *fórmulas*, cada vez más claras y precisas, de los *mismos conceptos* que Dios reveló a los Apóstoles, y que éstos entregaron a la Iglesia”.

Respuesta.—Nuestro objetante entremezcla y casi identifica dos afirmaciones que son radicalmente distintas: Primera: en el Antiguo Testamento hubo progresos de *nuevas revelaciones*, y en el Nuevo, después de los Apóstoles, ya no lo hay. Segunda: en el Antiguo Testamento hubo progreso de *nuevos conceptos* dogmáticos, y en el Nuevo Testamento, después de los Apóstoles, ya no cabe ni lo hay.

De esas dos afirmaciones, la primera es indubitable; pero la segunda, lejos de ser indubitable, es contra lo que Suárez llama con razón doctrina cierta y sentir común de la Teología tradicional.

Según la doctrina de Santo Tomás, ni en el Antiguo Testamento ni en el Nuevo hubo ni hay progreso en cuanto a la *substancia*, sino solamente en cuanto a la *explicación*. La razón es porque todos los dogmas por Dios revelados, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, así como todos los dogmas que la Iglesia ha definido o definirá, estaban ya verdaderamente *implícitos* en los dos artículos generalísimos de la fe. Unos estaban implícitos *ex natura rei*, como todos aquellos que se refieren al *ser* divino. Otros estaban implícitos *ex voluntate Dei*, como todos los referentes a la *providencia* divina sobrenatural de Dios remunerador. Pero, de una manera o de otra, todos, sin excepción, estaban y están verdaderamente implícitos, y, por tanto, todo lo que llamamos revelaciones del Antiguo y Nuevo Testamento, hasta

los Apóstoles, o definiciones dogmáticas después de los Apóstoles, convienen en una cosa: en no ser sino *explicación* de lo ya implícito en los dos artículos generalísimos de la fe.

La diferencia, pues, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento no es diferencia ni progreso *quoad substantiam*, sino diferencia en el *grado* de *implicitud*, y, consiguientemente, en el *medio* de explicación ⁴².

Porque hay dos grados diferentes de implicitud. Una implicitud tan profunda y recóndita, que aunque *en sí misma* sea verdadera implicitud, sin embargo, *para la razón humana* es como si no lo fuese, porque no bastan la razón ni los medios humanos para explicarla o desenvolverla, y hace falta *revelación divina*. Tal es la implicitud con que el dogma de la Trinidad se encuentra en el dogma de la existencia de Dios sobrenatural, o el dogma de la Encarnación en el dogma de Dios remunerador. Esas cosas que, aunque estén verdaderamente implícitas *en sí mismas*, no lo están para *nosotros*, se llaman dogmas *fundamentales* o *artículos de la fe*. Esa clase de implicitud fué la que Dios fué explicando más y más durante todo el Antiguo Testamento; y por eso, aunque no hubo en el Antiguo Testamento progreso en cuanto a la substancia, sino en cuanto a la explicación, fué progre-

⁴² "Omnes articuli fidei *implicitè* continentur in aliquibus primis credibilibus: scilicet ut credatur Deum *esse* et *providentiam* habere circa hominum salutem, secundum illud ad Hebræos, 11: "Accedentem ad Deum oportet credere quia *est*, et quod inquiringibus *se remunerator* sit". In *esse* enim divino *includuntur* omnia quæ credimus in Deo aeternaliter existere, in quibus nostra beatitudo consistit. In fide autem *providentiæ* includuntur omnia quæ temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem, quæ sunt via ad beatitudinem... Sic ergo dicendum est quod quantum ad *substantiam* articulorum fidei, non est factum eorum augmentum per temporum successionem; quia quaecumque posteriores crediderunt, continebantur in fide præcedentium Patrum, licet *implicitè*. Sed quantum ad *explicationem* crevit numerus articulorum, quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus quæ a prioribus non cognoscebantur explicite" (D. THOMAS, 2-2, q. 1, a. 7). "Quapropter etiam ipse Christus Dominus non fecit novum fidei articulum quantum ad *substantiam*" (BÁÑEZ, *ibid.*, a. 10). No se confunda, pues, como hacen muchos manuales, el progreso de *nuevas revelaciones* con el de *nueva substancia*. El primero existió en el Antiguo Testamento, y no existe ya en el Nuevo. El segundo no existe ni en el Nuevo ni en el Antiguo.

Aun hablando del Antiguo Testamento, se expresa así PEDRO DE TARANTASIA: "Numerus credendorum *implicitè* non est augmentatus, sed numerus credendorum *explicitè*. Huiusmodi vero augmentum *accidentale* est fidei, non substantiale, et *potius ex parte credentium quam creditorum*" (3 *Sent.*, d. 25, q. 5, a. 1, Tolosæ 1652).

"Obiectio quarta: ab aeterno determinatus est numerus credendorum: argo augeri non potest.

Respondet: quamvis determinatus esset numerus credendorum *in se*, tamen non *quoad nos*, unde potuit crescere *in nobis*" (*ibid.*).

Respecto a qué se entiende por fe explícita, implícita y distinta, es digno de notarse el siguiente hermoso párrafo: "Credere *explicitè* est credere *in particulari*: credere *implicitè* est credere *in universali*: credere *distinctè*, est *nosse distinguere* articulos. Et est simile, sicut grana sunt *in spica* explicite, non omnino distincte: *in semine* vero nec *explicitè* nec *distinctè*: *in horreo* vero *explicitè* et *distinctè*" (l. c., a. 2, expositio litteræ).

so de *nuevos artículos* o dogmas fundamentales, y, en consecuencia, progreso de *nuevas revelaciones*. Esta clase de explicación terminó con Jesucristo y sus Apóstoles: "Haec explicatio completa est per Christum" (D. THOMAS).

En cambio, hay otra implicitud, no tan somera, que solamente exija explicación de nombres, pero tampoco tan profunda o recóndita que exija revelación, sino que solamente exige, y basta, razonamiento humano para explicarla o desenvolverla. Tal es la implicitud con que se encuentra el dogma de los dos entendimientos y dos voluntades de Cristo en el dogma de las dos naturalezas perfectas o el dogma de la Inmaculada en el dogma de la maternidad divina.

Esas cosas, que por estar verdaderamente implícitas son verdaderamente reveladas, pero que por tener una implicitud explicable por la *razón* humana no exigen nueva revelación, constituyen la implicitud del Nuevo Testamento después de los Apóstoles. Si esa explicación es hecha por la *sola* razón humana, sin asistencia o autoridad divina, se llama Teología o progreso teológico; si es hecha por la razón humana, con asistencia o autoridad divina, como se hace en la definición dogmática, se llama progreso dogmático; pero progreso dogmático, no de dogmas *fundamentales* o *artículos de la fe*, sino de dogmas *derivados* o *simples verdades de fe*.

Todo esto lo había dicho con su profundidad y concisión habituales Santo Tomás en las siguientes palabras: "Ad quantum dicendum quod aliquid quod *in* articulo continetur potest *explicari* dupliciter: uno modo, secundum quod *unus articulus* continetur quandoque *in alio*, vel duo *in communi* (fijese el lector que se trata de continencia de *artículos en artículos*) sicut resurrectio mortuorum continetur quoddammodo in resurrectione Christi, et passio et incarnatio in hoc communi quod est mysterium redemptionis: et *sic* fides implicita explicatur in articulis fidei *determinatis*, et *haec explicatio completa est per Christum* (esto es, por *Cristo* y sus *Apóstoles*), unde eius doctrinae, quantum ad *essentialia* fidei, nec addere nec minuere licet, ut dicitur Apocalypsis ultimo. Sed ante Christi adventum *non erat completa* (se trata de *artículos*); unde etiam quantum ad maiores *crecebat* secundum diversa tempora. (Hasta aquí el progreso dogmático de *artículos en artículos* o del Antiguo Testamento; ahora viene el progreso dogmático de *artículos en consecuencias* o del Nuevo Testamento.) Alio modo, id quod in articulo continetur, *non est articulus* sed aliquid *concomitans* articulum: *et quantum ad hoc potest fides quotidie explicari et per studium Sanctorum magis ac magis explicata est*"⁴³. Palabras dignas de grabarse en ca-

⁴³ 3 *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 5.

racteres indelebiles para cuantos estudian la extensión del progreso dogmático. Sabido es lo que Santo Tomás entiende por ese "concomitans articulum", esto es, "*ea quae ex articulis consequuntur*"⁴⁴.

Hoy día en casi todos los manuales se llama ya *artículo* de fe a todo *dogma* de fe. Tal nomenclatura no solamente es impropia, sino que también contribuye a que muchos no entiendan luego a Santo Tomás y a nuestros teólogos clásicos y a que no se formen una verdadera idea de la extensión inmensa del progreso dogmático después de los Apóstoles. Santo Tomás ha distinguido siempre entre *dogmas-artículos* y *dogmas-conclusiones*. De los primeros hubo crecimiento durante todo el Antiguo Testamento, pero no lo hay ya ni cabe después de los Apóstoles. De los segundos continúa y continuará el progreso hasta la consumación de los siglos, pues el depósito revelado es de una fecundidad tal que no la acabaremos de penetrar por completo hasta que veamos la divina esencia. "Ad secundam autem explicationem non tenetur aliquis totaliter ut sciat omnia explicari quae in articulis de salute continentur, quia hoc non potest esse nisi in patria ubi ipsa articulorum veritas plene videbitur"⁴⁵.

En resumen, la diferencia entre el Antiguo y Nuevo Testamento no consiste en haber o no haber conceptos nuevos, sino en la *clase* de conceptos nuevos. En ambos Testamentos ha habido y hay progreso de nuevos conceptos. En el Antiguo Testamento hubo progreso de *conceptos-artículos*, que exigen *revelación*. En el Nuevo hay progreso de *conceptos-consecuencias*, para lo cual basta *asistencia* en el empleo de los medios humanos a nuestro alcance: el raciocinio inclusivo y el sentido de la fe. La existencia divina actúa en la definición.

314. OBSERVACIÓN TERCERA.—"Por eso Santo Tomás, al hablar del progreso dogmático en el Antiguo Testamento y de cómo todos los dogmas posteriores estaban contenidos en los anteriores, no usa la palabra *virtualiter*, sino que con profundidad y precisión admirables dice siempre *implicite*"

Respuesta.—En primer lugar nuestro objetante cae sin advertirlo en una contradicción manifiesta. Antes nos había dicho, y es verdad, que en el Antiguo Testamento hubo progreso de *nuevos conceptos*. Y ahora nos dice que con razón Santo Tomás nunca llama a ese progreso progreso de virtualidad, sino de implicitud. Si era progreso o contención de nuevos conceptos, tenía que ser de *virtualidad*, pues lo mismo da virtual que concepto nuevo. La equivo-

⁴⁴ Ibid., d. 24, q. 1, a. 1, sol. 1.

⁴⁵ 3 *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, sol. 3.

cación está en creer que, si era virtual, no podía ser implícito, cuando precisamente era implícito-virtual.

En segundo lugar, es verdad que Santo Tomás usa con profundidad y precisión el nombre de *implícito*; pero es sencillamente porque en esta materia lo mismo da para Santo Tomás continencia implícita que continencia virtual. Oiga nuestro objetante al Santo Doctor en un lugar paralelo en que trata exactamente la misma cuestión: "Quando aliqua multa *virtute* continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo *implicite*, sicut conclusiones in principiis" ⁴⁶.

Lea también nuestro objetante al Santo Doctor cuando trata de cómo la Ley nueva se contenía en la antigua, que es lo mismo que cómo los dogmas del Nuevo Testamento se contenían en los del Antiguo, y verá que el Santo Doctor dice expresamente que se contenían "*virtute*, sicut arbor continetur in semine" ⁴⁷.

Lea asimismo nuestro objetante a cualquier gran comentarista del Santo Doctor, por ejemplo, a Báñez, y verá cómo donde Santo Tomás dice *implicite* Báñez traduce siempre *virtualiter implicite* o *virtualiter* a secas ⁴⁸. Y aun respecto al Nuevo Testamento, lo cual es más grave, dice lo siguiente: "Probatur secundo, quia Ecclesia nihil hactenus fidelibus credendum proposuit aut definivit quod non contineretur in Sacris Litteris aut Apostolicis traditionibus expressum aut *virtualiter* contentum, ita ut inde per evidentem *consequentiam* educeretur" ⁴⁹. Ahí tiene nuestro objetante el *implicite* traducido bien claramente por *virtualiter*, que es lo mismo que nosotros hemos tantas veces repetido. Esa es la verdadera doctrina tomista.

Por tanto, la palabra *implícito*, tanto cuando se aplica al Antiguo Testamento como cuando se aplica al Nuevo, significa generalmente lo mismo que *virtual*, lo mismo que *nuevas nociones*. Pero aplicada al Antiguo Testamento, es una implicitud virtual tan profunda, que para explicarla hacen falta *nuevas revelaciones*. Mientras que aplicada al Nuevo Testamento significa una implicitud virtual que para explicarla no hacen falta nuevas revelaciones, sino que basta la *asistencia divina*. Esta asistencia divina, por lo mismo que es mera asistencia y no revelación, exige necesariamente el uso de medios humanos. Y el medio humano más connatural al hombre para explicar o desenvolver un depósito intelectual es el *raciocinio* o la vía de *nuevos conceptos* dentro de la misma cosa. "De uno in aliud *secun-*

⁴⁶ BÁÑEZ, 2-2, q. 1. a. 7, conc. 1-2.

⁴⁶ *De Veritate*, q. 14; *De Fide*, a. 11.

⁴⁷ 1-2, q. 107, a. 3.

⁴⁹ BÁÑEZ, l. c.

dum rationem, quod non est aliud secundum rem". "Diversitas rationis non variat aliquod ex parte rei" ⁵⁰.

315. OBSERVACIÓN CUARTA.—"A mi juicio, los dogmas se contienen en el depósito revelado no a la manera *virtual* que el género contiene sus diferencias que le son *extrínsecas*, sino a la manera *implícita* que el *ente* contiene todas las otras nociones, o a la manera que la *Divinidad* contiene todas las perfecciones "simpliciter simplices" o puras, esto es, de una manera *formal y actual*, no *virtual* o *potencial*".

Respuesta.—Convenimos en que ningún dogma puede estar en el depósito revelado a la manera que las diferencias específicas están en el género, esto es, de una manera *extrínseca*. Por tanto, convenimos también en que, entendiendo por *virtual* el *virtual extrínseco* o no implícito, como siempre lo entiende nuestro objetante, ningún dogma está en el depósito de una manera *virtual*. Ese *virtual extrínseco* o no implícito no puede ser dogma, y en esto vieron muy bien los Salmanticenses, pero tampoco puede ser ni es verdadera conclusión teológica. Toda verdadera conclusión teológica está verdaderamente *implícita* en el depósito revelado, por estar deducida por vía inclusiva; y como toda verdadera conclusión teológica es *virtual*, de ahí el que toda verdadera conclusión teológica sea a la vez *implícita y virtual*. La razón es que en teología, como en metafísica o matemáticas, el procedimiento racional es siempre *analítico*, como decimos hoy día, o *intelectual*, como decían los escolásticos. "Unde patet quod metaphysicæ seu theologice consideratio est *maxime intellectualis*" ⁵¹. El ser, pues, implícito no se opone a ser *virtual*, ni el ser *virtual* se opone a ser implícito. Es precisamente *virtual-implícito*. Esa es la verdadera teología. Por ser *virtual* y no *formal* es razón o ciencia y no simple inteligencia ni fe. Por ser *implícito* es *definible* de fe. De ahí el doble carácter de toda verdadera conclusión teológica: a) no ser *per se* o *formalmente* de fe, y, sin embargo, b) ser *definible* de fe. Vázquez no entendió bien lo primero; Molina no entendió lo segundo. Los tomistas se han colocado siempre entre Vázquez y Molina, afirmando lo primero y lo segundo.

Respecto a lo que dice nuestro objetante sobre la manera con que los conceptos sucesivos están contenidos en el *ente* o en la *Divinidad*, creemos que nuestro objetante no distingue dos maneras de continencia, muy distintas para *nuestra* razón humana, a saber: a) la manera con que tales conceptos están contenidos en la *realidad* objetiva de la *Divinidad* o del *ente*; b) la manera en que están contenidos,

⁵⁰ D. THOMAS, 1, q. 75, a. 7.

⁵¹ D. THOMAS, *In Boetium*, q. 6, a. 1.

no en la realidad del ente o de la Divinidad, sino en el *concepto* que *nosotros* tenemos de esa realidad.

En la *realidad* divina están contenidos *formalmente*, y no sólo virtualmente, todos los conceptos que nosotros deducimos de ella, como la sabiduría, la inmutabilidad, la eternidad, etc. Dios no es virtualmente sabio o inmutable o eterno, sino que lo es formalmente.

Al contrario, en el *concepto* que nosotros formamos de la Divinidad no están formalmente contenidos sino *virtualmente*, aunque con virtualidad intrínseca o implícita, todos esos atributos que se deducen en el tratado *De Deo uno*. La prueba está en que tales atributos exigen para *nuestra* razón verdadera y propia demostración, y lo mismo da verdadera y propia demostración que verdadera y propia *virtualidad*. El que creyese que, una vez demostrada la existencia de Dios en la cuestión segunda de la *Suma Teológica*, ya las demás cuestiones que siguen sobre atributos divinos no son verdaderas y propias conclusiones, sino conclusiones impropriamente dichas, ése no sabe lo que es teología o conclusión. Esas cuestiones que siguen sobre los atributos divinos están ya formalmente contenidas en la *realidad* de Dios, cuya existencia queda demostrada en la cuestión segunda; pero no lo están formalmente, sino *virtualmente*, en el concepto abstracto y fragmentario que *nuestra* inteligencia tiene de esa realidad. Y el que, al contrario, creyese que por haber verdadera y propia conclusión y verdadera y propia virtualidad que ya por eso no había *implicitud*, ése confunde la virtualidad metafísica o teológica con la *física* y destruye todo el valor absoluto o trascendente del raciocinio teológico.

El constitutivo, pues, de todo el tratado sobre *Dios*, que es lo mismo que decir de todo tratado *teológico*, es el *virtual implícito*. La razón es la ya dicha: al comenzar la *Suma* o la Teología poseemos o vemos el concepto de Dios, no la realidad de Dios; y aunque en la realidad de Dios todo esté formal, en el concepto que *nosotros* poseemos de Dios no está sino de una manera virtual.

Ahora bien (y aquí está la raíz y clave de todo): lo que llamamos revelación divina o depósito revelado no es revelación de la *realidad* misma divina, como lo es la revelación o visión de los bienaventurados en el cielo, sino que es *solamente* revelación de un conjunto de fórmulas o *conceptos* sobre esa misma y única realidad divina, la cual continúa para nosotros inevidente y oscura. Cuando, pues, se pregunta cómo están contenidos los dogmas en el *depósito revelado*, no se pregunta cómo están contenidos en esa *realidad* divina del depósito que no vemos, sino cómo es-

tán contenidos en los *conceptos* o fórmulas que Dios nos reveló sobre esa realidad.

Si se trata, pues, de la *realidad del depósito revelado*, todos los dogmas están *formalmente* contenidos en el depósito; pero si se trata, como se trata, de nuestro *concepto de la realidad*, no todos los dogmas están contenidos formalmente, sino que muchos lo están *virtualmente*, aunque con virtualidad implícita o inclusiva.

INCLUSIÓN ACTUAL, "QUOD SE"; PERO POTENCIAL, "QUOD NOS". Por lo tanto, como en el orden conceptual de *nuestra* razón lo mismo da *formal* que *actual*, y *virtual* que *potencial*, no todos los dogmas están contenidos para nosotros *actu-implicite* en el depósito revelado, como dice nuestro objeto, sino que muchos lo están *potentia-implicite*, como ha enseñado siempre la escuela tomista. Oigamos a Santo Tomás: "Articulus est indivisibilis veritas quantum ad id quod *actu* explicatur in articulo: sed est *divisibilis* (desarrollable, explicable, definible) quantum ad ea quae POTENTIA continentur in articulo, secundum quod qui *dicit* unum, quodammodo *dicit* multa; et haec sunt quae praecedunt articulum et consequuntur ad ipsum, et quantum ad hoc (lo *potencial* o *consecuencial*), potest explicari et dividi articulus fidei"⁵². "Et quantum ad hoc potest fides quotidie explicari et per studium Sanctorum magis ac magis explicata fuit"⁵³.

Añadamos también el siguiente texto de Gravina: "Utrum Symbolo Apostolorum ab Ecclesia potuit et possit fieri aliqua *additio*?... Conclusio catholica: Licite ab Ecclesia Symbolo Apostolorum *additio* facta est et potest fieri... Augmentum seu *additio* communiter dicta *dupliciter* potest intelligi.

Uno modo, quando fit *additio* alicuius rei ad aliam, quae sit *extra* substantiam rei, sive sit forma *contraria* subjecto cui *additur*, ut calor aquae, sive *praeter* essentiam illius, ut albedo corpori.

Altero modo, *additur* aliquid super aliquid per modum *contrahentis* et *determinantis* illud quod erat tantum in *potentia* eius quod determinatur... et secundum istud modum *conclusiones principii adduntur*. Eodem modo de *Symboli additione discurrendum est*... sicut enim alimentum quod erat in *potentia* fit *actu* caro et vivens, nihilominus *idem numero* (vivens) invariate perseverat, sic fit in *dogmatum explicatione*, dicente Lyrinensi: "imitetur animarum religio rationem corporum, quae licet annorum processu numeros suos evolvant et explcent, eadem tamen, quae erant permanent", et postea: "Parva lactentium membra, magna iuvenum, eadem ipsa sunt tamen". Siquidem manente eadem

⁵² D. THOMAS, 3 *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, sol. 1. ad 4.

⁵³ L. c., ad 5.

regula integra in suo ordine per additionem explicationem sequentium synodorum, illum quod in *potentia* latebat explicatur, et quod de fide erat in *potentia* quoad nos, fit actu de fide per declarationem”⁵⁴.

Nuestro objetante puede ver aquí cómo el progreso dogmático se extiende también a lo que para nosotros está contenido en el depósito de una manera *POTENCIAL* o *consecuencial*, aunque se trate de un potencial verdaderamente *implícito*.

He aquí un ejemplo dado por Cayetano de inclusión *actual* “ex parte rei”, y *potencial* o *virtual* “ex parte nostri”:

“Ad secundum vero dicitur quod Pater non intelligit *essentiam* et *paternitatem* ut duo obiecto formalia *secundum se*, sed ut *unum formaliter* et *multa virtualiter*... Non ita quod in illa summa RE atque ratione formalis *paternitas* et *essentia* sint *virtualiter*; sed ita quod sint *formaliter* et *realiter*: sed *distinctio eorum est virtualiter*... Ideo Augustinus et Doctores de *essentia* et *relatione* ut de *distinctis formaliter*, loquuntur. Hoc enim *ex parte rei* fundatur super hoc, quia sunt *formaliter distincta virtualiter*, *quamvis non actualiter*. *Ex parte autem nostri*, quia ratio obiectiva apud nos *distinguuntur actualiter*”⁵⁵.

Como hemos observado en otro lugar, y volveremos a notar en seguida (306, 517), la distinción entre los dogmas que la Iglesia puede definir y los del dato primitivo es exactamente la misma que la que existe entre las Personas y la Esencia divina, o entre la Esencia divina y sus atributos, y entre los atributos. Es una distinción “per modum impliciti et expliciti”, y no “per modum excludentis et exclusi”. He aquí por qué todos nuestros dogmas estaban contenidos en el dato revelado de una manera *actual* “quoad se”, pero *potencial*, no *actual* “quoad nos”. “Ea quae *potentia* continentur in articulo” (D. THOMAS).

Ahí tiene nuestro objetante cómo el progreso dogmático se extiende también a lo contenido para nosotros en el depósito de una manera *potencial* o *consecuencial*, aunque potencial verdaderamente *implícito* (296).

316. OBSERVACIÓN QUINTA.—“Hay que distinguir bien entre el *virtual implícito* y *virtual conexivo*. El primero puede ser definido como de fe divina; el segundo, no”.

Respuesta.—Si el virtual conexivo no es implícito, como no lo es el virtual entendido a la manera de Suárez, convenimos en que hay que distinguirlo bien, y muy bien y muy radicalmente, del virtual implícito. Pero si el virtual con-

⁵⁴ DOMINICUS GRAVINA, O. P., *Catholicae Praescriptiones adversus omnes veteres et nostri temporis haereticos* (Neapolis 1619), l. 4, a. 4, pp. 356-358.

⁵⁵ CAJETANUS, *In 1*, q. 39, a. 1.

xivo es implícito, como lo es en toda verdadera conclusión teológica, entonces no hay que distinguir para nada entre uno y otro. Lo mismo exactamente es *virtual conexivo-teológico* que *virtual-implícito*.

Por tanto, si nuestro objetante concede que el virtual implícito es definible de fe, como lo es, ya concede que todo virtual teológico es definible de fe. Lo demás no es sino cuestión de nombres. Fíjese nuestro objetante en una sola cosa. Conclusión que en absoluto o por virtud divina puede fallar, no es conclusión *teológica*. Eso es evidente. En cambio, conclusión que ni por virtud divina pueda fallar es por necesidad *implícita*, pues solamente aquello que es *de la esencia* o *de intellectu* de la cosa no puede fallar. Toda verdadera conclusión teológica es, pues, *de intellectu* de los principios revelados o depósito revelado. No puede darse más clara *implicitud*, a no ser que juguemos con los nombres.

En cambio, como lo revelado *formal* constituye, según todos, el objeto *propio* o *per se* de la fe divina, y lo revelado *virtual* el objeto propio o *per se* de la Teología, todo teólogo debe distinguir bien y siempre entre *formal* y *virtual*, y, por tanto, jamás confundir el *formal* implícito con el *virtual* implícito. El que no los distinga, como hace a veces nuestro objetante, confunde la teología con la fe, o confunde sus respectivas y específicas nomenclaturas. Lo formal-implícito no comprende ni puede comprender para *nuestra* razón sino las conclusiones de distinción *nominal*, como es el paso de la definición a lo definido, de un correlativo a otro, del todo a la parte, o del universal al singular. En habiendo explicación *conceptual* o combinación de conceptos múltiples dentro de la misma cosa, ya no es para *nuestra* inteligencia formal o inmediato, ni explícito ni implícito, sino *virtual* o mediato (61, 64). El progreso dogmático es un progreso de nuevos conceptos dentro de la objetividad misma del dato revelado; es el *virtual implícito*. No es sólo un progreso de fórmulas, sino un progreso de sentido, de sentido *implícito*; es un progreso de *explicación* de sentido: *in eodem sensu*.

317. OBSERVACIÓN SEXTA.—“Por eso, las conclusiones de virtual conexivo, como, por ejemplo, la conclusión de que “Cristo tiene ciencia infusa”, no puede ser definida como de fe divina por la Iglesia, pues no es verdad revelada”.

Respuesta.—Concedemos que la conclusión de la ciencia infusa de Cristo es verdadera y propia conclusión teológica. Concedemos, por tanto, que no es *revelada*, esto es, que no es *formalmente* o *in se* revelada; pues cuando se dice *revelado* a secas, siempre se entiende o debe entenderse entre

teólogos técnicos lo *formalmente* revelado. El lenguaje del verdadero teólogo es siempre formal, y sabido es que la verdadera y propia conclusión teológica no es para nosotros formalmente revelada, sino *virtualmente*. Todo esto es claro. Pero ¿de dónde saca nuestro objetante que esa conclusión no puede ser definida como de fe divina por la Iglesia?

Si nuestro objetante dice eso porque para él tal conclusión es dudosa o no demostrable a causa de no poder deducirse con certeza absoluta de ningún principio revelado, entonces *transeat* que no pueda ser definida como de fe divina. Decimos *transeat* porque en tal supuesto ese ejemplo no viene para nada al caso; pues lo que no puede deducirse con certeza de ningún principio revelado no es verdadera conclusión teológica, sino opinión o sistema teológico, y de eso no se trata ⁵⁶.

En cambio, si nuestro objetante cree que eso es una verdadera conclusión teológica, entonces no tiene más remedio que admitir que es definible de fe divina. ¿Por qué? Por una razón muy sencilla, que esperamos que comprenderá cualquiera que esté familiarizado con el tratado *De Incarnatione*. Esa conclusión de la ciencia infusa de Cristo se deduce del *mismo principio* revelado, y por el *mismo proceso* lógico o por la *misma menor* de razón que las otras conclusiones de que Cristo tiene entendimiento humano, y que tiene voluntad humana, y que tiene ciencia humana, y que tiene todas las virtudes, etc., etc.

Acuda cualquier lector a Santo Tomás o a sus comentaristas, y verá que el proceso para deducir todas esas conclusiones es uno mismo, a saber:

Mayor de fe: "Cristo no es solamente hombre, sino hombre *perfecto*". Esta mayor o principio de fe significa, según inteligencia de la Iglesia, que Cristo es *perfecto* en todos los

⁵⁶ "Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, conveniens fuit ut anima Christi omnino esset perfecta per hoc quod omnis eius *potentialitas* sit reducta ad *actum*. Est autem considerandum quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex *potentia* pasiva... Utraque autem *potentia* animae Christi fuit reducta in *actum* secundum hanc *scientiam divinitus inditam*" (D. THOMAS, 3, q. 11, a. 1).

"Et probatur ratione D. Thomae. Nam decuit quod anima Christi a Verbo assumpta non maneret *imperfecta*: sed *imperfecta* maneret, si non habuisset *scientiam* per se infusam, et a beata distinctam: ergo habuit huiusmodi *scientiam*" (SALMANTICENSIS, com. in 1. c., ed Palmé, vol. 15. p. 53).

"*Communior et probabilior* theologorum sententia concedit in Christo *scientiam*, per se infusam distinctam a beata: ita sanctus Thomas et alii, quos refert et sequitur Suárez ubi supra, qui *bene fatetur, oppositam sententiam nullam prorsus mereri censuræ notam*. Nam licet omnes debeant admittere in Christo aliquam *scientiam* etiam in infantia: quod tamen haec fuerit diversa a Beata, vel quod fuerit etiam infusa per se, et non per accidens, *non videtur colligi effaciter* ex Scriptura vel Patribus" (LUCA, *De Mysterio Incarnatione*, d. 20, n. 3, ed. Vivès, t. 2, p. 626).

órdenes, natural y sobrenatural, y en *todas* aquellas perfecciones que no envuelven imperfección o que no se oponen al fin de la Encarnación.

Menores de razón: Es así que es *perfección* el entendimiento humano; es así que es *perfección* la voluntad humana; es así que es *perfección* la ciencia infusa; es así que es *perfección* la ciencia adquirida; es así que son *perfecciones* todas las virtudes, etc., etc.

Conclusiones teológicas: Luego Cristo tiene entendimiento humano; luego tiene voluntad humana; luego tiene ciencia infusa; luego tiene ciencia adquirida; luego tiene todas las virtudes, etc.

Aquí no hay escape. O se niega (como algunos niegan) alguna de esas menores, y entonces su respectiva conclusión no es verdadera conclusión y estamos fuera de caso, o se admiten como ciertas las menores, y entonces *todas* esas conclusiones son de la *misma naturaleza*, pues tienen el mismo principio y el mismo proceso.

Ahora bien: la conclusión de que Cristo tiene entendimiento humano y voluntad humana no sólo es definible de fe divina, sino que ya está definida. Asimismo la conclusión de que Cristo tiene todas las virtudes, o está ya definida por magisterio ordinario o, al menos, es, según todos, definible. Luego la conclusión de que Cristo tiene ciencia infusa o cualquiera otra *perfección* es también definible de fe divina ⁵⁷.

La confusión de muchos en esta materia, como ya hemos repetido varias veces, viene de que en el ejemplo clásico de "Christus est homo: ergo risibilis", entienden ese "homo" por "homo" a secas, cuando debe entenderse y se entiende "homo *perfectus*". Si no tuviésemos revelado sino que Cristo es "hombre", ninguna de esas conclusiones sería verdadera conclusión *teológica*, pues absoluta o teológicamente hablando, cabe ser hombre sin cualquiera de esas propiedades o perfecciones no esenciales. Pero si tenemos revelado, como lo tenemos, que Cristo es hombre perfecto, todas esas conclusiones son verdaderas y propias conclusiones, porque ni Dios mismo puede hacer que uno sea perfecto y que no tenga la perfección. Pero entonces son tam-

⁵⁷ Al lector quizá se le ocurrirá observar que, si es de fe que "Jesucristo es hombre *perfecto*", y de la palabra "perfecto" se puede deducir por vía de inclusión que tenía todas las propiedades y *todas* las perfecciones actuales, nada impide concluir que tenía también personalidad humana, puesto que es una perfección actual, y carecía de todo defecto físico, incluyendo el hambre y la sed.

Pero nuestro objetante ha olvidado que el principio revelado no es "Jesucristo es hombre perfecto", sino "Jesucristo es hombre perfecto en todo lo que no se oponga a la *unión hipostática* o al fin de la redención" (100). Luego, con esta salvedad, se deduce de este principio exactamente todo lo contrario.

bién definibles de fe divina, por estar deducidas por vía implícita o inclusiva.

La conclusión, pues, de “Cristo tiene ciencia infusa”, es no solamente virtual *conexivo*, como dice nuestro objetante, sino también virtual *conexivo-implícito*. Por eso es verdadera y propia conclusión *teológica*, pero por eso mismo es *definible* de fe divina. Esa conclusión está implícita, no en el *homo*, sino en el “*homo perfectus*”. Así tienen que estar implícitas y así lo están siempre todas las verdaderas conclusiones teológicas.

Luego si esta doctrina de la ciencia infusa de Cristo no puede *aún* ser definida como de fe, no es porque no sea materia definible de fe, sino porque no estando todavía demostrada con evidencia, ni admitida por el consentimiento común y cierto de los teólogos, no es aún *para la Iglesia* lo que se llama rigurosamente una conclusión teológica.

Por consiguiente, o este ejemplo no significa nada. puesto que no es una verdadera conclusión teológica; o bien, si se le considera como una verdadera conclusión teológica, es preciso admitir también que puede ser definido como de fe divina. Luego esta conclusión se deduce del depósito revelado exactamente por el mismo proceso inclusivo, según el cual han sido deducidas otras conclusiones teológicas—definidas, además, ya como de fe—referentes a las perfecciones de Cristo.

318. OBSERVACIÓN SÉPTIMA.—“De otra manera habría que decir que la Iglesia puede definir como de fe divina toda la *Suma Teológica*. Eso es manifestamente inadmisibles”.

Respuesta.—Nuestro objetante exagera y trata de llevar las cosas al extremo. De que toda rigurosa conclusión teológica sea definible de fe divina no se deduce que toda la *Suma Teológica* lo sea; como de que una casa sea de mármol no se deduce que sea de mármol todo lo que hay en la casa, pues en una casa de mármol puede haber cortinas de seda y cuadros de madera con multitud de adornos de todas clases, que están en la casa sin formar parte esencial de ella. Así, en la *Suma Teológica* no todo es *rigurosamente teológico*, aunque todo sea de *utilidad* teológica o de *adorno* teológico.

Descartemos, pues, en primer lugar, todas las conclusiones que no tienen relación necesaria con el depósito revelado, por pertenecer exclusivamente a las ciencias *físicas*; v. gr.: “*Utrum lux sit corpus; Utrum sit qualitas; Utrum semen sit de superfluo alimenti*”⁵⁸.

Descartemos, en segundo lugar, todas las conclusiones que, aunque sean no físicas, sino metafísicas, no tienen tam-

⁵⁸ *Summ. Theol.*, p. 1.^a. q. 67, aa. 2-3, et q. 119, a. 2.

poco relación necesaria con el depósito revelado; v. gr.: "Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine; Utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas; Utrum habitus sit determinata species qualitatis" ⁵⁹.

Descartemos, en tercer lugar, todas las conclusiones que quizá en sí mismas tengan relación cierta en el depósito revelado, y por eso en sí mismas serán verdaderas y rigurosas conclusiones; pero que, para la razón humana en general, o al menos para el común de los mortales, no tienen sino relación dudosa o meramente probable, y que han sido y continuarán eternamente siendo disputadas entre las diversas escuelas. Tales conclusiones no constituyen la rigurosa teología, sino los *sistemas* u opiniones teológicas. De estas conclusiones, como de las de los dos grupos anteriores, está llena la *Suma Teológica*. "*Plena est D. Thomae Summa talium quaestionum*" ⁶⁰. Aunque podrían ponerse innumerables ejemplos de esta clase de conclusiones, es mejor no ponerlos, pues con frecuencia lo que hoy nos parece dudoso o probable, dentro de un siglo podrá ser cierto. Pero mientras sean dudosas o solamente probables no son rigurosas conclusiones, y, por lo tanto, no vienen al caso para la cuestión de definibilidad.

De toda la *Suma Teológica* nos quedan, pues, solamente aquellas conclusiones que sean rigurosamente teológicas, esto es, que tengan para nosotros conexión absolutamente cierta y evidente con los principios revelados. Si de éstas habla nuestro objetante, no tenemos inconveniente en contestarle que *todas* son definibles de fe divina, y que eso, lejos de ser inadmisibile o inaudito, es la doctrina corriente de toda la teología tradicional.

Eso, que a nuestro objetante y a tantos otros hoy día les parece inaudito e inadmisibile, les pareció la cosa más clara y más corriente a Santo Tomás con todos sus discípulos y a San Buenaventura y Escoto con todos los suyos. La *única* voz discordante vino en el siglo xvii con Molina. Pero ¿sabe nuestro objetante cómo fué recibida dentro y fuera de su propia casa esa opinión nueva y extraña de Molina? Los tomistas, por boca de Navarrete, le soltaron la siguiente andanada: "*Haec sententia multa falsa continet, quae pro nunc nollumus censura notare quia non constat quid senserit iste auctor*" ⁶¹. Y el gran Suárez, que conocía bien la tradición de la escuela, no pudo menos de santiguarse de estupefacción (*mirandum est!*, son las palabras de Suárez) y de declararla contraria al sentir común de los

⁵⁹ P. 1.^a, q. 5, a. 5; 1-2. q. 43, a. 1, y q. 49, a. 2.

⁶⁰ MELCHOR CANO, *Dr Locis*, 12, 4.

⁶¹ NAVARRETE, *Controversiae In D. Thomae et eius scholae deíusionem* t. 1, q. 1.

teólogos ⁶². Todo esto es historia auténtica, bastante olvidada por ciertos manuales modernos, y que hemos referido largamente en otra parte (84).

Tomemos de la *Suma Teológica* un ejemplo, y ejemplo el más extremo que pueda darse, esto es, la distinción real entre la esencia y la existencia. No es posible elegir ejemplo más del gusto de nuestro objetante, quien seguramente dirá que tal conclusión no es definible de fe divina, y aun quizá diga que ni siquiera es conclusión teológica, sino puramente filosófica. Pues bien: esa conclusión, para *todo verdadero tomista*, no es conclusión puramente filosófica, sino verdadera y propiamente *teológica*, y precisamente por ser verdaderamente *teológica* está contenida *objetivamente* en el depósito revelado, que es *lo único* que se requiere para ser *definible* de fe. Oigamos a un testigo nada sospechoso, al sapientísimo cardenal Billot. Dice así: “Et sic etiam patet *realem* distinctionem inter *essentiam* et *esse* in creatis *theologica* ratione constare... Hoc, inquam, simplicissima est *analysis principii revelati*... Unde sequitur unitatem actus essendi (in Christo) *objective contineri* iuxta Stum. Doctorem in doctrina quae asserit unionem secundum subsistentiam, quae est de fide” ⁶³. Así son todas las rigurosas conclusiones de la *Suma Teológica*: *análisis de un principio revelado*. Por eso están *objetivamente* contenidas en la revelación. Por eso son *definibles de fe*. Por esa misma vía de análisis fué definida por el Concilio de Viena aquella otra verdad, en apariencia puramente filosófica, de que el alma humana es *per se* forma substancial del cuerpo. Por esa misma vía podrían definirse muchas, si no todas, de las proposiciones del *Syllabus* tomista de Pío X.

Para que se vea con qué amplitud nuestros grandes teólogos concebían el progreso dogmático, aun después de los Apóstoles, es digno de leerse y meditarse el siguiente párrafo de Báñez: “Notandum es quinto, quod neque Summus Pontifex neque tota Ecclesia possunt *novum articulum* aut *novum dogma* concedere *quantum ad substantiam*, sicut neque possunt *novum sacramentum* instituire: immo multo minus, quia fides est *praecipuum* in Ecclesia fundamentum. Quapropter *etiam ipse Christus Dominus*, quamvis instituerit, nova Sacramenta, non tamen instituit aut fecit *novum fidei articulum* quantum ad *substantiam*. Quemadmodum enim universae veritates scientiarum continentur in hoc principio, quodlibet est vel non est: ita nulla veritas fidei

⁶² SUÁREZ, *De Fide*, d. 3, s. 11, nn. 3 y 11.

⁶³ BILLOT, *De Verbo Incarnato*, q. 2, th. 7.

est, quae quantum ad *substantiam* non contineatur in illo principio quod ponitur ab Apostolo ad Hebraeos 11: Accedentem ad Deum oportet credere quia est, et quod inquirentibus se remunerator est. *Ex quo sequitur* quod cum quaerimus, an Summus Pontifex possit errare in rebus fidei *definiendis*, intelligimus in rebus fidei definitione sua *explicandis*. Id quod explicatur a nobis *exemplo*. Si quis consulat *moralem philosophum* de aliqua morali dubitatione, et ille respondeat iuxta moralia *principia*, tunc profecto philosophus ille potius *explicat* quod latebat, quam sit ipse auctor veritatis. *Ad hunc modum* quando Summus Pontifex definit aliquid esse de fide tenendum, habet se ut *explicantem* latentem veritatem, non ut auctorem veritatis. Atque *hoc pacto* intelligatur D. Thomas in articulo quando ait quod nova editio Symboli pertinet ad auctoritatem Summi Pontificis, videlicet quantum ad *novam explicationem*. Ex quo sequitur perperam haereticos adversus non obiicere (que es lo mismo que nuestro ilustre amigo objeta a nuestra teoría) quod Summus Pontifex faceret *novam fidem*"⁶⁴. "Quia Ecclesia nihil hactenus fidelibus credendum proposuit aut definivit, quod non contineretur in sacris Litteris aut apostolicis traditionibus *expressum* aut *virtualiter* contentum, ita ut inde per evidentem *consequentiam* educeretur"⁶⁵. "Ergo similiter posset modo definire tamquam de fide *veritates illas in quibus tota theologorum schola concordat*"⁶⁶. Eso es exactamente lo que nosotros hemos dicho y repetimos. Eso mismo es lo que han dicho *todos* los teólogos anteriores a Molina y la inmensa mayoría de los posteriores, cuyos textos citaremos a su tiempo debido (353-448).

319. OBSERVACIÓN OCTAVA.—"Pero la Iglesia, dice nuestro objetante, no puede definir como de fe divina sino "lo revelado".

Respuesta.—En esa frase de "lo revelado" se confunde siempre nuestro objetante, porque tal frase es ambigua. La Iglesia no solamente puede proponer como de fe divina "lo revelado", sino también "la explicación de lo revelado". Eso es lo que enseña la teología tradicional y lo que ya ha definido el Concilio Vaticano. Ahora bien: la verdadera conclusión teológica no es otra cosa que *explicación* intelectual de lo revelado. Oigamos a Santo Tomás: "*Explicare* articulos fidei contingit... quantum ad ea quae in ipsis articulis continentur *implicite*, quod quidem fit dum homo scit ea quae ex articulis consequuntur"⁶⁷.

⁶⁴ BÁÑEZ, 2-2, q. 1, a. 10.

⁶⁵ BÁÑEZ, 1. c., a. 7.

⁶⁶ BÁÑEZ, *In I p.*, q. 1, a. 8.

⁶⁷ 3 *Scnt.*, d. 25, q. 11, a. 1, sol. 3.

De donde sale aquella otra afirmación fundamental de Santo Tomás: "*Fides quantum in se est, ad omnia quae fidem concomitantur vel sequuntur vel praecedunt, sufficienter inclinatur*"⁶⁸. Qué entiende la Teología tradicional por *consequentia ad fidem*, lo dice ahí mismo Santo Tomás; pero bueno será añadir la autoridad de San Buenaventura: "Ad praedictorum intelligentiam notandum est quod *doctrina fidei* quaedam habet antecedentia, quaedam *consequentia*, quaedam principia seu obiecta... *Consequentia*, ut sunt *conclusiones corollariae*... seu illa quae ex illis articulis possunt *elici*, et ad illos articulos habent *sequi*"⁶⁹. O como dice igualmente Escoto: "Ad cuius evidentiam sciendum est quod quaedam ita simpliciter pertinent ad substantiam *fidei* ut omnes, etiam simplices, illa explicite credere teneantur... Alia vero pariter ita pertinere ad substantiam *fidei*, sed explicite tantum credenda a maioribus in Ecclesia... Alia denique *ad fidem* ita spectare, ut ad explicite credendum in illa neque simplices neque maiores in Ecclesia adigantur: et huiusmodi sunt *conclusiones multae necessario inclusae* in articulis creditis: his enim explicite credendis nemo tenetur, *priusquam* per Ecclesiam declarata proponantur tamquam *fidei* obiectum... et has spectare ad ordinem *conclusionum* in fidei articulis *virtualiter* inclusarum"⁷⁰. Como ya dijimos, esto de que la verdadera conclusión teológica es definible de fe divina es opinión común de todos los teólogos anteriores a Molina.

320. OBSERVACIÓN NONA.—"Si toda conclusión teológica fuese *definible* de fe divina, no tardaría tanto la Iglesia en definir los dogmas ni en averiguar si una verdad es definible o no".

Respuesta.—No es lo mismo ser *definible* de fe divina que ser *próximamente* definible. Para que una verdad sea definible bastan dos condiciones: a) que esté explícita o implícitamente contenida en el depósito revelado, y ya hemos dicho que la continencia implícito-virtual es continencia verdaderamente implícita; b) que esa continencia sea *cognoscible* con certeza para la razón humana sin nueva revelación. Pero para que sea *próximamente* definible hace falta una tercera condición, a saber: c) que esa continencia no solamente sea *cognoscible*, sino que sea *conocida de hecho* con certeza.

Ahora bien: como la Iglesia no dispone de revelación, sino de pura asistencia divina, y la asistencia divina no es

⁶⁸ Ibid., d. 24, q. 1, a. 2, sol. 2.

⁶⁹ STUS. BONAVENTURA, 3 *Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1.

⁷⁰ IOANNIS DUNS SCOTTI, *Summ. Theol.*, per H. de Montefortino, p. 1.^a, q. 32, a. 4.

más que la preservación infalible de error en el uso de los medios humanos, síguese que ninguna verdad es próximamente definible mientras su continencia en el depósito no haya sido conocida con certeza por un medio humano. Los medios humanos de que dispone la Iglesia para definir son los mismos, como observa muy bien Melchor Cano, que los de que el teólogo dispone para deducir, esto es, los *lugares teológicos*. “*Consulunt autem (Summus Pontifex et Concilia) in huiusmodi rebus finiendis non Sacras Litteras modo, verum etiam Apostolorum instituta, priora Concilia, Summorum Pontificum decreta, Sanctorum veterum scripta, scholasticorum dogmata, rectam philosophiae rationem. Breviter, causam de qua disseritur in eos locos coniciunt, de quibus liber hic noster instituitur. Neque enim ex aliis fontibus argumenta derivare possent ad fidei theologiae vendas quaestiones. Novas autem revelationes et Scripturas Sacras quaerere, iudaeorum est, qui recentes etiam nunc prophetas praestolantur*”⁷¹.

Como canon, pues, general puede establecerse el siguiente: “Es próximamente definible de fe divina toda verdad cuya continencia explícita o implícita en el depósito revelado conste con *certeza teológica*, esto es; mediante alguno de los *lugares teológicos ciertos*”.

De esos lugares teológicos, que son muchos, la Iglesia no está ligada a ninguno en particular. Puede el Papa definir sin apoyarse en la Sagrada Escritura, apoyándose solamente en la tradición; puede asimismo definir sin mirar a la tradición primitiva con sólo mirar a la tradición posterior; puede, en fin, definir guiándose por la tradición presente, y en la tradición presente es libre de atender al consentimiento de los teólogos o al de los fieles de la Iglesia actual⁷².

⁷¹ *De Locis*, 5, 5.

⁷² Como observa muy bien Petavio, la mayor parte de los Concilios Ecueménicos, para definir las verdades de fe, se contentaron con apoyarse en el testimonio de Padres más verdaderos al siglo 1: “*Quibus igitur auctoritatis praesidiis armata vetus Ecclesia in generalibus Conciliis vel adversus imminentes subinde haereses in controversiam adductum fidei dogma defendit? De iis quorum acta penitus exciderunt, iudicium ex istis facere non possumus. In caeteris quorum plenior ad nos memoria rerumque inibi gestarum et disputationum commentarii pervenerunt, sic omnino reperies, non illos ab antiquissimis, sed ad citissimis potius et recentis memoriae doctoribus probationes et testimonia sumpsisse. Hoc in Ephesina, Chalcedonensi, quinta et sexta Synodis oecumenicis, ut alias taceant, usurpatum videmus. Harum in prima, Deum natum esse de Virgine, non simplicem hominem, probat ex Cypriano, Petro Alexandrino, Athanasio, Iulio Papa, Felice item Papa Theophilo Alexandrino, Ambrosio, Gregoriis Nac. et Nysseno, Basilio, Attico et Amphiloquio: Ex iis autem, qui vetustissimus est, Cyprianus, non plenis ducentis annis antecessit Ephesinae synodi tempus, caeterorum erat memoria recentior... Sic etiam Chalcedonense Concilium auctores inscribit sibi *via toto saeculo anteriores*... Similiter quinta Synodus, cum Patres enumeraret, quos se in omnibus sequi profiteretur Athanasium, Hilarium, Iulianum, Gregorium Nac., Nyssenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Ioannem Chrysostomum. Leo-*

Cualquiera de esos criterios o lugares teológicos, cuando reúne las verdaderas condiciones, es criterio teológicamente cierto, y el Sumo Pontífice no es, como quiere el modernismo, un aparato *registrador* de la conciencia social de la Iglesia ni está ligado a este o al otro lugar teológico, sino que es juez y maestro infalible de la conciencia doctrinal de la Iglesia entera y regla suprema de explicación y aplicación de todo lugar teológico.

Pero aunque sea verdad teórica y ya definida por el Concilio Vaticano que el Sumo Pontífice es infalible *ex se, non autem ex consensu Ecclesiae*, y que esa infalibilidad e independencia se entiende no sólo con respecto al consentimiento *antecedente* de la Iglesia, sino a todo consentimiento, sea antecedente, concomitante o consiguiente, no es menos cierto, histórica y prácticamente hablando, que no suele definir la Iglesia una verdad sin que exista antes el *consentimiento común* de los teólogos de la época, esto es, un consentimiento tal, que o es de *todos* o, al menos, los pocos que opinan en contrario son considerados como insignificantes, o como manifiestamente equivocados, o cegados por pasiones de escuela o de partido, cual sucedía en los pocos teólogos que negaban aún la Inmaculada o la infalibilidad pontificia la víspera de su definición.

Así, pues, como canon *práctico* de definibilidad *próxima* puede establecerse el siguiente: "Es próximamente definible de fe divina toda verdad cuya continencia explícita o implícita en el depósito revelado es afirmada como cierta por el consentimiento común de los teólogos".

En fin, como nosotros admitimos, y creemos que debe admitir todo teólogo con la opinión tradicional, que la continencia implícito-virtual o rigurosa conclusión teológica es verdadera continencia implícita, el canon anterior se convierte en el canon siguiente: "Es próximamente definible de fe divina toda conclusión verdaderamente teológica y admitida como absolutamente cierta por el consentimiento común de los teólogos". Ese es el canon verdaderamente tomista, que formula así Báñez: "*Possent modo definirí tamquam de fide veritates illae in quibus tota theologorum schola concordat*"⁷³.

El que quiera, pues, tener un verdadero índice de proposiciones próximamente definibles como de fe divina no necesita pedírnoslo a nosotros, pues él mismo puede con faci-

nem. Proclum nominavit. antiquiorem neminem... Non aliter sexta synodus, contra Monotheletarum haeresim, haud illis antiquiores Patres advocavit" (PETAVIUS, *De Inarnatione*, l. 14, c. 15).

⁷³ *Iu* f. 1.º, q. 1, a. 8.

lidad formarlo. Abra primero el Denzinger, y marque todas las proposiciones ya definidas *infalliblemente*. Abra luego un verdadero curso o tratado de teología, y marque todas las proposiciones verdaderamente teológicas y admitidas ya como absolutamente ciertas por el *consentimiento común de los teólogos o por el consentimiento común de todos los fieles*. La “última dispositio praevia” a la definibilidad. Para formar este consentimiento común de los teólogos y de los fieles, es decir, de toda la *sociedad* de la Iglesia, el “sentir de la fe” contribuye tanto o más que el raciocinio, sobre todo cuando se trata de dogma de carácter práctico y afectivo. He aquí por qué, como ya hemos observado (220), este sentido de la fe, desde el momento en que se generaliza y llega a ser el sentimiento común de los obispos, teólogos y fieles, es para la Iglesia suficiente criterio de definibilidad.

La finalidad de este consentimiento común y social de la Iglesia no es crear una “implicitud” del dato revelado no existente, sino confirmarla cuando ha sido ya descubierta por el raciocinio especulativo o descubrirla por vía afectiva cuando, existiendo desde el principio, no puede ser discernida con certeza por el raciocinio sólo.

Como vemos, aunque sea verdad *en teoría* que el Papa para definir una verdad no depende necesariamente del consentimiento de la Iglesia, no es menos verdad que, *en la práctica*, cuenta siempre o casi siempre con él. En este sentido creemos que el P. Gardeil tiene razón al afirmar que el “sentido social de la Iglesia” o la “teología vivida” es así como la *ultima dispositio praevia* a la definibilidad de un dogma⁷⁴.

Hemos tantas veces repetido las palabras de “conclusiones verdaderamente teológicas” porque no son rigurosamente teológicas todas las conclusiones que se encuentran en los cursos de teología, sino solamente aquellas “de cuya negación se siga con necesidad absoluta la negación de la premisa de fe”. Si la Iglesia tarda en definir tales verdades es por dos causas: primera, porque no siempre hay sobre ellas consentimiento común de los teólogos, sin lo cual nunca suele definir la Iglesia; segunda, porque no siempre hay herejes que la nieguen o instancias fervientes del pueblo cristiano para que se defina, que son las dos causas ocasionales sin alguna de las cuales la Iglesia no acostumbra definir.

321. OBSERVACIÓN DÉCIMA.—“Pero—insiste nuestro objetante—¿cómo puede ser definido como de fe divina lo que no es sino *conexo* o relacionado con lo revelado? Porque para definirse como de fe divina una cosa no basta que esté *rela-*

⁷⁴ GARDEIL, *Le sounce révélé*, pp. 180-181.

cionada con el depósito; debe de estar *en o dentro* del depósito.

La respuesta a esta última instancia creemos que es la clave de toda esta cuestión. Nuestro objetante se fija solamente en que las conclusiones son *relaciones de otras cosas* con el depósito, cuando debiera fijarse en que son también, y ante todo, *relaciones del depósito* con otras cosas. Este último, y solamente este último, es el punto de vista *formal* desde el que tales relaciones caen bajo la Iglesia y la Teología no en cuanto relaciones de otras cosas con el depósito, sino *del depósito* con otras cosas. Son, pues, *relaciones del depósito*, algo perteneciente al depósito mismo. La Sagrada Teología no estudia ni puede estudiar *otras cosas* distintas del dogma; no estudia ni puede estudiar sino el dogma y *sus relaciones* con otras cosas. Eso es precisamente lo que llamamos conclusiones. Son relaciones *del dogma* mismo, relaciones *dogmáticas*. Esas relaciones o conclusiones no las conocería *nuestra* razón humana sin las llamadas menores de razón; pero las menores no crean ni inventan esas relaciones. Solamente las *explican* o *descubren* en las mayores de fe (245).

Así, pues, la *Suma* de Santo Tomás, en lo que tenga de rigurosamente teológica, y toda verdadera Teología, no es otra cosa que *explicación* de la virtualidad *implícita* del depósito revelado. Con sólo que Dios, al darnos el depósito revelado, se hubiese dignado *explicarse más* tendríamos, en vez del depósito, la *Suma* de Santo Tomás. Por eso, el Evangelio o depósito revelado no es otra cosa que *la substancia de la "Suma Teológica"*; la *Suma Teológica*, en lo que tiene de rigurosamente *Teológica* (318), no es más que *el Evangelio explicado* ⁷⁵.

De los cuatro grados o estadios que constituyen el conjunto de la doctrina católica, a saber: *dato primitivo, dogmas de fe, verdades infalibles y conclusiones teológicas* ⁷⁶,

⁷⁵ El pintor Luis Eduardo Fournier refiere que haciendo el último invierno en Chateauy el retrato de Sully-Prudhome, encontró un día su modelo leyendo un resumen de la *Suma* de Santo Tomás de Aquino: "Ved, le dijo el poeta, me estoy documentando..." Después añadió mirando largo rato el libro: "*Es tan extraordinario como complicado...*; y decir que todo esto ha salido del Evangelio". Esto era enunciar de una manera familiar, y casi trivial, el problema del desarrollo dogmático (LÉONCE DE GRANDMAISON, *Le développement du dogme chrétien*, Revue Pratique d'Apologétique, 1908, p. 521).

⁷⁶ El orden con que ahí están nombrados esos cuatro grados es el orden de *perfección*. Nombrados por orden de *generación*, serían: a) dato primitivo; b) conclusiones teológicas; c) verdades infalibles; d) dogmas de fe. Lo primero que sale del dato primitivo, tan pronto como es depositado en inteligencias humanas, són las conclusiones, sean impropias o propias. De estos dos géneros de conclusiones salen las verdades infalibles. De las conclusiones y verdades infalibles salen las definiciones dogmáticas o de fe divina; de esas definiciones dogmáticas vuelven a salir nuevas conclusiones, y de las conclusiones nuevas, verdades

el primer grado es el *arbusto*, pequeño aún en desarrollo o tamaño, pero fecundo y preñado de substancia, de savia, de virtualidad, de vida divinas. Los otros tres grados que brotan y salen homogéneamente del primero son el *mismo* arbusto, el mismísimo en cuanto a la *substancia*, pero crecido ya y convertido en *árbol* gigantesco con *nuevas* ramas, flores y frutos.

A conservar, cultivar y desarrollar ese arbusto sagrado del depósito primitivo de la fe han contribuído y contribuirán siempre dos hortelanos, humano el uno, el otro divino: el teólogo y la Iglesia. Ambos, el teólogo, con su raciocinio humano y falible, y la Iglesia, con su autoridad infalible y divina, tienen análoga misión; no la misión de añadir, de quitar o de cambiar algo en el arbusto, sino la de conservarlo y *explicarlo*. En esa misión sagrada el teólogo es un papa sin autoridad ni asistencia alguna divina; el papa es un teólogo con autoridad divina, un teólogo divinamente asistido.

SECCION III

OBJECIONES CONTRA LA IDENTIFICACIÓN DE LA EXTENSIÓN DE LA EVOLUCIÓN DOGMÁTICA CON LA EXTENSIÓN DE LA INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA

322. EL PUNTO DE VISTA FORMAL DE LA INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA.—Al tratar de los seis tipos de raciocinio o conexión dijimos que las conclusiones o conexiones del tipo cuarto no eran objeto de la infalibilidad de la Iglesia. Al tratar luego de la extensión de la evolución dogmática, dijimos también que esa extensión era la misma que la de la infalibilidad (99-295).

Contra esas dos afirmaciones nuestras, íntimamente ligadas entre sí y con la evolución del dogma, se nos han hecho varias observaciones, a que vamos a contestar en esta sección. Pero antes conviene decir cuatro palabras sobre el punto de vista formal de la infalibilidad de la Iglesia, única manera de apreciar bien sus relaciones con la revelación, con la fe, con la teología y, por lo tanto, con la evolución del dogma.

Para apreciar con exactitud y profundidad una cuestión cualquiera conviene colocarse desde el primer momento en su punto de vista *formal*, que es lo que Santo Tomás suele con frecuencia llamar el punto de vista *per se*. Los puntos de vista *materiales* o *per accidens* desorientan con frecuen-

infalibles y nuevos dogmas. Así se verifica analógicamente en la vida del dogma ese movimiento continuo y *circular*, conocido en biología con el nombre de *ciclo*, propio de todo desarrollo vital y homogéneo.

cia el pensamiento como no se tenga sumo cuidado en considerarlos sola y exclusivamente en su *relación* al punto formal ⁷⁷.

Pues bien, la infalibilidad fué dada por Dios a la Iglesia no para nuevas revelaciones ni para doctrinas no relacionadas con la revelación, sino sola y exclusivamente para la conservación íntegra y exposición fiel de la divina *revelación* o depósito de la fe que los Apóstoles entregaron a la Iglesia.

Conservar y exponer la *revelación* divina o depósito de la fe es, pues, el punto de vista *formal* o "ratio sub qua" de la infalibilidad de la Iglesia. *Nada* puede, por lo tanto, pertenecer a la infalibilidad de la Iglesia que no sea la divina revelación o por relación a la divina revelación; nada que no sea el depósito de la fe o por relación al depósito de la fe. En cambio, *todo* cuanto sea objeto de la divina revelación o depósito de la fe o que tenga relación necesaria con la conservación y exposición de la revelación divina tiene que ser objeto de la infalibilidad de la Iglesia, y en la misma medida que lo sea de la revelación y de la fe.

Oigamos al Concilio Vaticano: "Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente (infalibilidad) traditam per Apostolos *revelationem* seu *fidei* depositum sancte *custodirent* et fideliter *exponerent*" ⁷⁸. "Obiectum infallibilitatis tantum patere docemus, quantum *fidei* patet depositum et eius custodiendi officium postulat: adeoque praerogativam infallibilitatis, qua Ecclesia Christi pollet, ambitu suo complecti tum universum Dei verbum *revelatum*, tum id omne quod, licet *in se* revelatum non sit, est tamen eiusmodi, sine quo illud tuto conservari, certo ac definitive ad credendum proponi aut explicari aut contra errores hominum ac falsi nominis scientiae oppositiones valide asserti defendique non possit" ⁷⁹.

Oigamos a Schaezler y a Franzelin: "Et ideo Ecclesiae magisterium cuius est applicare lumen divinae *revelationis* ad nascentes *fidei* quaestiones, eodem lumine considerat plures res quae, sumptae *secundum se*, sunt extra obiectum re-

⁷⁷ "Nihil quod est per accidens constituit speciem, sed quod est *per se*" (D. THOMAS 1-2, q. 118, a. 5).—"Unumquodque magis indicatur secundum quod est in eo *formaliter et per se*, quam secundum id quod est in eo *per accidens*" (2-2, q. 110, a. 1).—"In omni scientia praetermittitur quod est per accidens. et accipitur quod est *per se*" (*In Boetium. De Trinitate*, q. 5, a. 4, ad 1).—"De eo quod est per accidens non est *cavandum in arte*, ut ait Philosophus" (4 *Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2).—"Ppriet omnis doctrina, nisi sistatur in his quae sunt *per se*" (CAJETANO, 2-2, q. 154, a. 2).

⁷⁸ Conc. Vatic., const. *de Ecclesia Christi*, c. 4.

⁷⁹ Schema Concilii Vaticani, constit. dogm. *de Ecclesia Christi*, c. 9.

velationis, cadunt tamen sub lumine eius *quatenus referuntur* ad quaestionem *fidei* diiudicandam ab Ecclesiae ex lumine divinae *revelationis*. Iam vero, *solum sub hac ratione*, id est, solum quatenus veritates huiusmodi quamvis de se naturales, illustrantur tamen lumine supernaturali divinae *revelationis*, magisterio Ecclesiae subiiciuntur”⁸⁰. “Magisterium itaque Ecclesiae huiusmodi veritates docet et de huiusmodi erroribus iudicare potest infallibiliter, *non docendo humanas scientias ex propriis earum principiis, sed iudicando ex suis principiis*. Quare Ecclesia infallibilis *nunquam iudicat, neque potest* unquam Spiritus Sanctus permittere ut *definiendo* iudicet, sive de veritatibus sive de erroribus, *nisi in ordine ad depositum* custodiendum et ex munere divinitus iniuncto custodiae depositi”⁸¹.

Examínense estas dos proposiciones. Primera: La infalibilidad se extiende no solamente a la fe y a la teología, sino también a la filosofía, sociología, etc. Segunda: La infalibilidad sólo se extiende a la fe y a la teología. Ambas proposiciones son verdaderas. Pero la primera es *materialmente* verdadera y formalmente falsa o inexacta. La segunda es *formalmente* verdadera y exacta. La filosofía, sociología, etc., no caen bajo la infalibilidad, sino *solamente* y *en cuanto* necesariamente relacionadas con el depósito revelado. Pero desde ese punto de vista ya no son formalmente filosofía, ni sociología, ni política, ni historia, etc., sino *teología*.

El concepto, pues, de infalibilidad de la Iglesia no es un concepto absoluto o de extensión indefinida como el concepto de infalibilidad de Dios, sino un concepto esencialmente *relativo* y esencialmente limitado a la conservación y exposición de la *revelación* y de la *fe*, y su campo no puede extenderse más que el campo o departamentos de la fe y de la revelación. Siendo, por lo tanto, la infalibilidad de la Iglesia un concepto *relativo* a la fe divina y a la divina revelación, conviene apreciar con exactitud la extensión o departamentos de la fe divina y de la divina revelación, si se quiere apreciar debidamente y *formalmente* la extensión y departamentos del objeto de la infalibilidad de la Iglesia. Ese es el único procedimiento científico y seguro en el examen de todo concepto *relativo*.

323. DOS GRANDES DEPARTAMENTOS DE LA FE DIVINA.—El Angélico Doctor, cuyo tratado *De fide* es de lo más soberano y acabado que se ha escrito⁸², divide todo el campo de la ver-

⁸⁰ SCHAEZLER, O. P., *Introductio in Sac. Theol.*, p. 185.

⁸¹ FRIEDELIN, *De divina traditione*, th. 12. sch. 1. p. 126 (Romae 1882). ed. 3.

⁸² “In tractanda autem et explicanda hac virtute fidei, summo et scientifico ordine processit D. Thomas” (IOANNES A SANCTO THOMA, *D. Ffide*, prol.). “D. Tho-

dad en dos grandes departamentos, esencial y radicalmente distintos: primero, verdades que *de una manera u otra* pertenecen a la fe divina; segundo, verdades que *de ninguna manera* pertenecen a la fe divina. Como hay *dos maneras* diferentes de pertenecer a la fe divina, directa o principalmente, e indirecta o secundariamente, el Santo Doctor subdivide el primer departamento en otros dos, correspondientes a estas dos maneras de pertenecer a la fe. Con lo cual queda todo el campo de la verdad dividido por Santo Tomás en *tres* departamentos, que por su importancia vamos a ponerlos por separado:

Departamento primero: Verdades que *directa o principalmente* pertenecen a la fe divina.

Departamento segundo: Verdades que *indirecta o secundariamente* pertenecen a la fe divina.

Departamento tercero: Verdades que *de ningún modo* pertenecen a la fe divina.

Estos son, en la doctrina tomista, los tres departamentos *formales* de: a) la fe divina; b) la Sagrada Teología; c) la pura razón humana.

El que quiera entender a Santo Tomás y sus comentaristas cuando hablan de fe, de infalibilidad o de teología no debe jamás perder de vista la clasificación de esos tres departamentos y las observaciones que nos vamos a permitir hacer sobre ellos. Pero citemos antes un breve texto de Santo Tomás: "Respondeo dicendum quod de haeresi nunc loquimur secundum quod importat *corruptionem* fidei christianae. Non autem ad corruptionem fidei christianae pertinet, si aliquis habet aliquam falsam opinionem *in his quae non sunt fidei*, puta in geometricalibus vel in aliis huiusmodi quae *omnino ad fidem pertinere non possunt* (hasta aquí el departamento tercero de las cosas que *de ninguna manera* son ni pueden ser de fe); sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quae *ad fidem pertinent* (ahora va a comenzar la subdivisión del primero y segundo departamento de la fe divina). Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est; uno modo *directe et principaliter*, sicut articuli fidei (hasta aquí el primer departamento *de la fe*); alio modo, *indirecte et secundario*, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicuius articuli (hasta aquí el segundo departamento *de la fe*); et circa utraque (sobre las verdades, tanto del primero como del segundo departamento) *potest esse haeresis*, eo modo quo et *fides*"⁸².

Cuándo esas verdades del segundo departamento, que *pueden* ser de fe y de herejía, pasan *de hecho* a ser directa-

mas cuius tractatus de fide absolutissimus est" (MAZELLA, *De Virtutibus infusis*, n. 799, ed. 3 [Romae 1894], p. 423).

⁸² D. THOMAS, 2-2, q. 11, a. 2.

mente de fe, y su negación a ser verdadera *herejía*, lo explica el mismo Santo Doctor en ese mismo artículo, en la solución al tercer argumento: "Sic ergo aliqui doctores (los Santos Padres) videntur dissensisse, *vel* circa ea quorum *nihil* interest ad fidem (tercer departamento) utrum sic vel aliter teneantur: *vel* etiam in quibusdam *ad fidem pertinentibus* quae nondum erant per Ecclesiam determinata (segundo departamento); *postquam* autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata (con lo cual pasan al primer departamento), si quis tali ordinationi pertinaciter resisteret, haereticus censeretur" ⁸⁴.

Este es el artículo clásico y más cincelado del Santo Doctor sobre la materia, pues es de la *Suma Teológica* y del tratado *De fide*. Pueden consultarse como lugares paralelos la primera parte de la misma *Suma* ⁸⁵ con el comentario de Cayetano y los *Sentenciarios* ⁸⁶, donde trata la misma materia. Aunque, como ejemplo del segundo departamento, pone con frecuencia el Santo Doctor las cosas secundarias de la Sagrada Escritura, como que "Abraham tuvo dos hijos", es evidente que incluye también en ese segundo departamento todas las verdaderas *conclusiones* teológicas, tanto porque así se desprende con evidencia del contexto; tanto porque aplica el Santo Doctor esta doctrina al tratado de *Divinis notionibus*; tanto porque la teología no cabe en el tercer departamento, que es completamente profano, ni cabe en el primero, que es de suyo y formalmente de fe; tanto porque así lo indica expresamente el Santo en el último de los lugares paralelos antes citados (467-468).

Báñez ha expresado bien la mente del Santo Doctor sobre lo revelado *indirecto* cuando dice: "Quaeritur quid intelligat Divus Thomas per *directe* et *indirecte* pertinere ad fidem? Quia aut intelligitur... aut intelligitur... *vel denique* intelligitur per illud *directe* quod sit aliquid quod *immediate* cadat sub habitu fidei, hoc est, sine consequentia rationis: *indirecte* vero pertinere dicitur ad fidem quod *per necessariam consequentiam* colligitur ex aliqua propositione immediata secundum fidem. Ad hoc dubium respondetur, D. Thomam esse intelligendum *hoc ultimo modo*. Et quamquam posuit exemplum in articulis fidei, qui *directe* pertinent ad fidem, tamen non excludit quod alia pertinerent *directe* ad fidem. Omnia enim quae sunt in S. Scriptura *directe* pertinent ad fidem. Traditiones etiam Apostolorum et definitiones Conciliorum *directe* pertinent ad fidem. At illa sunt *indirecte* fidei per quorum negationem sequitur *per bonam*

⁸⁴ L. c. ad. 3.

⁸⁵ Q. 32. a. 4.

⁸⁶ L. 1. d. 33. q. 1. a. 5, y l. 4. d. 13. q. 2. a. 1. ad 6.

consequentiam falsum esse quod asseritur per fidem: ut si quis negat "Christum esse risibilem" errat in fide catholica *consequenter* et *indirecte*. Quia bene sequitur per consequentiam lumine naturali cognitam quod "Christus non est homo PERFECTUS" ⁸⁷.

324. OBSERVACIONES SOBRE LOS DOS DEPARTAMENTOS DE LA FE DIVINA.—Dejando por completo a un lado el tercer departamento, que por ser completamente profano, o sin relación alguna necesaria con la fe, tiene que ser también ajeno a la infalibilidad y a la teología, conviene hacer, con Santo Tomás, sobre los otros dos departamentos las observaciones siguientes:

1.^a Al primer departamento pertenecen todas y solas las verdades *reveladas* por Dios y *definidas* como tales por el magisterio ordinario o solemne de la Iglesia, o, con otro nombre, todos y solos los *dogmas* de fe.

2.^a Al segundo departamento pertenecen todas las verdades que se *siguen* necesariamente de las primeras, o que están *necesariamente* conexas con las primeras, o de cuya negación se siguen la *negación* de las primeras, o de cuya corrupción se sigue la *corrupción* de las primeras. Todas estas frases vienen a decir lo mismo, y las emplea indistintamente el Santo Doctor.

3.^a La *fe divina* tiene por objeto *primario* (o *per se*, o directo, o inmediato, o formal, pues todos estos términos significan lo mismo) las verdades del primer departamento; y por objeto *secundario* (o *per accidens*, o mediato, o indirecto, o virtual, pues todos estos términos significan lo mismo) las verdades del segundo departamento.

4.^a La *infalibilidad* de la Iglesia, que sólo existe por relación a la fe divina, deberá tener y tiene el mismo objeto que ésta, esto es, por objeto *primario*, las verdades del primer departamento, y por objeto *secundario*, las verdades del segundo departamento.

5.^a La *Sagrada Teología*, que, como es sabido, tiene por punto de partida el dogma y por conclusiones u objeto propio todo lo necesariamente conexo con el dogma, tendrá, por lo tanto, y tiene por punto de partida o por *principios*, las verdades del primer departamento, y por *conclusiones* u objeto propio, las verdades del segundo departamento. El segundo departamento es, pues, el propio, o específico, o *per se* de la teología, como el primer departamento es el propio, o *per se* o específico de la fe divina ⁸⁸.

⁸⁷ BÁÑEZ, *In* 2-2, q. 11, a. 2.

⁸⁸ Santo Tomás pone ordinariamente como modelo verdadero del primer departamento los *artículos de la fe*; porque los artículos estuvieron y tenían que estar desde el principio en el depósito revelado de una manera *definida*. Fueron *determinados* o definidos por Jesucristo mismo, y desde el principio de la Igle-

6.^a Si hay algunas verdades que reúnan a la vez las condiciones tanto del primero como del segundo departamento, esto es, que por una parte sean reveladas y definidas (*medium cognitionis* del primer departamento o de la fe divina), y por otra sean consecuencia necesaria (*medium cognitionis* del segundo departamento o de la teología) de otras verdades reveladas y definidas, tales verdades pertenecerán a la vez y directamente a la fe y a la teología (126).

7.^a Las verdades del segundo departamento, per se o *sin* definición de la Iglesia, esto es, cuando solamente se conocen por el raciocinio o por la conexión necesaria que tienen con las verdades del primer departamento, son propia y rigurosa y exclusivamente conclusiones teológicas, y sola y exclusivamente merecen asentimiento teológico. Pero como el asentimiento teológico no es de pura razón natural ni de pura fe divina, sino un asentimiento *de razón-fe* en ese sentido, se dice que pertenecen *mediatamente* a la fe divina. En la doctrina de Santo Tomás, lo mismo significa ser *mediatamente* de fe divina que ser *inmediatamente* y *formalmente* de teología y de pura teología. En esta séptima observación es en lo que se apartan de Santo Tomás Vázquez y

sia estaban en la predicación cotidiana o magisterio ordinario de la doctrina católica: "Fides explicatur in articulis fidei *determinatis*, et haec explicatio completa est per Christum unde eius doctrinae quantum ad essentialia fidei nec addere nec minuire licet" (D. THOMAS, *In 3 Sent.*, d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1. ad 5). Pero cualquiera otra verdad (aunque no sea artículo) cuyo *sentido* estuviere desde el principio definido o haya sido definido después, pertenece al primer departamento. En cambio, toda verdad de sentido *no definido*, ni por el magisterio solemne ni por el ordinario de la Iglesia, queda relegada por Santo Tomás al segundo departamento, pues sin definición de la Iglesia, nada es, según Santo Tomás, *formalmente* de fe para *nosotros* los que no hemos tenido revelación *inmediata* de Dios. (156). La definición o inteligencia del dogma por la Iglesia no es el *objeto* formal de nuestra fe, pero sí es *condición* integrante o "*sine qua non*" del objeto *formal*: "De *integritate* obiecti formalis fidei *nostrae*" (CAIETANO, *In 2-2*, q. 5, a. 3). Por tanto, en el segundo departamento coloca Santo Tomás *dos* géneros de verdades. Primero: todo lo *secundario* de la Sagrada Escritura, mientras la Iglesia no lo define, y rara vez lo define. Respecto a eso *secundario*, la Iglesia sólo ha definido que es tan *inspirado* por Dios como lo primario, y por eso, en cuanto a su *inspiración* e *inerrancia*, todo lo de la Escritura pertenece por igual al primer departamento, pero no en cuanto a su *sentido*. Segundo: todas las *conclusiones* teológicas antes de su definición; pues *después* de su definición de fe por la Iglesia pasan al primer departamento. Estos dos géneros de verdades, que constituyen el segundo departamento, esto es, lo secundario de la Escritura y las conclusiones teológicas, convienen en una cosa: en no pertenecer por su naturaleza o *per se* a la fe, sino solamente por su *relación* con lo *per se* revelado. La relación o conexión con lo *per se* revelado, cuando sólo se conoce por raciocinio humano, es la teología, la cual no es más que la ciencia definidora, pero definidora *humana*, de lo divino. Cuando esa relación es conocida por la definición de la Iglesia, es de fe divina. La Iglesia es también definidora, pero definidora *divina* de lo divino. Ni la teología ni la Iglesia inventan, ni aumentan, ni modifican lo divino o revelado; sino que explican, o desenvuelven, o definen lo que en ellos hay de indefinido o virtual, además de conservar lo que está ya desenvuelto, o formal, o definido.

Vega, por no distinguir bien y formalmente la teología de la fe (85).

8.^a Esas mismas verdades del segundo departamento, después de la definición de fe divina por la Iglesia (postquam autem sunt auctoritate universalis Ecclesiae determinatae), pasan al primer departamento, esto es, pasan a ser verdaderos dogmas de fe divina, y su negación pasa a ser verdadera herejía. Pasan de conclusiones de teología a principios de teología y de fe, por ser ya conocidas por un nuevo medio, no por su sola conexión con lo revelado, que es el medio formal de la teología, sino por su revelación explicada por la Iglesia, que es el medio formal de la fe divina. En esto, Vázquez, Vega y Cano no hicieron sino seguir a Santo Tomás y a toda la escuela tomista, y de esta teoría tomista se apartó Molina, y a Molina siguieron Kilber y algunos otros.

Estas ocho observaciones, que recomendamos a la meditación de todo teólogo tomista, contienen, a nuestro juicio, la verdadera clave de toda la doctrina de Santo Tomás sobre la fe divina y, por consiguiente, sobre la infalibilidad y la teología, que son dos cosas esencialmente relativas a la fe divina.

325. DOS GRANDES DEPARTAMENTOS DE LA DIVINA REVELACIÓN.—Siendo la divina revelación el objeto formal de la fe divina, los departamentos de aquélla tienen que ser los mismos que los departamentos de ésta. O, hablando más lógicamente, los departamentos de la fe divina que hemos descrito deben de haberse tomado de los departamentos de la divina revelación que vamos brevemente a describir.

La teología tomista divide todo el campo de verdad en dos grandes departamentos, completa y radicalmente distintos: primero, en verdades que *de un modo u otro* han sido reveladas por Dios y verdades que *de ningún modo* han sido reveladas por Dios.

Como hay *dos modos* de verdadera revelación divina, uno que consiste en revelar una cosa *en sí* misma y otro que consiste en revelar una cosa *en otra* en la cual va necesariamente implicada, y de la cual puede ser desenvuelta o extraída, o sacada o deducida, el primer departamento queda subdividido en otros dos: primero, en verdades reveladas *in se*; segundo, en verdades reveladas *in alio*.

Como la frase *in se* significa para la escuela tomista lo mismo que “formalmente” o que “inmediatamente”, y la frase *in alio* significa lo mismo que “virtualmente” o “mediatamente”, queda todo el campo de verdad dividido por los tomistas en tres grandes departamentos, que vamos a ponerlos también por separado.

Departamento primero: Verdades reveladas *in se*, o reveladas *formalmente*, o reveladas *inmediatamente*.

Departamento segundo: Verdades reveladas *in alio*, o reveladas *virtualmente*, o reveladas *mediatamente*.

Departamento tercero: Verdades *no reveladas* de modo alguno: ni *in se*, ni *in alio*; ni *formal*, ni *virtualmente*; ni *inmediata* ni *mediatamente*.

El que quiera entender bien la doctrina de Santo Tomás y de la escuela tomista no olvide jamás la clasificación de estos tres departamentos, a los que corresponden los tres que anteriormente hicimos al hablar de la fe.

El tercer departamento es completamente ajeno a la divina revelación, y, por lo tanto, a la fe divina, a la infalibilidad y a la teología. Sólo los dos primeros tienen que ver con la teología, la infalibilidad y la fe, pues son los dos departamentos en que se divide la divina revelación. Aplíquense proporcionalmente a estos dos departamentos de la divina revelación las mismas ocho observaciones que hicimos al hablar de los dos departamentos de la fe divina. Las omitimos, pues habría que transcribirlas de nuevo casi palabra por palabra. Sólo recordaremos la observación octava, que es la más importante, y es que las verdades del segundo departamento son definibles de fe divina, y no sólo de fe eclesiástica, por la Iglesia; y que ésta es doctrina, no sólo de Vázquez, y Vega, y de Cano, y de Belarmino, sino de toda la escuela tomista. Lo peculiar de Vázquez y Vega no está en eso, como vulgarmente se dice por la mayoría de los teólogos modernos, sino en la observación séptima, esto es, en hacer formalmente de fe divina a las verdades del segundo departamento, aun sin definición de la Iglesia, con sólo conocerlas por raciocinio humano evidente.

326. REVELADO "IN SE" Y REVELADO "IN ALIO".—Como se ha visto, el primero y segundo departamento de la divina revelación, que son, respectivamente, los departamentos propios o específicos de la fe divina y de la teología, están constituidos y se distinguen en la escuela tomista por lo revelado *in se* el uno y por lo revelado *in alio* el otro.

Pero conviene tener muy presente que lo revelado *in se* y lo revelado *in alio* son para los tomistas dos miembros de la división de lo revelado o de la *divina revelación*. Por lo tanto, revelado *in se* y revelado *in alio* no quiere decir revelado y *no revelado*, pues eso no sería división de la revelación, sino que quiere decir *dos modos* diferentes de *verdadera revelación*.

Cosa semejante sucede en las vulgares divisiones de conocido *in se* (principios) y conocido *in alio* (conclusiones); o de existente *in se* (substancia) y existente *in alio* (accidente),

en que se suelen dividir el *conocimiento* y el *ser*. Conocido *in se* y conocido *in alio* no quiere decir conocido y *no conocido*, sino *dos modos* diferentes de *verdadero conocimiento*. Como existente en sí y existente *in alio* no quiere decir existente y *no existente*, sino *dos modos* diferentes de *verdadera existencia*.

Negar, por consiguiente, que una cosa sea revelada en sí (o formalmente, o inmediatamente), no significa para los tomistas negar su revelación, sino solamente negar *uno* de los modos de revelación, sin que eso quite que la cosa pueda ser verdaderamente revelada del *otro modo*, esto es, revelada *in alio*.

De la misma manera, afirmar que una cosa es revelada "in alio" (o mediatamente o virtualmente) no significa revelación impropia o metafórica, sino *otro modo* de verdadera y propia revelación; pues la verdadera revelación, como la verdadera evidencia, tiene *dos modos*: modo inmediato, o *in se* o formal, y modo mediato, o *in alio*, o virtual. "Qui dicit unum, dicit quodammodo multa" (D. THOMAS) (304).

327. CONEXIVO IMPLÍCITO Y CONEXIVO NO IMPLÍCITO.—Lo mismo significa "revelado in alio" que "necesariamente conexo con lo revelado in se".

Pero no se olvide que conexo e implícito no son dos conceptos opuestos o que se excluyan mutuamente. Al contrario, lo conexo se divide en implícito y no implícito. No hay más que fijarse para ello en que todo verdadero raciocinio envuelve conexión de la conclusión con la premisa mayor mediante la premisa menor. Toda conclusión, por lo tanto, es conexiva. Pero hay menores y, por lo tanto, conclusiones implícitas o inclusivas en las mayores, y las hay no implícitas o inclusivas, sino meramente conexivas. Habrá, pues, también conexiones implícitas o inclusivas y conexiones no implícitas ni inclusivas. Las primeras constituyen el *virtual implícito*; las segundas, el virtual puramente conexivo: *virtuale tantum* (40-41). Estas corresponden al virtual o conexo del tipo cuarto; aquéllas, al virtual o conexo de los otros cinco tipos (46). Creer que lo que es *virtual* no puede ser *implícito*, o que lo que es verdaderamente implícito no puede ser verdaderamente virtual, es haber perdido la idea de *virtualidad implícita*: la idea de la verdadera teología, una de las claves del progreso dogmático.

328. RESPUESTA A ALGUNAS OBSERVACIONES QUE SE NOS HACEN. Con lo dicho será facilísimo dar respuesta a algunas observaciones que se nos han dirigido. Porque dijimos (89-99) que el conexo o conclusión del tipo cuarto no puede ser objeto de infalibilidad, un sabio teólogo creyó que eso era limitar

la infalibilidad de la Iglesia, y nos hizo las observaciones siguientes:

OBSERVACIÓN PRIMERA.—Todos los teólogos, sin excepción, enseñan, y la práctica de la Iglesia en la condenación infalible de errores enseña también, que la infalibilidad de la Iglesia se extiende a *todo lo necesariamente conexo* con lo revelado: es así que, según el P. Marín, la infalibilidad de la Iglesia no se extiende a todo lo *conexo* con lo revelado, luego el P. Marín limita demasiado la infalibilidad de la Iglesia, contra la opinión unánime de los teólogos y contra la práctica de la Iglesia misma.

Respuesta.—El lector advertido notará en seguida que en ese raciocinio hay un defecto fundamental, y es que en la mayor se dice *necesariamente conexo* y en la menor sólo se dice *conexo*, como si todo lo “conexo” fuese “necesariamente conexo”. Ese es el defecto latente de toda la argumentación de nuestro objetante. Da por supuesto que nosotros negamos que la infalibilidad se extiende a todo lo *necesariamente conexo*, y eso no es verdad. Para verlo claro, examinaremos por separado la mayor y la menor de ese raciocinio.

La *mayor* de ese raciocinio es intachable. Todos los teólogos admiten, y la práctica de la Iglesia enseña, que la infalibilidad de la Iglesia se extiende no sólo a lo revelado formalmente, sino también a *todo lo necesariamente conexo* con ello. Pero eso también lo admitimos nosotros, y, por lo tanto, queda de una vez para siempre concedida plenamente esa mayor, y no se vuelva más a hablar de ella. No se trata de eso, pues eso es el abecé de la teología.

Toda la fuerza de ese argumento, si el argumento tiene alguna fuerza, debe de estar, por lo tanto, en la menor. En esa menor se dice que, según nosotros, la infalibilidad de la Iglesia no se extiende a todo lo “conexo”. Pero ¿a cuál “conexo” se refiere nuestro objetante? Si se refiere a alguno de los cinco consabidos conexos, no es verdad que nosotros los excluyamos del objeto secundario de la infalibilidad. No sólo los hacemos objeto secundario de la infalibilidad, sino que los tenemos por definibles de fe *divina*, y no sólo de la modernamente llamada fe *eclesiástica*. Respecto, pues, a esos cinco conexos que abarcan todas las rigurosas conclusiones teológicas deducidas por menores inclusivas, lejos de limitar la autoridad infalible de la Iglesia, la extendemos más de lo que parecen extenderla ciertos autores, y con ellos nuestro objetante.

¿Se refiere en esa menor solamente al cuarto conexo? Pues entonces debiera saber que nosotros hemos dicho que ese conexo *no es NECESARIAMENTE conexo con el depósito revelado*, condición indispensable, según todos los teólogos, para que una cosa sea verdadera conclusión teológica (89-

102). A nuestro objetante le toca, pues, probar que, “según todos los teólogos y según la práctica de la Iglesia”, ese conexo es *necesariamente* conexo, y sobre eso no dice una sola palabra ni lo probará jamás.

329. OBSERVACIÓN SEGUNDA.—Nuestro objetante propone lo mismo en otra forma, que puede resumirse así: Todos los teólogos extienden la infalibilidad, no sólo a lo realmente revelado, sino también a lo conexo necesariamente con ello; es así que el P. Marín la limita a lo realmente revelado; luego...

Respuesta.—En ese argumento se confunden de nuevo dos cuestiones esencialmente distintas. Primera, si la infalibilidad se extiende a lo necesariamente conexo con lo revelado. Segunda, si lo necesariamente conexo, por vía de conclusión, con lo revelado es realmente revelado. A la primera cuestión, que es la única que tiene que ver con la extensión de la infalibilidad, responden afirmativamente todos los teólogos, y nosotros respondemos lo mismo. A la segunda cuestión, que nada en absoluto tiene que ver con la presente cuestión de la infalibilidad, sino con la cuestión de la definibilidad de *fe divina*, no responden unánimemente todos los teólogos, como parece creer nuestro objetante, sino que hay dos escuelas. Una escuela responde afirmativamente, y de esa opinión somos nosotros. Otra escuela responde negativamente, y de esa escuela parece ser nuestro objetante.

La primera escuela, a la que nos subscribimos nosotros, lejos de disminuir la autoridad de la Iglesia, como cree nuestro objetante, la aumenta. El que, teniendo lo necesariamente conexo por no revelado realmente, dijese que la infalibilidad de la Iglesia sólo se extiende a lo realmente revelado, ése disminuiría la infalibilidad de la Iglesia, pues excluiría de ella lo necesariamente conexo. Pero el que teniendo por realmente revelado todo lo necesariamente conexo dijese que “la infalibilidad de la Iglesia se extiende solamente a lo realmente revelado”, ése extiende la infalibilidad a cuanto debe extenderse, que es a lo necesariamente conexo, y *además* extiende a eso mismo la autoridad de fe divina de la Iglesia. No se confundan, pues, cuestiones y fórmulas completamente diversas. La infalibilidad comprende dos cosas: primera, lo formalmente revelado, y éste es su objeto primario; segunda, lo necesariamente conexo con lo formal revelado, y éste es su objeto secundario. En esto convenimos todos. La cuestión de si ese objeto secundario es o no realmente revelado, no viene al caso para la cuestión de la extensión de la infalibilidad.

330. TERCERA OBSERVACIÓN.—Un texto del obispo de Brescia, quien en una de las sesiones preparatorias del Concilio Vaticano dijo que *todos los teólogos, en absoluto*, admiten

que sería error gravísimo el limitar la infalibilidad a lo revelado *in se*, y no extenderla a todo lo *necesariamente conexo con lo revelado*.

Respuesta.—Eso mismo decimos nosotros; pero no es ésa la cuestión de que se trata. Nuestro objetante no acaba de distinguir estas tres proposiciones: primera, *todos* los teólogos extienden la infalibilidad a todo lo necesariamente conexo con el depósito revelado; segunda, *todos* los teólogos admiten que el conexo del tipo cuarto está necesariamente conexo con el depósito revelado; tercera, *todos* los teólogos admiten que lo necesariamente conexo con el depósito revelado no es realmente revelado. Nuestro objetante dedica todo su esfuerzo a probar la primera proposición, que nadie niega, y se olvida de probar la segunda y tercera, que son las únicas que hacía falta probar. El obispo de Brescia afirma, y nosotros también, la primera; pero no dice una palabra, ni podía decirlo, sobre la segunda y tercera.

La cuestión de si lo virtual revelado o lo necesariamente conexo por vía de conclusión con lo revelado es o no realmente revelado y, por lo tanto, definible de fe divina, ha quedado tan libre y tan disputable, después del Concilio Vaticano, como lo estaba antes. Sobre eso siempre ha habido y hay *dos* escuelas. Oígame a Vacant, comentando el Concilio Vaticano: "Nous croyons vrais les choses que Dieu a révélées, *ab eo revelata*. Voilà la matière, ou, pour parler le langage scolastique, l'objet matériel de l'acte de foi. La foi dont il s'agit ici est, en effet, la foi divine, c'est-à-dire celle qui est fondée sur l'autorité de Dieu qui révèle. Il n'y a donc que l'adhésion aux vérités *révélées* de Dieu qui sont un acte de foi; et réciproquement toute vérité *révélée* de Dieu peut devenir la matière d'un acte de foi. Mais ne faut-il ranger parmi les vérités *révélées* que celles qui sont *formellement* révélées, ou bien peut-on y joindre les vérités *virtuellement* révélées? *C'est une question que notre Concile laisse discuter librement aux théologiens*"⁸⁹. Y más adelante añade: "Nous avons déjà dit qu'une école exige que les dogmes nouvellement définis soient *formellement* contenus dans ceux qui étaient primitivement de foi catholique et qu'ils s'en déduisent par un raisonnement dont le principe universel soit révélé; une autre école estime qu'ils suffir qu'ils y soient contenus virtuellement et qu'ils déduisent par un raisonnement dont le principe universel soit fourni par la raison"⁹⁰. No faltó, sin embargo, un Padre en el Concilio Vaticano que propusiese una enmienda pidiendo que decidiese el Concilio que sólo lo *inmediatamente* (o formalmente o *in se*) reve-

⁸⁹ VACANT, *Constitutions du Conc. du Vatican*, vol. 2, n. 559, p. 28.

⁹⁰ CATANT, l. c., n. 848, p. 293.

lado puede ser definido de fe divina; pero el Concilio no hizo caso de tal sugestión. “Un amendement proposé au Concile demandait qu'on mit dans notre texte “*quae in verbo Dei scripto vel tradito immediate continentur...*” Mais cet amendement ne fut pas pris en considération”⁹¹. Sobre la cuestión, pues, de si “la infalibilidad se extiende no sólo a lo formalmente revelado, sino también a lo necesariamente conexo con ello”, hay completa unanimidad entre los teólogos, y eso mismo hemos dicho y decimos nosotros. Pero sobre la cuestión de “si lo virtual revelado o lo necesariamente conexo por vía de conclusión con lo revelado es o no realmente revelado y definible de fe divina”, no hay unanimidad, como creen algunos, sino *dos escuelas*. Es cuestión completamente libre, después como antes del Concilio Vaticano. Así, pues, conviene no confundir cuestiones muy distintas.

331. OBSERVACIÓN CUARTA.—Los Sumos Pontífices han definido *ex cathedra* proposiciones necesariamente conexas, como puede verse en varias proposiciones que se citan en particular; por ejemplo, la proposición 37 de la bula *Auctorem fidei*, en que se define la necesidad de la jurisdicción para la potestad de absolver⁹².

Respuesta.—Siempre la misma confusión. Los Sumos Pontífices han definido proposiciones referentes a los cinco conexos inclusivos, de los cuales no se trata aquí; pero no han definido ninguna que sea exclusivamente del conexo cuarto o físico-conexo, que es del único que se trata. Para ello no hay más que abrir el Denzinger, y la mejor prueba de ello es esa misma proposición 37 que cita nuestro objetante como ejemplo o modelo. ¿Cree nuestro objetante que la necesidad de la jurisdicción se deduce de la potestad de absolver (que es revelada) por vía del cuarto conexo, o como propiedad físico-distinta? No, sino que se deduce por vía de los otros conexos, por vía *esencial* o *inclusiva*, por *análisis* del concepto de potestad judicial, *ex ratione seu natura iudicii*.

El argumento o raciocinio con que la Iglesia ha deducido

⁹¹ VACANT, I. c., n. 618, p. 87. nota.

⁹² “Doctrina Synodi (Pistoriensis), quae de auctoritate absolventi accepta per ordinationem enuntiat, post institutionem dioecesium et parochiarum conveniens esse, ut quisque iudicium hoc exercent super personas sibi subditas sive ratione territorii, sive iure quodam, personali. propterea quod aliter confusio induceretur et perturbatio; quatenus post institutas dioeceses et parochias enuntiat tantum modo, conveniens esse ad praecavendam confusionem, ut absolventi potestas exercatur super subditos, sic intellecta tamquam ad validum usum huius potestatis non sit necessaria ordinaria vel subdelegata illa iudicatio sine qua Tridentinum declarat, nullius momenti esse absolutionem a sacerdote prolatam: falsa, temeraria, pernicioza, Tridentino contraria et iniuriosa, erronea” (constitutio *Auctorem fidei*, prop. 37: DENZINGER, 1.537).

esa verdad o condenado su contradictoria es el siguiente, como lo sabe todo teólogo:

“El Sacramento de la Penitencia fué instituido *per modum iudicii* (mayor revelada o de fe); es así que la naturaleza o *esencia* del juicio (*natura et ratio iudicii*) incluyen jurisdicción o superioridad del juez sobre el reo (menor de razón *inclusiva*, no fisico-distinta); luego es inválida o no sacramental toda absolución sin jurisdicción ordinaria o delegada” (conclusión teológica, objeto de infalibilidad, por necesariamente conexiva, según todos, y definible de fe por inclusiva, según la escuela tomista).

Se necesitaría, a juicio nuestro, tener las ideas completamente embrolladas sobre el “conexo” para no ver que esa menor y ese raciocinio no son del conexo cuarto, sino de los otros conexos, pues es evidente que está deducida *ex ratione* o *esencia* del acto judicial o imperativo. Pero si alguno duda de ello, acuda a la *Suma Teológica*⁹³, donde Santo Tomás analiza y deduce esa conclusión, analizando la esencia del acto de imperio que incluye superioridad o jurisdicción; o acuda al Concilio Tridentino (al que se alude en la condenación misma de esa proposición), y allí encontrará lo siguiente: “Quoniam igitur *natura et ratio iudicii illud exposit ut sententia in subditos dumtaxat feratur persuassum semper in Ecclesia Dei fuit, et verissimum esse Synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet iurisdictionem*”⁹⁴⁻⁹⁵.

Eso mismo que le ha sucedido a nuestro objetante con esta proposición que nos ha aducido como modelo de conexo no inclusivo, por fiarse de manuales, le sucederá con cualquiera otra proposición del Denzinger.

332. OBSERVACIÓN QUINTA.—La opinión tradicional es que *todo lo virtual* es objeto de infalibilidad.

⁹³ *Suplemento*, q. 8, a. 4.

⁹⁴ Conc. Trident., ses. 14, c. 7.

⁹⁵ Entre paréntesis, nótese la frase de “*persuassum semper in Ecclesia Dei fuit*” que usa el Concilio, a pesar de tratarse de una conclusión teológica propiamente dicha. El ser una cosa conclusión teológica propia no se opone a que haya sido conocida desde el principio de la Iglesia, pues la deducción de tal conclusión puede ser tan evidente y tan obvia que no exija trabajo ni tiempo para hacerla. La facilidad y la evidencia no se oponen al carácter de conclusión, antes, por el contrario, tanto la conclusión es más perfecta y más pura conclusión, cuanto es conocida con más facilidad y evidencia. “Non igitur consecutionis evidētia et firmitas theologiam tollit, ser facit: non aufert, sed infert” (CAXO, *De Locis*. 12, 2, in fine). Esto, aun en el supuesto de que la palabra “*semper*” que usa el Concilio haya que tomarla en sentido estricto, lo cual no siempre sucede, como ya dijimos (172, nota). Hoy día hay entre ciertos teólogos una inclinación manifiesta a no considerar como teología pura o como puras conclusiones sino a las conclusiones difíciles o disputadas. Eso es una falsa idea de la teología.

Respuesta.—La opinión tradicional no es que todo lo *virtual* sea objeto de infalibilidad, sino que lo es todo lo *virtual revelado*, o todo lo *virtual teológico*. Ahora bien: el *virtual físico-conexivo* no es ni *revelado* ni *teológico*, por no tener conexión absolutamente necesaria con el depósito revelado. Nada rigurosamente *teológico* puede jamás fallar, y lo *virtual físico-conexivo* puede fallar y falla de hecho siempre que a Dios le place. Si se le quiere llamar “*teológico*”, como se llama *teológicas* a las conclusiones inciertas o probables, no hay dificultad en ello; pero tales conclusiones no son *rigurosamente* *teológicas*, pues la *teología* es ciencia de certeza absoluta (89).

333. OBSERVACIÓN SEXTA.—En cambio, nada verdaderamente *virtual* puede ser de fe divina. Lo *virtual* no puede ser deducido sino mediante una premisa de fe y otra de razón, y la regla de todo silogismo es que “*peiores semper sequitur conclusio partem*”.

Respuesta.—Admitimos el aforismo de que la conclusión sigue siempre a la premisa peor. Por eso, si la premisa de razón es *físico-conexiva* y, por lo tanto, *adición objetiva* sobre la premisa de fe, también la conclusión es *adición objetiva*. Si la menor es *metafísico-inclusiva* y, por lo tanto, *explicación objetiva* de la premisa de fe, también la conclusión será *explicación objetiva* de la premisa de fe, y nada más. Si la *explicación objetiva* o menor *metafísico-inclusiva* es empleada por sola la razón humana, la conclusión no es de fe, pues la *razón*, explicando lo revelado, es “*peor parte*” que la premisa de fe: esa conclusión será solamente *explicación humana* de la premisa de fe, esto es, *teología*. Si en vez de la menor se pone la definición de la Iglesia, ya no hay *parte peor*, pues la *explicación* de la revelación por la Iglesia no es *parte peor*, sino *parte igual* a la revelación misma o premisa de fe. En *explicar* lo revelado, la autoridad de la Iglesia no es menor ni peor, sino igual que la de Dios y la de los Apóstoles (176).

La regla silogística “*peiores semper sequitur conclusio partem*”, prueba, pues, muy bien que la conclusión *teológica* no puede ser formalmente de fe divina antes de la definición de la Iglesia; pero no prueba de la misma manera para después de su definición. La menor de razón es para nuestra inteligencia *humana* una *parte* del raciocinio *teológico*, y determina esencialmente la naturaleza del “*habitus*” y de la certeza del asentimiento de la conclusión, ya que no es más que una *condición preliminar* de la definición de la Iglesia, y no determina *lo más mínimo* la naturaleza del “*habitus*”, de la certeza y del asentimiento de la definición. Luego mientras que en la *teología* el asentimiento que

prestamos a la conclusión depende de *nosotros*, necesariamente, de la naturaleza y valor de la menor de razón, en la definición de la Iglesia el asentimiento es absolutamente independiente (132-133).

334. OBSERVACIÓN SÉPTIMA.—Lo virtualmente revelado no es *simpliciter* revelado, sino revelado *secundum quid*.

Respuesta.—Si lo revelado virtual es virtual implícito o inclusivo, ya tiene revelación en cuanto a la *substantia*, y solamente le falta *explicación*. No es, pues, “simpliciter” revelado, si por “simpliciter” se entiende lo *explícito*; pero es “simpliciter” revelado, si por “simpliciter” se entiende lo *implícito*. Su nombre propio es *revelable*, esto es, *explicable* por la revelación ya hecha por Dios, y en la cual está verdaderamente implícito. Tal imagen se imprime realmente en la placa fotográfica, aunque de manera imperceptible, no pidiendo otra cosa que ser revelada (214).

335. OBSERVACIÓN OCTAVA.—Una cosa es la realidad y otra cosa es la verdad. De que dos enunciados expresen la misma realidad no se sigue que expresen la misma verdad.

Respuesta.—La realidad y la verdad se distinguen lógica o subjetivamente, pero no real u objetivamente. Por lo tanto, dos enunciados cuyos predicados y sujetos sean realmente idénticos tienen el mismo sentido objetivo. La diferencia no es sino subjetiva, aunque fundada en la fecundidad del objeto. Así son todas las conclusiones idéntico-reales. Así son todas las fórmulas sucesivas del progreso dogmático (515).

Es verdad que la *identidad real* de dos proposiciones no basta para pertenecer a un mismo “habitus” si no son conocidas por el *mismo medio*. Ya hemos explicado largamente en otro lugar (123), siguiendo a Santo Tomás y a Capreolo, que la distinción específica de los hábitos no se toma de la realidad conocida (res cognita), sino del *medio* de conocimiento (medium cognitionis) o, como dice Cayetano oportunamente, no se toma del objeto *ut res est*, sino del objeto *ut scibile*⁹⁶.

Así, por lo que toca a una misma realidad, la divinidad, hay lugar para varios hábitos específicamente distintos: fe, teología, teodicea. La conclusión teológica, realmente idéntica al dato revelado, no pertenece a la fe, sino a la teología, mientras no esté definida. Porque entonces es conocida solamente por el raciocinio humano, que es el instrumento de la teología con exclusión de la fe. Pero se sigue que esta misma conclusión, una vez definida o explicada por la autoridad divina de la Iglesia, es conocida por otro medio: “La revelación ex-conocimiento.

⁹⁶ Q. 1. a. 3. n. 4.

plificada por la Iglesia”, medio formal de la fe. Después de su definición es de fe, sin dejar de pertenecer a la teología, porque es conocida de dos maneras distintas (127, 168). Es preciso, pues, distinguir cuidadosamente estos tres medios de

a) Revelación *explicita*. Es la revelación explicada por Dios mismo.

b) Revelación *implícita* antes de la definición, conocida únicamente por raciocinio. Es la revelación explicada por la razón humana; la conclusión teológica antes de su definición.

c) Revelación *implícita* definida por la Iglesia. Es la revelación explicada por Dios mediante la Iglesia; la conclusión teológica después de su definición.

El primero y tercero de estos medios de conocimiento tienen el mismo valor, el de la autoridad divina, de la fe. Puesto que la Iglesia tiene el poder verdaderamente divino de explicar todo lo que está realmente implícito en el dato revelado, el valor de la revelación implícita explicitada por la Iglesia (tercer medio) es el mismo que en la revelación explícita (primer medio), es decir, la autoridad explicada por Dios. La autoridad de la Iglesia es ciertamente menor que la autoridad divina o la autoridad apostólica en lo que se refiere a nuevas revelaciones e incluso a verdades no contenidas implícitamente en el dato primitivo, pero es igual a ellas en todo lo que está verdaderamente implícito, dado que la explicación no exige una nueva revelación (175-176).

Por el contrario, el segundo medio—la revelación implícita explicada por la razón individual del teólogo—no tiene más que un valor *humano* teológico y específicamente distinto del valor de los otros dos medios (309). Así, la conclusión teológica es de fe en el tercer caso, no en el segundo.

En estas materias todo verdadero tomista debe evitar dos teorías extremas: la de Molina y la de Vázquez (87, 119).

Crear, con Molina, que la conclusión teológica propiamente dicha tiene un *contenido completamente nuevo* con relación al dato revelado, lo que la hace indefinible de fe. Aquí hay un error. La conclusión teológica, con tal que sea *inclusiva*, contiene, es verdad, algo nuevo por el hecho de que es verdadera conclusión; pero porque es implícita, esto nuevo se refiere a la *explicación de la misma doctrina*. Así, la Iglesia, al definir, no hace más que *explicar* el dato revelado; esta conclusión es, pues, de fe después de su definición (306).

Sería caer en el extremo opuesto pensar, con Vázquez, que la conclusión teológica, al ser verdaderamente inclusiva, no debe contener *nada nuevo* y, por tanto, es de fe no sólo después, sino antes de su definición, para un teólogo que la deduce con evidencia.

Esta concepción no es, como la de Molina, contraria a la evolución dogmática, sino que la favorece de manera exce-

siva; pero no la creemos menos errónea, porque desprecia la diferencia específica que existe entre la teología y la fe y olvida el carácter totalmente divino de este segundo hábito (156).

De hecho, toda verdadera conclusión teológica, por *implícita* que sea, contiene *algo nuevo*. No es una *doctrina* nueva, sino una explicación nueva. De lo contrario, no sería una verdadera conclusión. Para convencerse de ello basta considerar las dos ecuaciones siguientes:

Conclusión teológica = dato revelado.

Conclusión teológica = dato revelado + explicación.

La primera es formalmente falsa, porque identifica las conclusiones y la ciencia con los principios y la simple inteligencia y confunde la teología y la fe.

La segunda ecuación es exacta, pero indica que la conclusión contiene un *elemento nuevo*, algo *más* de lo que se encontraba en el principio o dato revelado. Cuando hago un acto de fe, respecto a esta conclusión, no abarco sólo el dato revelado, sino también *algo nuevo*. Para esto es preciso que este "algo nuevo" sea *formalmente divino*, porque en el *objeto* del acto de la fe nada formalmente humano debe entrar. Luego, antes de la definición de la Iglesia, este elemento nuevo, constitutivo de la conclusión, es *formalmente humano*, como lo es la teología (309). Es, pues, preciso la intervención de la Iglesia, que es la única que posee la autoridad *divina* necesaria para la explicación del dato revelado. Esta explicación, hecha por un teólogo, es formalmente humana; hecha por la Iglesia es formalmente divina, y por tanto, de fe. Luego esta definición de la Iglesia no es solamente necesaria para que la definición no sea errónea; es necesaria, sobre todo, para que la deducción sea formalmente *divina*.

Ahora bien, la *identidad real* de la conclusión y de su principio, el dato revelado, es causa de que esta conclusión sea *implícita*, lo que a su vez la hace *definible* por la Iglesia. Pero ni su identidad real ni su carácter implícito definible bastan para volverla formalmente de fe mientras no sea definida, es decir, conocida mediante "la revelación explicada por la Iglesia", *medio de nuestra fe*.

Antes de la definición había entre la conclusión y el dato "identitas *rei*", pero no "identitas *scibilis*". Después de la definición no sólo hay "identitas *rei*", sino "identitas *scibilis*" o, mejor, "identitas *credibilis*", porque entonces la conclusión no es ya conocida por la demostración racional, medio de la ciencia, sino por la explicación de la Iglesia, medio de conocimiento de la fe. Antes de la definición no es más que teológica; después es, además, creíble, de fe divina. "Quilibet cognoscitivus habitus *formaliter* respicit *medium* per quod cognoscitur: *materialiter* autem, *id quod* per *medium* cog-

noscitur... *Formalis autem ratio obiecti in fide, est Veritas Prima per doctrinam Ecclesiae manifestata: sicut formalis ratio scientiae est medium demonstrationis*" 97.

LA RAZÓN PSICOLÓGICA DEL PROGRESO DOGMÁTICO.—Como hemos dicho (160-161), la razón psicológica del progreso intelectual humano—sea en el orden natural, sea en el orden de la fe—debe buscarse en *nuestra* manera connatural de conocer "per modum enuntiabilis". No siendo completamente intelectuales o intuitivos, como Dios y los ángeles, sino racionales, discursivos, no podemos conocer de un golpe todo lo que está implícito en nuestro punto de partida, y debemos usar enunciados parciales y sucesivos, deduciendo los unos de los otros por un raciocinio inclusivo.

Mientras estos enunciados se limiten a desarrollar lo que desde el principio estaba verdaderamente implícito en nuestro punto de partida, conservamos la *unidad objetiva* de la ciencia o de la fe, a pesar de la *pluralidad* de enunciados.

La razón de esto es—como observa profundamente Santo Tomás—que el acto de la fe, como el de la ciencia, no encuentra su término en el enunciado, sino en la *realidad* objetiva. "Actus autem credentis non terminatur ad *enuntiabile*, sed ad *rem*; non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de *rebus* cognitionem habeamus, sicut in *scientia* ita in *fide*" 98.

Desde este punto de vista, el Santo Doctor nos asigna, al principio del artículo citado, la razón de esta asimilación de la ciencia y de la fe. La fe es un conocimiento; ahora bien, todo conocimiento se hace según el *modo* connatural del cognoscente. Luego la manera *humana* de conocer es procediendo por enunciados; tal será, por consiguiente, también la *manera* humana de conocer y desarrollar el dato sobrenatural. "Cognita sunt in cognoscente secundum *modum cognoscentis*. Est autem modus *proprius humani intellectus* ut *componendo* et *dividendo* veritatem cognoscat sicut dictum est" (I, q. 85, a. 3). "Et ideo ea quae *secundum se* simplicia sunt, intellectus *humanus* cognoscit secundum *quamdam complexiorem*" 99. "Ex eodem provenit quod intellectus *noster* intelligit *discurrendo*, et *componendo* et *dividendo*, ex hoc scilicet quod *non statim* in prima apprehensione *alicuius primi apprehensi* (el dato natural o el dato revelado) potest inspicere quidquid in eo *virtute* continetur: quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis" 100. "Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alteri *componere* et *dividere* et ex

97 2-2, q. 9, a. 2, et d. de *Charitate*, a. 13, ad 6.

98 2-2, q. 1, a. 2, ad 2.

99 L. c., in principio articuli.

100 1, q. 58, a. 4.

una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari" 101.

Estas "composiciones y divisiones" sucesivas, estos enunciados múltiples cuando están contenidos implícitamente en el dato primitivo, pero *nuestra* razón no puede verlos más que a través del raciocinio, es lo que la escuela tomista ha entendido siempre por *inmediato* o "per se notum quoad se" y *mediato* o "non per se notum quoad nos". Les llamamos inmediatos o "per se nota quoad se" porque son objetiva y verdaderamente *implícitos*, y mediatos o "non per nota quoad nos" porque exigen de *nuestra* razón una verdadera demostración (165).

He aquí por qué Santo Tomás, siempre tan profundo y tan lógico en sus escritos, ha colocado al principio de su tratado *De Deo* la cuestión "Utrum Deum esse sit *per se notum*" 102, porque de ella depende la naturaleza de todo *nuestro* conocimiento de Dios. Y paralelamente, al principio de su tratado *De Fide* ha colocado la cuestión "Utrum obiectum fidei sit aliquid *complexum per modum enuntiabilis*" 103, cuestión que tantos autores, incluso tomistas, han tenido muy descuidada, cuando de ella depende toda la naturaleza de la génesis y desarrollo de *nuestra* fe.

Nos place ver que algunos tomistas modernos al fin se dan cuenta de la importancia primordial de estas cuestiones; aludimos a los hermosos artículos del P. Chenu, O. P., titulados "Contribution à l'histoire du traité de la foi: commentaire historique de la 2-2, q. 1, a. 2" y "La raison psychologique du développement du dogme d'après Saint Thomas" 104.

Hace nueve años escribíamos en la *Ciencia Tomista* las frases siguientes: "No se pueden penetrar a fondo y resolver con acierto las cuestiones hoy tan candentes sobre la evolución dogmática modernista y el progreso dogmático católico sin penetrar a fondo en esos *per se notum* y *per modum enuntiabilis*, que muchos miran como antiguallas o poco menos, pero que son la clave de inteligencia de todas esas gravísimas cuestiones en que están interesados la naturaleza y distinción de la fe y de la ciencia, de la Iglesia y de la razón individual, de la evolución modernista o del progreso católico. Por algo, repetimos, el Santo Doctor, que siempre procede con orden lógico admirable de los principios a las conclusiones, de lo esencial a lo accidental, las colocó al

101 1, q. 85, a. 5.

102 1, q. 2, a. 2.

103 2-2, q. 1, a. 2.

104 El primero, en *Mélanges Thomistes*, le Saulchoir (Kain 1923), p. 123; el segundo, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, enero 1924, p. 44.

frente de sus inmortales tratados *De Deo* et *De Fide*. Por eso insistimos tanto en estas cosas, aun a riesgo de que se nos acuse de divagar o repetir lo que, para muchos lectores, no haría falta” 105.

336. OBSERVACIÓN NOVENA.—Si Santo Tomás, por ejemplo, asentó un principio y los tomistas sacan las consecuencias, nadie dirá que no son *dos* doctrinas.

Respuesta.—Sin duda, nadie atribuirá a un autor las conclusiones implícitas de sus escritos si no las ha previsto y apuntado. Pero si se supone que han visto claramente estas consecuencias implícitas y que han dejado a sus discípulos la misión de darlas a la luz, entonces les son atribuibles, sin duda alguna.

Ahora bien, Dios, al revelar el depósito de la Sagrada Escritura y de la Tradición, aunque veía claramente todas las consecuencias implícitas, no paró hasta instituir el magisterio de la Iglesia para hacerlas explícitas. Tales consecuencias, una vez explicadas por la Iglesia, son conclusiones *divinas*, es decir, *dogmáticas*.

Esta distinción entre los autores de libros humanos y Dios, autor de la Sagrada Escritura, es uno de los principales argumentos anticipados por Santo Tomás para probar la existencia de la multiplicidad de sentidos en la Sagrada Escritura, a diferencia de las obras puramente humanas. Añadamos a los textos ya citados estos otros de Santo Tomás:

“Utrum in eisdem verbis *Sacrae Scripturae* lateant plures sensus.

“*Obiectio quinta.* Praeterea quicumque sensus ex verbis alicuius *Scripturae* trahitur quem auctor non intendit, non est sensus proprius; quia auctor per *unam* scripturam non potest intelligere nisi *unum*, quia non contingit plura simul *intelligere*, secundum Philosophum. Ergo non possunt esse plures sensus proprii *Sacrae Scripturae*.

“*Ad quintum* dicendum quod auctor principalis *Sacrae Scripturae* est Spiritus Sanctus, qui in *uno* verbo *Sacrae Scripturae* multo *plura intellexit* quam per expositores *Sacrae Scripturae* exponantur vel discernantur” 106.

“Utrum in *aliis scripturis* praedicti sensus distingui debeant.

“*Obiectio tertia.* Praeterea, Philosophus dicit quod qui dicit *unum* quodammodo dicit *multa*. Ergo videtur quod in *aliis scientiis* in *uno* sensu possunt designari *plures*.

“*Ad tertium* dicendum quod qui dicit *unum*, quodammodo dicit *multa*, scilicet in *potentia*, secundum quod *conclu-*

¹⁰⁵ *La Ciencia Tomista* (marzo 1915), p. 23, nota.

¹⁰⁶ D. THOMAS, *Quodlibetum Septimum*, q. 6. a. 14. ed. Vivès. vol. 15, pp. 512-513.

siones sunt in potentia in principiis, ex uno enim principio multae conclusiones sequuntur: non quod in aliis scientiis per modum significationis quod dicitur de una re, simul de aliis intelligatur ut significatum, licet inde trahi possit per argumentationem” 107.

“Utrum per successionem temporum fides profecerit.

”Obiecto quarta. Praeterea, articulus est indivisibilis veritas. Sed quod est indivisibile, non potest ulterius distingui. Ergo cum semper fuerit fides contenta sub aliquibus articulis, videtur quod non potuerit magis distingui, ut articuli explicite cognoscerentur.

”Ad quartum dicendum, quod articulus dicitur indivisibilis veritas quantum ad id quod actu explicatur in articulo; sed est divisibilis quantum ad ea quae potentia continentur in articulo, secundum quod qui dicit unum, quodammodo dicit multa; et haec sunt ea quae praecedunt articulum et consequuntur ad ipsum; et quantum ad hoc potest explicari et dividi articulus fidei” 108. “Et quantum hoc potest fides quotidie explicari et per studium Sanctorum magis et magis explicata est” 109.

Al comparar atentamente estos textos de Santo Tomás, se observará con toda claridad dos cosas: a) que entiende por continencia potencial o consecuencial (ea quae in potentia continentur in articulo: ea quae ex articulis consequuntur) las conclusiones propiamente dichas; b) que estas conclusiones no son siempre previstas y apuntadas por los hombres en sus escritos, pero sí lo son siempre por Dios en la Sagrada Escritura.

Si Santo Tomás asentó un principio; si suponemos además que se trata de consecuencias implicadas en ese principio; si suponemos también que Santo Tomás veía esas consecuencias y veía que su escuela las sacaría; si suponemos, en fin, que Santo Tomás comisionó a su escuela para sacarlas, todo el mundo dirá que su escuela, al sacarlas, no hace sino desarrollar o explicar la misma doctrina de Santo Tomás. Y ése es el caso verdadero entre Dios y su Iglesia 110.

107 D. THOMAS, l. c., a. 16, pp. 515-516.

108 D. THOMAS, 3 *Synt.*, d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 4, ed. Vivès, vol. 9, pp. 394-395.

109 L. c., ad 5.

110 Al lado del texto tomado del *Comentario* a las *Sentencias*, cuya autenticidad está fuera de duda, hemos tenido que citar también los textos de la cuestión sexta del séptimo quodlibeto, para no omitir nada de la doctrina de Santo Tomás. Sobre la autenticidad de esta cuestión sexta, se pueden consultar las interesantísimas observaciones del P. Beltrán de Heredia, publicadas en *La Ciencia Tomista*, mayo 1924, p. 374, y las del P. Synave en el *Bulletin Thomiste*, mayo 1924, p. 41.

Hablando de las consecuencias de la doctrina de Santo Tomás se expresa así Nuño: “Sine rationabili causa et sine fundamento aliquo P. Suárez contradicit Domino Caetano. Et primo dicit. non haberi apud D. Thomam quamdam propo-

337. OBSERVACIÓN DÉCIMA.—“La certeza de fe divina debe ser infinitamente superior no solamente a la certeza física, sino también a la certeza metafísica. Por lo tanto, tan lejos está de la fe divina la conclusión metafísico-inclusiva como la físico-conexiva”.

Respuesta.—El exigir que la conclusión sea metafísico-inclusiva para que sea definible de fe no es porque la *certeza* metafísica tenga que ver nada con la certeza de fe, que es infinitamente superior, sino porque habiendo conexión metafísica hay identidad o *inclusión* objetiva con la mayor revelada, que es de fe. La conclusión es definible, no por su conexión metafísica, sino por su *inclusión*. La certeza, pues, metafísica nada tiene que ver con la certeza de fe; pero la *inclusión* o implicitud de esa conclusión en la premisa de fe no sólo tiene que ver con la definibilidad de fe, sino que eso es todo lo que se requiere y basta para definibilidad, con tal que tal inclusión sea cognoscible con evidencia sin nueva revelación.

338. OBSERVACIÓN UNDÉCIMA.—Lo realmente idéntico con lo revelado está contenido *quoad se*, pero no está contenido *quoad nos*.

Respuesta.—Si nuestra razón no puede sacarlo con evidencia sin nueva revelación, está contenido *quoad se*, pero no *quoad nos*, como la Trinidad en la unidad de Dios. Pero

sitionem negativam, quam concedit Caietanus, scilicet: contritio secundum essentiam non est pars sacramenti Poenitentiae... Sed certe M. Suárez, vel non intellexit D. Caietanum. vel sub nomine illius voluit occulte impugnare D. Thomam. Et quidem primo probatur quod illa propositio *evidenter colligitur ex verbis ipsius D. Thomae, atque adeo, quod continetur in illo implicite et virtualiter*” (DIDACUS NUÑO, o. c., in 3 p., q. 90, a. 2, pp. 251-252). Todo, pues, lo que se deduce evidentemente de la doctrina de Santo Tomás está *implicitamente contenido* en ella; y deducir tales consecuencias evidentes no es enseñar *otra* doctrina, sino *explicar*, o desenvolver, o desarrollar, o evolucionar homogéneamente *la misma doctrina*. Cuando los molinistas o escotistas se apartan de lo que nosotros, los tomistas, miramos como consecuencias evidentes de los principios de Santo Tomás, no les decimos solamente que se apartan de *nosotros*, sino que se apartan de la *doctrina de Santo Tomás*. Y si ellos rechazan tal acusación, es porque niegan que tales cosas sean consecuencias evidentes de la doctrina del Santo Doctor; pero no lo negarían, ciertamente, si confesasen que eran consecuencias evidentes de la doctrina del Santo. Véanse los textos de Berthier y de Pesch sobre el sentido consiguiente de la Sagrada Escritura, que citamos en los números 444 y 447.

Relacionado con esto, vamos a citar otro textito del cardenal Cayetano, entre mil que pudieran notarse. Comentando aquellas palabras de Santo Tomás: “*Non potest INTELLIGI remissio culpae si non adesset infusio gratiae*”, se expresa así: “*Constat enim quod si esset possibile secundum potentiam absolutam, posset INTELLIGI*” (In 1-2, q. 113, a. 2). Todo, pues, lo que de potencia absoluta puede ser, es *inteligible*, y todo lo que de potencia absoluta repugna, es *ininteligible*. Como lo mismo da consecuencia *metafísico-conexiva* que consecuencia *absolutamente necesaria*, síguese que toda consecuencia teológica metafísico-conexiva es *de intellectu* del depósito revelado, y que la Iglesia, al definirla, no nos da más que la *inteligencia* del depósito revelado. Esa es la naturaleza del carácter inclusivo o *intelectual* de la verdadera teología (103-109).

si nuestra razón puede sacarlo con sus propias fuerzas, entonces está también contenido para nuestra razón.

339. DOS ÚLTIMAS OBJECIONES. OBSERVACIÓN DUODÉCIMA.—“Entre lo dicho por Dios y sus conclusiones teológicas no hay sino pura conexión”.

Respuesta.—En rigurosa teología, como en rigurosa metafísica, no hay jamás *pura conexión*, sino conexión con inclusión. Las conclusiones teológicas y metafísicas, *objetivamente* consideradas, no son conexas, sino idénticas en los principios; solamente son conexas *subjetivamente* consideradas. La distinción *virtual* en la cual se fundan no está en el objeto, sino en el *sujeto*.

OBSERVACIÓN DÉCIMOTERCERA.—No pueden ser definidos como de fe divina, y por lo tanto como *revelados*, hechos que han sucedido muchos siglos después de los Apóstoles, y después de cerrado el depósito de la revelación.

Respuesta.—Es falso que no pueden ser verdaderamente revelados y definibles de fe divina hechos contingentes que tuvieron lugar después de los Apóstoles. La celebración del Concilio de Trento, la redacción del canon actual de la misa, la traducción de la Vulgata, la elección de tal papa, la concepción de tal hombre..., son hechos contingentes sucedidos después de los Apóstoles. Sin embargo, está definido o es definible como de fe divina, y, por lo tanto, es *revelado*, que el Concilio de Trento es ecuménico o regla de fe, que el canon de la misa está libre de error, que la Vulgata es auténtica en las cosas fundamentales de fe y costumbres, que Nuestro Santísimo Padre Pío XI es verdadero papa, que tal hombre ha sido redimido por Jesucristo.

Es cierto que el Concilio de Trento pudo no haberse celebrado, y en ese sentido es un hecho contingente; pero una vez celebrado, *tal cual se celebró*, no es cosa contingente, sino absolutamente necesaria el que sea ecuménico o regla de fe. De la misma manera, el *Augustinus* de Jansenio pudo no haber sido jamás escrito, y en ese solo sentido es hecho contingente, pero una vez escrito, *tal como se escribió*, no es cosa contingente, sino absolutamente necesaria su oposición formal con el depósito revelado, o sea su hereticidad.

Ahora bien: al morir el último de los Apóstoles, la Iglesia quedó en posesión no solamente de un depósito doctrinal, sino también de una autoridad dogmática para juzgar, mediante ese depósito, de la ortodoxia o heterodoxia de *toda* fórmula doctrinal. Fíjese el lector en ese “*toda*”. No es solamente para juzgar de las fórmulas doctrinales orales, sino también de las escritas; no solamente de las fórmulas cortas, sino también de las largas, aunque sean tan largas que formen un libro entero; no solamente de las

fórmulas que ya estaban dichas o escritas antes de cerrarse el depósito, sino también de las que en lo futuro pudieran decirse o escribirse.

Antes, pues, que Jansenio escribiese su libro, la Iglesia tenía ya la regla, que es el depósito revelado, y la autoridad dogmática para juzgarlo; pero no podía *aplicar* tal regla ni tal autoridad a tal libro mientras tal libro no existiese. Pero tan pronto como tal libro existió, la Iglesia no necesitó hacer más que *aplicarle* la medida del depósito revelado para ver si era idéntico o contradictorio con él, esto es, para ver si contenía o no doctrina herética. Con esa aplicación el depósito revelado no aumenta, disminuye ni cambia para nada; como no cambian, aumentan ni disminuyen un metro o un termómetro antiguo porque yo mida con él la longitud o la temperatura de algo nuevo. Cuando, pues, la Iglesia declare como de fe divina un hecho dogmático nuevo, no hay novedad en la doctrina antigua, sino simplemente *novedad de aplicación* o nueva aplicación de la doctrina antigua y siempre idéntica a una doctrina nueva para juzgarla.

Cuando murió el último de los Apóstoles y quedó con ello cerrado el depósito de la revelación católica, no era todavía de fe divina que el libro de Jansenio contenía herejía, pero era ya de fe divina que si se escribía un libro *tal como se escribió el libro de Jansenio*, tal libro contenía herejía. Al escribir, pues, Jansenio su libro de la manera que lo escribió, y al declarar la Iglesia que tal libro contiene herejía, no hubo más que una simple verificación de una condición que ya estaba contenida en el depósito revelado. Ese hecho dogmático, una vez definido por la Iglesia, es de fe *divina* no precisamente porque en el siglo xvii lo dijo la *Iglesia*, sino porque ya antes, en el depósito revelado, lo había dicho *Dios*. Solamente que Dios lo había dicho en universal o bajo condición, y la Iglesia lo dice en particular, verificando la condición.

La dificultad que muchos teólogos encuentran en admitir esta doctrina procede, a juicio nuestro, de que se han formado idea tan estrecha de la autoridad dogmática de la Iglesia, cual si esa autoridad se redujese solamente a la *conservación inmutable* del depósito revelado. No se extiende solamente a conservarlo inmutable, sino también a *explicarlo* y *aplicarlo* fielmente. La definición de la virtualidad revelada o conclusión teológica, con tal que se trate de conclusiones inclusivas o *implícitas*, pues éstas son las únicas definibles, no es sino *explicación* del depósito revelado. La definición de los hechos, con tal que sean hechos dogmáticos, pues éstos son los únicos hechos definibles, no es sino *aplicación* del depósito revelado.

En realidad, esas tres cosas (conservación, explicación, aplicación) no son sino tres grados o fases de la misma cosa, pues el depósito revelado es un depósito doctrinal, y toda doctrina, explicándose fielmente, se conserva, y aplicándose fielmente, se explica. Los hechos dogmáticos, que son los que constituyen esa aplicación, representan, con respecto a la doctrina revelada por Dios, exactamente lo mismo que lo que una obra de casos morales de un autor representa respecto a otra obra de doctrina moral del mismo autor. Si el autor en su obra de casos morales se ha limitado a aplicar fielmente a la resolución de tales casos la misma doctrina que ya había expuesto en su obra moral, nadie dirá que eso constituye una moral distinta, sino una aplicación de la misma moral. Así también, al aplicar la Iglesia fielmente e infaliblemente el depósito revelado a los hechos dogmáticos, no nos da una doctrina distinta del depósito revelado, sino una aplicación de la *misma doctrina*; y todos los teólogos convienen o deben convenir en que todo lo que no es nueva doctrina, sino la misma doctrina que la que Dios reveló, es definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica. Al morir, pues, el último de los Apóstoles, el depósito revelado quedó cerrado en cuanto a nuevas revelaciones y en cuanto a nuevas doctrinas, pero no en cuanto a nuevas explicaciones o nuevas aplicaciones de la *misma doctrina*.

En fin, como a esas tres mismas cosas (conservación, explicación y aplicación) y a ellas solas se extiende también la infalibilidad de la Iglesia, resulta claramente que es exactamente la misma la extensión de la autoridad dogmática o de fe divina de la Iglesia, y la extensión de la infalibilidad o de la llamada fe eclesiástica. Esa es la extensión exacta de la evolución homogénea del dogma católico.

SECCION IV

OBJECIONES CONTRA UNA DE LAS PRUEBAS PRINCIPALES DE LA EVOLUCIÓN DOGMÁTICA

340. Entre las muchas pruebas que adujimos para probar la existencia y extensión de la evolución dogmática, la prueba octava se fundaba en el carácter de oposición con el depósito revelado que debe existir en todo error teológico. No siendo posible que haya oposición objetiva sin una verdadera contradicción implícita, y no cabiendo contradicción sin base de verdadera identidad, dedujimos que toda verdadera conclusión teológica tenía por necesidad que ser objetivamente idéntica con el depósito revelado y, por lo tanto, definible de fe divina u objeto de evolución dogmática (247).

Al hacer alusión a esa prueba en un artículo de *La Cien-*

*cia Tomista*¹¹¹, habíamos escrito las siguientes palabras: “El punto de vista formal de la Iglesia, al definir infaliblemente una conclusión teológica o condenar infaliblemente un error opuesto, no es precisamente la conformidad u oposición de tal conclusión o error con los principios de la razón natural, sino con el depósito revelado. Errores que no se opongan realmente al depósito revelado no caen bajo la jurisdicción de la infalibilidad ni de la Teología, por grande y clara que sea su oposición a los principios de razón natural. La oposición real al depósito revelado es como el *ratio sub qua* la infalibilidad y la Teología miran al error”. “Ahora bien—añadíamos nosotros en dicho artículo—, no cabe oposición verdadera entre dos doctrinas o afirmaciones si la una no es negación de *algo* contenido realmente en la otra; si la una no *implica*, aunque no lo exprese, una *contradicción* real con la otra; si en ambas no existe *un* sentido común y realmente *idéntico*, afirmado en una y negado en otra. Esto—terminábamos diciendo—es lo que enseña Santo Tomás, y lo que puede verse en cualquier manual de Lógica, en el tratado que se ocupa de la naturaleza de la oposición.”

Esta afirmación nuestra de que toda oposición lleva implícita una contradicción y el haber nosotros aludido a la Lógica, nos ha merecido las siguientes observaciones.

341. OBSERVACIÓN PRIMERA.—No exige eso la doctrina de los lógicos sobre la oposición de las proposiciones. Esa doctrina, como advierte el P. Urráburu, se refiere a la oposición de las proposiciones no *material*, *ratione materiae circa quam*, de que no toca juzgar a los lógicos, v. gr.: “Pedro corre”, “Pedro está quieto”, sino a la oposición *formal*, por la forma o estructura de las proposiciones... El juzgar de la oposición *real* o “*ratione materiae*” no toca a los dialécticos, sino a los teólogos.

Respuesta.—Convenimos con nuestro ilustre objetante en que la Lógica trata directamente de la oposición formal o de términos y no de la real o de sentido. Pero una cosa es de lo que *trata* la Lógica y otra muy distinta de lo que *se trata* en la Lógica. Tampoco la Sagrada Teología, en su tratado *De Fide*, trata directamente de la fe humana, sino de la fe divina, y, sin embargo, no hay teólogo ni manual de Teología que, al tratar de la fe divina, no tenga que tratar de qué es fe en general y qué es fe humana, único medio de comprender bien qué es fe divina. De la misma manera, no hay lógico ni tratado de Lógica, si es completo, que para explicar bien qué es oposición lógica o formal no tenga que tratar, y no trate, de la naturaleza de la *oposición en general* y de

¹¹¹ Julio de 1911.

la naturaleza de la oposición *real*, único medio de explicar y comprender bien qué es oposición formal, pues si el objeto de la Lógica es la oposición formal, la oposición formal tiene, a su vez, por objeto y fin la oposición real. Oigamos al clásico Juan de Santo Tomás: “*Oppositio alia est realis, alia logica, id est, vel rerum vel propositionum. Et istae duae ita se habent quod oppositio realis seu physica est quasi obiectum oppositionis logicae, quia illud esse et non esse quod datur a parte rei et in ipsis obiectis, significatur per propositiones oppositas. Unde licet agere de oppositione reali pertineat ad metaphysicum, tamen quia ad logicum spectat agere de oppositionibus propositionum, etiam aliquo modo oportet attingere id quod spectat ad oppositionem rerum, quatenus obiecta sunt oppositionis propositionum*”¹¹².

Por eso aludimos nosotros a la Lógica, para que en cualquier manual de Lógica, y sobre todo en Santo Tomás, pudiese verse cómo toda oposición envuelve una contradicción y, por tanto, un sentido realmente idéntico, afirmado en una y negado en otra de las afirmaciones opuestas. Y eso era lo único que se trataba de probar y que niega nuestro objetante.

Pues bien, ya que las citas de Lógica, en esta cuestión que tratamos de la oposición real, no parecen satisfacerle, demos de mano a la Lógica y vayamos a la Metafísica, a la cual propiamente toca, como acabamos de ver por Juan de Santo Tomás, el tratar tal cuestión. Tanto más que la Sagrada Teología es la metafísica de Dios sobrenatural o en el orden de la revelación, como la Teodicea es la metafísica de Dios natural o en el orden de la razón.

Abramos, pues, los inmortales *Comentarios* de Santo Tomás sobre los *Metafísicos* de Aristóteles, y en el libro 10, lección sexta, hallaremos lo siguiente: “*Contradictio includitur in omnibus aliis generibus oppositionis tamquam prius et*

¹¹² JUAN DE SANTO TOMÁS, *Logica*, p. 1.^a, q. 7, a. 1. Lo mismo puede verse en Goudin, quien, después de haber tratado de la oposición en general y de la oposición formal, dedica casi un artículo entero a la oposición *real*, diciendo: “*Oppositio alia est propositionum, de qua fuse iam diximus: alia rerum, quae hic sola spectatur*”. Y todo esto en la *Lógica* (Goudin, *Logica maior*, p. 1.^a, d. 2, q. 7, a. unicus). Exactamente igual el P. Zigliara, quien, antes de comenzar a tratar de la oposición formal, pone este prenotando: “*Quid sit oppositio idearum alibi diximus*”. Esa oposición de ideas, que también se llama *insociabilidad de ideas*, es precisamente la oposición *real*, y el lugar o “alibi” a que remite Zigliara es la misma *Lógica* (ZIGLIARA, *Logica*, 8, 7, y 28, 1). Lo mismo el P. De María, S. I., quien, después de advertir que el tratar de los predicamentos pertenece también indirectamente a la lógica, trata detalladamente del postpredicamento de oposición en general y de sus cuatro especies de oposición *real*, y hasta utiliza expresamente el principio de Santo Tomás de que “en toda oposición va incluida una contradicción”. Y todo esto lo trata el P. De María en la *Lógica* (P. MICHAEL DE MARÍA, S. I., *Logica minor*, p. 1.^a c. 2, a. 7). Y así podríamos continuar citando autores de *Lógica*. Quedemos, pues, en que en la *Lógica* se trata también de la oposición *real* y no solamente de la oposición formal.

simplicius. Opposita enim secundum *quodcumque* oppositionis genus, impossibile est simul existere. Quod quidem contingit ex hoc quod alterum oppositorum *de sui ratione* habet negationem alterius”¹¹³. Más claro no podía decirse. En toda oposición va incluida una contradicción.

Si por tratarse de Teología todavía le quedase a nuestro objetante algún escrúpulo de guiarse por citas de Metafísica, y eso que la Metafísica es ciencia trascendente, acuda a la *Suma Teológica* de Santo Tomás, y allí, en la Prima-Secundae, cuestión 67, artículo 3, donde trata precisamente el Santo Doctor una cuestión relativa nada menos que a la fe divina, hallará lo siguiente: “Respondeo dicendum quod oppositio est propria et per se causa quod unum oppositorum excludatur ab alio, inquantum scilicet *in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis et negationis*”¹¹⁴.

Tenemos, pues, que toda oposición, aunque no sea una contradicción *formal* o de términos y estructura expresamente contradictorios, envuelve o *implica una contradicción real* o de sentido. Y como ninguna doctrina es errónea en el orden teológico o en el orden de la infalibilidad si no es opuesta a los principios revelados o depósito revelado, tenemos que entre toda proposición teológica o infaliblemente errónea y el depósito revelado hay envuelta o implicada una contradicción real o de sentido. Y como no cabe contradicción real o de sentido entre dos doctrinas o afirmaciones si no hay un mismo e idéntico sentido, afirmando en una y negado en otra, tenemos que en el depósito revelado o principios de fe tiene que haber un sentido idéntico al negado en la proposición teológica e infaliblemente errónea, o lo que es lo mismo, que entre el dato revelado y el dogma (primero y segundo grados de la doctrina católica), por una parte, y la verdad infalible y la verdad teológica (tercero y cuarto grados), por otra, hay identidad de sentido, que es lo que se llama *homogeneidad real* u *objetiva* de los cuatro grados de la doctrina católica. Y tendremos, en fin, que siempre que la Iglesia define como infaliblemente verdadera o errónea una doctrina o siempre que la Sagrada Teología deduce como demostrativamente verdadera o falsa una conclusión, ni la Iglesia define ni la Teología concluye un sentido *extraño* al depósito revelado ni objetivamente *distinto* del sentido del depósito revelado, sino un sentido *realmente idéntico* con el del depósito revelado; un sentido no formalmente expresado, pero sí realmente incluido o *implícito* en el depósito revelado.

A estas consecuencias tendrá infaliblemente que llegar

¹¹³ D. THOMAS, I. C., ed. del Colegio Angélico de Roma, n. 2.041.

¹¹⁴ D. THOMAS, I. C.

todo aquel que medite y comprenda aquellos dos principios: primero, la verdad y el error, en el orden de la infalibilidad como en el orden de la Teología, son relaciones de conformidad u oposición, no precisamente con los principios de razón, sino con los principios de fe o depósito revelado; segundo, toda verdadera oposición envuelve o implica, aunque no siempre la exprese, una contradicción. El primer principio es fundamental en Teología, el segundo lo es en Filosofía. Ambos son expresamente de Santo Tomás. Ambos son evidentes.

Si a pesar de esa evidencia, y quizá por estar familiarizado con la idea que de la Teología suelen dar la mayoría de los manuales modernos, todavía se le resiste a nuestro objetante el admitir una verdadera contradicción envuelta entre el depósito revelado y el error teológico y, por lo tanto, una verdadera identidad real entre dicho depósito y la verdad teológica, no tiene más que fijarse en aquel otro principio elemental e indubitable de que "Dios puede hacer todo lo que no *implica contradicción*". Ahora bien, ¿puede Dios hacer que sea jamás falsa, o que falle jamás una verdadera conclusión teológica, o que sea jamás verdadero un error teológico? No y mil veces no. "*Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae (la Sagrada Teología) contrarium, totum reputatur ut falsum*"¹¹⁵. La Sagrada Teología, la *Sapientia inter Sapientias*, la *Regina scientiarum*, tiene una *certeza* objetiva superior a la de todas las otras ciencias naturales, sean físicas, matemáticas o metafísicas. "Respondeo dicendum quod cum ista scientia, quantum ad aliquid sit speculativa et quantum ad aliquid practica, *omnes alias* transcendit, tam speculativas quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter *certitudinem*, tum propter dignitatem materiae. Et quantum ad *utrumque* haec scientia alias speculativas scientias *excedit*"¹¹⁶.

Si Dios, pues, no puede hacer que falle jamás una verdadera conclusión matemática o metafísica, mucho menos podrá hacer que falle una verdadera conclusión teológica. Si Dios no puede hacerlo, es que envuelve *contradicción*. Si hay envuelta una contradicción, anda envuelta una *identidad real de sentido*. Los principios de contradicción y de identidad son correlativos.

342. OBSERVACIÓN SEGUNDA.—No tiene fuerza el argumento antes copiado del P. Marín-Sola. ¿Que la Iglesia, al dar esas definiciones infalibles, mira al depósito revelado que le incumbe custodiar, y también a las mismas verdades defini-

¹¹⁵ D. THOMAS, *Summ. Theol.*, q. 1, a. 6, ad 2.

¹¹⁶ D. THOMAS, l. c., a. 5.

das, bajo el concepto de su conformidad u *oposición* al depósito revelado? *Perfectamente, así es*; pero de ahí no se sigue que esta conformidad sea *identidad*. Lo conforme a una cosa no es la misma cosa, aunque con ella guarde *semejanza, proporción, correspondencia*; lo idéntico con otra cosa, sí es la misma cosa.

Respuesta.—Por de pronto, nuestro objetante concede, como tiene que conceder todo teólogo, que la verdad infalible y teológica, lo mismo que el error infaliblemente condenado y el teológico, son verdades o errores por su conformidad u *oposición*, respectivamente, con el depósito revelado. Acabamos de ver que no solamente según los lógicos, sino también según los metafísicos y teólogos, y según el príncipe de todos ellos, Santo Tomás, toda oposición entre dos afirmaciones implica o envuelve una contradicción entre ellas. Es evidente que la contradicción supone la identidad, y no solamente la proporción, semejanza o correspondencia extrínsecas. Luego es evidente que, si hay oposición verdadera entre el error teológico o infaliblemente condenado y el depósito revelado, tiene que haber una contradicción implicada entre esos dos extremos, y que si hay contradicción entre esos dos extremos, tiene que haber identidad real, y no mera semejanza o proporción, entre el depósito revelado y la verdad infalible o teológica. Esto no tiene vuelta de hoja, concediendo lo que concede nuestro objetante, y que tiene que conceder todo teólogo. El concepto de *identidad* se deduce apodícticamente del concepto de *oposición* mediante el concepto de *contradicción*.

Las causas de que nuestro objetante, que admite el concepto de oposición, se resista, sin embargo, a admitir el concepto de contradicción y, consiguientemente, el de identidad, son, a nuestro juicio, dos. Una es porque al hablar de conclusión teológica, instintivamente se le va el pensamiento al trillado modelo de "Christus est homo; ergo est risibilis"; pero entendiendo en ese modelo, a estilo suareciano, el "homo" en sentido puramente *esencial* o abstracto y el "risibilis" en sentido *actual*. Y, ¡claro está!, así entendido ese modelo, no hay ni puede haber identidad entre el "homo" y el "risibilis", ni contradicción entre el "homo" y el "non risibilis"; pero es, sencillamente, porque entre el "homo" (*esencial*) y el "non risibilis" (*actual*) no hay verdadera *oposición*, ni, por tanto, hay verdadera *teología* ni verdadero objeto de *infalibilidad*. De esto ya hemos hablado largamente en otra sección (89-102), y lo volveremos aún a tocar al final de ésta.

La segunda causa de que nuestro objetante no vea verdadera identidad o contradicción, respectivamente, a pesar de admitir verdadera oposición, es porque no parece distinguir entre identidad formal, de que aquí no se trata, e iden-

tividad *real*, que es la que únicamente nos interesa. Ni tampoco parece distinguir entre identidad total, que no nos hace falta para nada, e identidad *parcial*, que es la que buscamos, y basta. Por identidad *parcial* no se quiere decir *parte de identidad*, cosa que no haría sentido, sino *identidad con parte* del depósito revelado, aunque no lo sea con todo el depósito. Veámoslo.

Cuando dos proposiciones o afirmaciones tienen el mismo sujeto y el mismo verbo, toda su identidad o contradicción de sentido dependen del predicado o predicados. Si una afirma o niega el predicado de la otra, y lo afirma o niega en la *misma forma* y, por tanto, en el *mismo concepto* y en la *misma realidad*, la identidad o contradicción es formal. Si lo afirma o niega con *distinto concepto*, pero dentro de la *misma realidad*, la identidad o contradicción es solamente real. En las proposiciones “Dios es eterno”, “Dios no es eterno” (que es lo mismo que “Dios es no-eterno”), hay contradicción formal, pues el predicado afirmado en una y negado en otra es el mismo bajo *todos* los conceptos; pero en las proposiciones “Dios es eterno”, “Dios no es inmutable”, hay solamente contradicción real. Hay contradicción real porque los predicados “eterno” e “inmutable”, respectivamente afirmados en una y negados en la otra, son la *misma realidad* divina; pero la contradicción no es formal, porque dichos predicados, aunque de idéntica realidad, son distintas formalidades o *distintos conceptos*.

A su vez, en las proposiciones “Dios es misericordioso y eterno”, “Dios es misericordioso, pero no eterno”, hay contradicción formal, porque se niega formalmente uno de los predicados: pero *parcial*, porque no se niega el otro predicado ni, por consiguiente, todo el predicado de la proposición. De la misma manera, en las proposiciones “Dios es misericordioso y eterno”, “Dios es misericordioso, pero no inmutable”, hay contradicción real, pero *parcial*. Real y no formal, porque los predicados “eterno” e “inmutable” son formalidades o conceptos distintos; *parcial* y no total, porque de los dos predicados solamente se niega uno, o del predicado total solamente se niega parte.

Pero, como se ve, en todas estas afirmaciones y negaciones, sean formales o reales, totales o parciales, siempre que sean dentro de la *misma realidad*, esto es, siempre que uno de los predicados sea inclusivo o implícito en el sujeto, hay siempre afirmación o negación de *identidad*, no de mera semejanza, proporción o correspondencia extrínsecas.

343. APLICACIÓN AL DEPÓSITO REVELADO.—Apliquemos ahora todo esto al depósito revelado. El depósito revelado no es una sola proposición o afirmación revelada, sino que es un

conjunto de afirmaciones y, por tanto, de sentidos revelados. Para que un error envuelva verdadera contradicción con el sentido del depósito revelado, o para que una verdad tenga identidad con dicho depósito, no hace falta que envuelva contradicción o identidad con todas y cada una de las afirmaciones del depósito, sino que basta que la envuelva con una sola.

Así, por ejemplo, el primer versículo del Génesis afirma la creación, y el primer versículo del Evangelio de San Juan afirma la Divinidad del Verbo. El que afirme la Divinidad del Verbo afirma un sentido idéntico con el depósito revelado, porque es idéntico con una de las verdades del depósito revelado, con el primer versículo de San Juan, aunque esa afirmación no sea idéntica ni nada tenga que ver con otras verdades del depósito revelado, por ejemplo, con el primer versículo del Génesis sobre la creación.

De la misma manera, el que niegue una de las verdades del depósito revelado, por ejemplo, la creación del mundo, su negación es contradictoria con el depósito revelado, porque lo es con una de las verdades o sentidos del depósito revelado aunque esa negación nada tenga o tuviese que ver con las demás verdades del depósito. Para que haya, pues, verdadera identidad o verdadera contradicción con el depósito revelado, basta que la haya con *uno* de los sentidos o verdades del depósito, aunque no la haya con *todos* los sentidos o con el depósito entero.

Esto, que todo el mundo sabe y que hasta parecerá a muchos una vulgaridad teológica, va a servirnos como de escalón para explicar otra cosa que, si todos la saben, algunos parecen olvidarla con frecuencia.

Cada una de las afirmaciones o proposiciones del depósito revelado, aunque no exprese más que *un* predicado o sentido, implica o puede implicar *muchos* predicados o conceptos. Eso es propio de toda afirmación, sea divina, sea humana.

Todos esos predicados o conceptos no expresados, pero sí implicados en cada una de las afirmaciones reveladas, no se conocen ni pueden conocerse de un solo golpe, sino que exigen tiempo y estudio y se conocen sucesivamente, requiriéndose a veces para ello profundos y complicados razonamientos, delicados análisis y síntesis, contacto con diversas ciencias y civilizaciones, larga cadena de experiencias internas y externas...; en fin, toda esa complicada y laboriosa serie de factores que entran en todo progreso humano, aunque sólo se trate del progreso o desarrollo de lo que ya estaba implícito en el dato primitivo o punto de partida. Eso es propio y exclusivo de la pobre y, a la vez, rica *razón humana*. Pobre, porque necesita de tiempo y trabajo para conocer; porque conoce razonando, esto es, pasando de *uno*

in aliud, cosa que no necesitan Dios ni los ángeles mismos. Rica, porque al pasar de *uno in aliud* no sólo puede pasar de una realidad a otra, como pasan los sentidos, sino que puede también pasar de un concepto a otro dentro de la misma e idéntica realidad, dentro del mismo e idéntico dato primitivo, participando así del procedimiento, no sólo racional, sino *intelectual*, del procedimiento de identidad, propio de los ángeles y de Dios.

Y de ese procedimiento de identidad absoluta, de verdad incondicional, dispone la razón humana, no en las contingentes ciencias físicas, pero sí en las eternas ciencias matemáticas y metafísicas, y mucho más en la eterna y divina Teología, pues el procedimiento teológico es el más intelectual de todas las ciencias, y el que más se acerca al conocimiento de las inteligencias puras, al conocimiento de simple inteligencia: "*Theologiae consideratio est maxime intellectualis*" ¹¹⁷. Pero no divaguemos.

344. EJEMPLO DE CLARIDAD MERIDIANA: JESUCRISTO ES DIOS. Decíamos que cada afirmación del depósito revelado, aunque no exprese más que un predicado, implica o incluye muchos, realmente idénticos.

Así, por ejemplo, tomemos la siguiente proposición revelada: "Jesucristo es Dios". Para mayor claridad, prescindamos por completo de toda otra verdad revelada, excepto ésa, o supongamos que no hay más verdad revelada que ésa. De la misma manera que la ciencia, para estudiar un fenómeno sensible, procura aislarlo de toda condición extraña, así lo mejor para analizar cualquier cuestión es aislarla o abstraerla de toda otra. "*Abstrahentium non est mendatium*", reza el adagio escolástico. Prescindamos, pues, de toda otra verdad revelada y supongamos que solamente tenemos revelada esta proposición: "Jesucristo es Dios." En esa proposición no hay explícito más que un predicado: *Dios*. Pero implícitos hay muchísimos.

En efecto: ¿qué cosa *es* Dios? Fijarse en que no se pregunta qué cosas *distintas* de Dios están *conexas* con Dios, ni qué cosas hay *semejantes* o *proporcionadas* a Dios, sino que se pregunta qué cosa *es* Dios. Pues a esta pregunta nos contesta el Catecismo del P. Astete: "*Es una cosa la más excelente y admirable que se puede decir (inefabilidad) ni pensar (incomprensibilidad); es un Señor infinitamente bueno, poderoso, sabio, justo, principio y fin de todas las cosas*".

Como quien no dice nada, el concepto explícitamente único de Dios ha quedado descompuesto en ocho conceptos implícitos en Él, a saber: inefabilidad, incomprensibilidad, bondad infinita, omnipotencia, sabiduría infinita, justicia infini-

¹¹⁷ D. THOMAS, *In Boetium De Trinitate*, q. 6, a. 1.

ta, primer principio y último fin de todo. Y si en vez de preguntárselo al Catecismo, a quien podría acusársele de hablar por fe y no por demostración o teología, se lo hubiésemos preguntado a la *Suma Teológica* de Santo Tomás, quien en esta materia de atributos divinos demuestra apodócticamente cuanto dice, nos contestaría, no sólo con los ocho conceptos del Catecismo, sino con otros muchos atributos divinos, deducidos del concepto o idea de Dios, por riguroso proceso de identidad real, en su magnífico tratado de *Deo Uno*, pues el Catecismo ni siquiera nombra en su definición de Dios la simplicidad divina, su inmensidad, su inmutabilidad, su eternidad, su providencia, etc...

El versículo, pues, revelado de “Jesucristo es Dios” no expresa más que un predicado, y, sin embargo, bajo ese único predicado contiene implícitamente, y realmente e *idénticamente* otros muchos predicados. No expresa *formalmente* más que un sentido, pero implica *realmente* muchos sentidos o verdades

Ahora bien: uno que, después de revelada esta verdad, afirmara esa misma proposición de que “Jesucristo es Dios”, ése no sólo afirmaría *un sentido* idéntico con la proposición revelada, sino que afirmaría *todo* el sentido explícito de la verdad revelada, pues la afirmaría en la misma forma en que está relevada. Su afirmación contiene una identidad con la verdad revelada, pero una identidad no sólo parcial, sino *total*; no sólo real, sino *formal*.

De la misma manera, el que negase esa proposición revelada, diciendo: “Jesucristo no es Dios”, ése no sólo negaría *un sentido* de esa verdad revelada, sino que negaría *todo* el sentido explícito de esa verdad revelada, pues lo negaría en la misma forma o concepto en que está revelada. Es contradicción de sentido con la verdad revelada; pero contradicción no sólo implícita, sino *explícita*; no sólo parcial, sino *total*; no sólo real, sino *formal*. Ese es el carácter propio de la oposición formal o contradicción *explícita*: el negar todo el sentido de su contradictoria. Por eso la llaman los lógicos *malignantis naturae*, a diferencia de las otras oposiciones, que solamente llevan la contradicción *implícita*, y no lo niegan todo, pero sí niegan una *parte* real e implícita de su opuesta, como vamos a verlo ¹¹⁸.

¹¹⁸ “In contradictoriis, negatio unius ita est pura et absoluta, quod omnem convenientiam cum suo extremo tollit, et ita nec relinquit esse, nec aptitudinem, nec universalitatem, nec particularitatem, sed quasi *malignantis naturae totum destruit*. Unde simpliciter et absolute est maior oppositio intensive, et ex illa derivatur oppositio tanquam ex principaliori ad reliquas *oppositiones*, quae in tantum habent oppositionem, in quantum aliquid habent de contradictione, ut docet S. Thomas. Thomas et dicitur in Logica, in capite de Oppositis” (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus*, p. 1.^a, q. 7, a. 1). “Contradictoria oppositio est oppositio simpliciter, cum simpliciter tollat quod alterum ponit; reliquae vero oppositiones, in-

Continuando en la misma hipótesis de que solamente tengamos revelada la proposición “Jesucristo es Dios”; supongamos que uno no afirma ni niega expresamente esa proposición, pero sí afirma que Jesucristo es uno de los muchos conceptos, virtualmente distintos, pero realmente implícitos, en el concepto de Dios, diciendo, por ejemplo: “Jesucristo es inefable”, o “es incomprendible”, o “es infinitamente bueno”, o “sabio”, etc. Al afirmar alguno de esos predicados que hemos visto que están implícitos en la palabra “Dios”, pero que la razón humana no puede conocerlos, o desenvolverlos, o explicitarlos sin verdadero *ratiocinio*, sin *menores de razón*; al afirmar, repetimos, esos predicados, esas verdaderas conclusiones teológicas, no afirmaríamos algo extrínseco al predicado Dios, ni algo puramente semejante o externamente conforme a lo que es Dios, sino que afirmaríamos una cosa intrínseca a Dios, *idéntica* realmente al predicado revelado “Dios”, idéntica realmente con la proposición revelada. La identidad no es formal, porque esos predicados son formalidades distintas, distintos conceptos, virtualmente distintos; no es total, puesto que ninguno de esos predicados adecua al predicado “Dios”, como ninguna propiedad, por metafísica que sea, adecua la esencia, ni ninguna conclusión, por implícita que sea, adecua el principio; pero es identidad *real*, porque esos predicados son realmente idénticos con el predicado revelado “Dios”. Eso es lo que constituye la verdad teológica, la Teología. No hay, pues, solamente correspondencia, proporción, semejanza entre la verdad teológica y lo revelado: hay *identidad real* de sentido.

Si en vez de afirmar alguno de esos predicados lo negáramos diciendo, por ejemplo: “Jesucristo no es inefable”, “no es incomprendible”, “no es omnipotente...”, esas negaciones no solamente envolverían disconformidad, desproporción, desemejanza, sino que envolverían una verdadera contradicción con la verdad revelada de “Cristo es Dios”. La contradicción no está explícita, pero está *implicada*; no es formal, pero es *real*. Ser Dios y no ser inefable, o no ser incomprendible, o no ser omnipotente, son predicados realmente contradictorios, implican una contradicción. Y la prueba palpable de que la implican es que ni Dios puede hacer lo contrario. Y Dios puede hacer cuanto no implica contradic-

tantum habent de oppositione, inquantum participant aliquid de contradictione, scilicet de negatione alterius, licet non ita simpliciter sicut contradictoria: si enim non negarent aliquid, non opponerentur” (l. c., p. 2.^a, q. 20, a. 1). “Constat hoc discurrendo per singulas species oppositionis, sive ex parte rerum, sive positionum” (l. c., a. 1). “Quia consequens est pars quedam et aliquid antecedentis” (l. c., q. 7, a. 2). Sin eso de que el consiguiente es *parte* o *algo* del antecedente, no podría el ratiocinio fundarse en el principio de identidad ni en su correlativo el de contradicción, principios ambos que son la base eterna e indispensable de toda demostración absoluta o rigurosa.

ción. Luego el error teológico implica, aunque no exprese, una contradicción real con el depósito revelado. Luego la verdad teológica implica una identidad real con él.

Este análisis del tratado *De Deo* debiera bastar a cualquiera que se fije en lo que es *Teología*. El objeto propio y primario de la Teología es Dios, y nada entra en la Teología sino por relación a Dios. Si en ese tratado toda verdad teológica es de identidad real, síguese que el proceso de identidad constituye y debe constituir el carácter propio y primario de toda conclusión teológica y de todo verdadero raciocinio teológico. Pero veamos prácticamente cómo sucede lo mismo en cualquiera otra proposición revelada de cualquier otro tratado de Teología.

Segundo ejemplo: Jesucristo es hombre.—Tomemos por ejemplo la proposición revelada “Cristo es hombre”. En esa proposición no hay explícito más que un predicado: “hombre”, o, si se quiere, hay explícito un predicado: el predicado “hombre”. Pero en este predicado hay implícitos o envueltos otros muchísimos, no solamente como semejantes o proporcionados, sino como realmente idénticos.

En efecto: si como antes preguntábamos qué cosa es Dios, ahora preguntamos qué cosa es hombre, se responderá con verdad que hombre es animal racional. Hasta aquí estamos aún en lo formal, pues animal racional es la *definición* misma del hombre. Pero si ahora preguntamos qué cosa es racional, se responderá con verdad que lo racional es realmente *inmaterial, espiritual, inmortal, libre, capaz de moralidad, de mérito, de bienaventuranza y capaz de potencias, y de admiración, de “risibilidad”, etc., etc.* Todo eso sale por verdadero raciocinio, por verdaderas *menores* de razón, por verdadera *conclusión teológica*. Y, sin embargo, esas conclusiones conservan identidad real. Y la prueba de que la conservan es que Dios no puede hacer que un ser sea racional y no sea inmaterial, espiritual, inmortal, o que no tenga capacidad (propiedades radicales) de mérito, de moralidad, de potencias, de admiración, de risibilidad.

Tercer ejemplo: Jesucristo es hombre perfecto—Si en vez de analizar el predicado “hombre” analizamos el predicado “hombre perfecto”, u hombre *connatural*, u hombre *semejante en todo a nosotros*, encontraremos que hombre en estado connatural o perfecto es hombre con todas las propiedades *actuales*: el entendimiento actual, la voluntad actual, admirabilidad actual, risibilidad actual, etc., etc.: pues un hombre sin alguna de esas propiedades actuales no es un hombre en estado connatural, sino en estado *no-connatural*, que es precisamente la negación del predicado revelado. Luego las conclusiones teológicas que afirman alguna propiedad radical de la humanidad del Salvador, afirman un sentido

realmente *incluido* en el predicado revelado “hombre”; y las que afirman alguna de las propiedades actuales afirman también un sentido realmente *incluido* en el predicado revelado: no en el predicado “hombre”; del cual se distinguen realmente, pero sí en el predicado revelado “hombre *perfecto*”, u hombre *connatural*, u hombre *semejante a nosotros*.

Lo mismo que hemos analizado el predicado “racional” se puede analizar el predicado “animal”, o los predicados “cuerpo” y “alma”, o cualquier otro predicado de cualquier otra proposición revelada. Con tal que, si está revelada solamente la esencia de un predicado, no se deduzcan más que sus propiedades esenciales o radicales, y que si está revelada la perfección o connaturalidad de tal esencia, se deduzcan sus propiedades actuales; la deducción es rigurosamente científica y rigurosamente teológica, y, sin embargo, mejor dicho, precisamente por eso, es también realmente idéntica y rigurosamente homogénea.

345. COMPARACIÓN DE LOS TRES EJEMPLOS.—De los tres modelos examinados, a saber: “Cristo es Dios”, “Cristo es hombre esencial”, “Cristo es hombre perfecto o connatural”, el primero es modelo de predicado divino; el segundo, de predicado creado-esencial, y el tercero, de predicado creado-accidental. Son los tres tipos fundamentales de predicado revelado y, por tanto, de proceso teológico, y no cabe otro que no se reduzca a uno de esos tres. En los tres hemos visto que existe identidad real o de sentido, y no solamente proporción, o semejanza, o mera correspondencia extrínseca. Luego la verdad teológica (cuarto grado de la doctrina católica), de la cual sale la verdad infalible (tercer grado), es realmente homogénea con el dogma y el dato revelado (segundo y primer grados), y hay homogeneidad o identidad real de sentido entre los cuatro grados de la doctrina católica.

346. OBSERVACIÓN TERCERA.—Al afirmar el obispo de Brescia, en el Concilio Vaticano, que no todas las verdades que pertenecen a la fe o costumbres son necesarias *en el mismo grado* para la custodia del depósito, bien indica que pueden no ser idénticas ni tener un sentido idéntico las reveladas y las conexas: que la conformidad no es identidad.

Respuesta.—Convenimos en que existen *grados* en las verdades de fe y costumbres o en su necesidad para la conservación del depósito revelado. Para probar una cosa tan obvia y que nadie ha negado, todavía hay una autoridad más grande que la del obispo de Brescia, y es la del Concilio mismo Vaticano, y nada menos que en su constitución dogmática de *Fide Catholica*, al final de la cual se lee lo siguiente: “Satis non est haereticam pravitatem devitare, nisi si errores

quoque vitentur qui ad illam *plus minusve accedunt*" 119.

Pero no vemos qué relación tenga eso de haber *grados* con haber o no haber *identidad*. Nuestro objetante olvida de nuevo que estamos tratando de la identidad, no formal, sino real, y no total, sino parcial; esto es, identidad con parte del depósito revelado. En la identidad formal o total no caben grados; en la identidad real y parcial sí que caben, según la parte mayor o menor que se afirme o niegue del predicado revelado: Y no sólo caben, sino que, precisamente por ser *identidad real*, exige grados.

En efecto, por ser identidad y no mera semejanza o proporción tiene que estar *dentro* del depósito y no fuera: por ser real y no formal tiene que estar *implícita* y no *explícita*, pues lo explícito es siempre formal. Ahora bien: el estar una verdad más o menos implícita, más o menos profunda, más o menos latente en otra verdad, eso sí que admite grados, como es evidente.

De esa mayor o menor *implicitud* o profundidad en que una verdad se halla respecto a lo formal del depósito o a lo definido ya como de fe, depende precisamente su mayor grado de *necesidad* para la conservación del depósito, porque de ella depende la mayor o menor *certeza* o evidencia con que la razón humana (que es para quien se dió el depósito y para quien hay *necesidad* de conservarlo y explicarlo) ve la relación más lejana o más próxima, de tal verdad con lo formal del depósito o con lo definido del depósito. De existir o no existir la relación de una doctrina con el depósito depende la necesidad o no necesidad de tal verdad; de la mayor o menor *implicitud* de esa relación depende su mayor o menor grado de necesidad.

Así, por ejemplo, toda doctrina o afirmación que verse sobre la Divinidad o Trinidad (predicados revelados) tiene que ser verdadera o falsa por vía de identidad real, pues respecto a Dios no cabe otra vía. Y sin embargo, todo teólogo sabe que tanto respecto a la Trinidad como a la Divinidad hay doctrinas de fe, las hay próximas a fe, las hay simplemente ciertas, las hay más probables, las hay meramente probables, las hay improbables, las hay erróneas, las hay próximas a error, las hay simplemente temerarias y hasta las hay completamente dudosas o libres. Una gama completa de grados de *implicitud* en el depósito y de grados de necesidad para la conservación del depósito. Y, sin embargo, todas esas verdades o todos esos errores se conforman u oponen al depósito por vía de identidad, pues respecto a la Divinidad o Trinidad no cabe otra vía.

Lo que pasa con el predicado revelado "Dios" pasa con

119 DENZINGER-BANNWARTH, n. 1.820.

cualquiera otro predicado revelado, siempre que se guarde el verdadero proceso teológico, esto es, siempre que se pase de la revelación de la esencia pura a la deducción de sus propiedades metafísicas o radicales, o de la revelación de la esencia connatural o perfecta a la deducción de sus propiedades actuales. El proceso es de identidad con lo revelado, pero de identidad *real*, no formal, y, por tanto, de identidad *implícita*, no explícita, y por eso capaz de diversos grados de *implicitud*, de diversos grados de *relación*, de diversos grados de *necesidad*. Todo progreso homogéneo lleva consigo esos dos caracteres: por ser homogéneo lleva identidad real; por ser progreso lleva diversos grados o estadios de implicitud o desarrollo ¹²⁰.

347 OBSERVACIÓN CUARTA.—Pero ahora vamos a ver dónde está la raíz de toda la confusión de nuestro objetante, quien continúa así:

“Un ejemplo lo aclarará. Supongamos que no esté revelado que Jesucristo es hombre físicamente *perfecto*, sino *únicamente* que es *hombre* verdadero, animal racional, y que después la Iglesia define como verdad infalible, con nota inferior a la de fe, que Jesucristo tiene risibilidad *actual*. ¿Nos enseñará esa definición que esta proposición: “Jesucristo tiene risibilidad actual”, tiene sentido idéntico a esta otra: “Jesucristo es hombre verdadero?” Claro está que no, porque la risibilidad actual, como potencia física, es una realidad realmente distinta de la *esencia* del hombre. Las proposiciones, pues, no serán idénticas, aunque sean conformes.

Respuesta.—Nuestra contestación es muy sencilla y muy clara: *NEGO SUPPOSITUM*. Esto es: negamos categóricamente que la Iglesia pudiese definir como infaliblemente *verdadera* la proposición “Cristo tiene risibilidad *actual*”, o que pudiese condenar como infaliblemente *errónea* la proposición opuesta: “Jesucristo no tiene risibilidad *actual*”, *en el supuesto* que hace nuestro objetante de que no estuviese revelado que Cristo es hombre perfecto o connatural, sino *únicamente* que es *hombre* verdadero o *esencial*.

¹²⁰ La oposición de la herejía al dogma es oposición inmediata, directa, en línea recta, y la *rectitud* de una línea no admite más o menos, no admite *grados*. La oposición del error teológico al dogma es oposición mediata, indirecta, en línea oblicua, y la *oblicuidad* o *curvatura* de una línea admite más o menos, admite *grados*. Entre la herejía y el dogma, la oposición es directa e *inmediata*, porque es por simple negación, *sin término medio*, sin el rodeo del *raciocinio*. Entre el error teológico y el dogma la oposición es oblicua, *mediata*, porque es por el rodeo del término medio o menor de razón, por el rodeo del *raciocinio*; pero aunque la línea es oblicua, no es quebrada, sino *continua*, que se mantiene en contacto real o identidad objetiva con el dogma, porque el término medio y el *raciocinio* son de virtualidad *implícita*, son *inclusivos*. En cambio, el virtual no implícito o suareciano es la línea *quebrada*, el hiatus de objetividad o de contacto con el dogma, y no tocando tal virtual al dogma, no hay por dónde puedan tocarle a él ni la Teología ni la infalibilidad.

Nuestro objetante, como tantos manuales postsuarecianos, tiene metido en la cabeza, y hasta cree que es opinión de *todos* los teólogos, que en el tipo tradicional de conclusión teológica "Christus est homo: ergo risibilis", el "risibilis" puede tomarse en sentido *actual*, cuando se tome el hombre en sentido puramente *esencial*.

A juicio nuestro, padecen en eso una equivocación evidente y de consecuencias trascendentales para la naturaleza de la verdadera Teología y de la infalibilidad, como creemos haberlo hecho patente en otra parte (99-102).

No negamos, pues, que la Iglesia puede definir como infaliblemente verdadera, y aun como de fe divina, la proposición "Cristo tiene risibilidad radical", estando como está revelado que Cristo es hombre verdadero o esencial. Tampoco negamos que la Iglesia puede definir como infaliblemente verdadera, y aun como de fe divina, la proposición "Cristo tiene risibilidad actual", o cualquiera otra de las propiedades realmente distintas de la esencia, estando como está verdaderamente revelado que "Cristo es hombre *perfecto*". En ambos casos hay verdadera conclusión teológica, en ambos casos hay verdadera definibilidad; pero también en ambos casos hay verdadera identidad real entre el principio y la conclusión, y no mera semejanza, proporción o correspondencia.

Lo que hemos negado y negamos es que la Iglesia pudiese definir como infaliblemente verdadera, y mucho menos como verdad de fe, la proposición "Cristo tiene risibilidad *actual*" en el supuesto de que *únicamente* estuviese revelado que "Cristo es hombre *esencial*". El raciocinio "Cristo es hombre *esencial*, luego tiene tal propiedad *actual*", mal puede ser objeto de fe divina ni objeto de infalibilidad cuando no tiene siquiera certeza *teológica*. Tiene la misma e idéntica certeza que estos otros raciocinios: "Cristo es hombre esencial, luego tiene personalidad humana", o "María Santísima es verdadera Madre, luego no es Virgen". ¡Hermosa certeza teológica!

348. A LA LUZ DE LA OPOSICIÓN.—Para no repetir lo que hemos razonado y documentado largamente en el lugar ya citado, contentémonos con examinar brevemente tales raciocinios a la luz del concepto de *oposición*, que es el que venimos estudiando en esta sección.

En efecto, nada puede ser condenado como erróneo en el terreno de la Teología ni en el de la infalibilidad si no es verdaderamente opuesto al depósito revelado. Esto lo admite nuestro objetante. Pues bien: es evidente que entre esas dos proposiciones: "Cristo es hombre *esencial*" y "Cristo no tiene risibilidad *actual*", no hay verdadera oposición. Se puede ser esencialmente hombre y no ser actualmente risible, como

se puede ser esencialmente hombre sin ser actualmente, o de hecho, persona humana, como se puede ser esencialmente madre sin dejar de ser virgen. Tales extremos pueden en absoluto *coexistir*: tales proposiciones, que se nos quieren hacer pasar por opuestas, pueden en absoluto ser *ambas verdaderas*, y dos proposiciones que puedan en absoluto ser *ambas verdaderas*, o dos extremos que pueden en absoluto coexistir, no son verdaderamente opuestos, dice Santo Tomás. “*Opposita enim secundum quodcumque genus oppositionis impossibile est simul existere*”.

Y para que nadie se ofuscara pensando en la imposibilidad meramente física, añadió en seguida el Santo Doctor que para la oposición se requería imposibilidad absoluta o *esencial*. “*Quod quidem contingit ex hoc quod alterum oppositum ex sui ratione (esencia) habet negationem alterius*”. Y de ahí precisamente deduce el Santo Doctor aquel principio fundamental de que “*Contradictio includitur in omnibus oppositis*”¹²¹.

Ahora bien: las proposiciones “Cristo es hombre *esencial*” y “Cristo no es *actualmente risible*” pueden en absoluto ser ambas verdaderas, pueden en absoluto coexistir en el mismo sujeto, no envuelven repugnancia esencial, no envuelven contradicción. Luego no envuelven verdadera oposición. Luego en el supuesto que hace nuestro objetante de que *única*mente estuviese revelado que “Cristo es hombre *esencial*”, la proposición “Cristo no tiene risibilidad *actual*” no sería verdaderamente opuesta al depósito revelado, y no siendo opuesta al depósito revelado, no podría ser condenada como *errónea* ni por la infalibilidad ni por la Teología.

349. NI SE ARGUYA que, al menos, podría ser condenada infaliblemente como *temeraria*. Indudablemente que podría. Pero aquí no tratamos para nada de la temeridad que va contra *prudencia*, sino que tratamos de lo erróneo que va contra *verdad*. También la Iglesia puede condenar como infaliblemente temeraria la proposición “el juicio final será el año próximo”, sin que de ahí se deduzca que su contradictoria “el juicio final no será el año próximo” tenga certeza teológica ni sea objeto de infalibilidad, ni como errónea ni

¹²¹ “Cum quatuor modis aliqua alicui opponantur: uno modo, ut *contradictio*, sicut sedens non sedenti: alio modo ut *privatio*, sicut cecus videnti: tertio modo ut *contrarietas*, sicut nigrum albedini: quarto modo *ad aliquid*, sicut filius patris; inter ista quatuor genera oppositionum primum est contradictio. Cuius ratio est, quia *contradictio includitur in omnibus aliis* (oppositionibus), tamquam prius et simplicius. *Opposita enim secundum quodcumque* oppositionis genus *impossibile est simul existere*. Quod quidem contingit ex hoc quod alterum oppositorum *de sui ratione* habet negationem alterius. Sicut *de ratione* caeci est quod sit non videns. Et *de ratione* nigri, quod non sit album. Et similiter *de ratione* filii est quod non sit pater eius cuius filius est” (D. THOMAS, *Metaphysicorum*, l. 10, lect. 6. nn. 2.040-2.041. ed. c.—En la ed. de Vivès es la lect. 3, vol. 25, p. 116).

como verdadera. Sólo es objeto de infalibilidad o de teología como imprudente¹²².

350. OBSERVACIÓN FINAL.—Oigamos, en fin, para terminar este ya demasiado largo capítulo, la última observación de nuestro objetante, que dice así:

“Para nosotros, la doctrina católica es la doctrina que la Iglesia, por su magisterio solemne o por el magisterio ordinario, enseña directa o indirectamente a todos los fieles como *dogma* de fe revelado por Dios o como *verdad infalible* conforme a la revelación... *A toda ella se puede aplicar* el famoso dicho del Lirinense, citado por el Concilio Vaticano: “*Crescat igitur... et multum vehementerque proficiat, tam singularum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia*”.

Respuesta.—Muy bien dicho, y nosotros hacemos nuestro todo el párrafo anterior de nuestro objetante. Pero, o nuestro objetante ha padecido una ligera distracción en ese párrafo, o viene en él a admitir cuanto nosotros hemos dicho sobre la identidad real de sentido entre todos los grados de la doctrina católica, y a echar por tierra cuanto él ha tratado de establecer en sus anteriores observaciones.

¹²² Muy semejante a la observación anterior es la que por carta nos hizo un amigo en los siguientes términos:

“Convengo con usted en que hay homogeneidad entre todo el departamento dogmático y el departamento infalible en lo que este último contiene de definiciones de verdades o condenaciones de errores. Esto creo que lo ha demostrado usted palmariamente en sus... artículos de *La Ciencia Tomista*. Pero ¿va usted a extender también la homogeneidad a las proposiciones condenadas con censura inferior a la de erróneas, por ejemplo, con la censura de *temerarias*? Usted sabe que hay teólogos, los Salmanticenses por ejemplo, que admiten que tales proposiciones puedan en absoluto ser verdaderas, aun después de su condenación”.

Respuesta.—Nuestro objetante no distingue claramente entre la verdad de una proposición y la verdad de su censura. Cuando la Iglesia condena una proposición con la censura de “temeraria”, lo que la Iglesia define infaliblemente en esa condenación no es la verdad o falsedad de la proposición condenada, sino la verdad de la censura con que la condena. Así, cuando la Iglesia condena como temeraria la proposición de que “el juicio final será en tal fecha”, esa condenación puede descomponerse en dos proposiciones: *a)* el juicio final será (o no será) en tal fecha; *b)* es temerario el afirmar que el juicio final será en tal fecha. Con la condenación de la Iglesia no queda infaliblemente definida la primera proposición, sino la segunda. Ahora bien: para ver que esa segunda proposición es perfectamente homogénea con la verdad revelada, no hay más que formar el siguiente sencillo raciocinio: “Afirmar que el juicio final será en tal fecha, es afirmar lo que nadie puede saber: es así que afirmar lo que nadie puede saber es temerario: luego es temerario afirmar que el juicio final será en tal fecha”. En ese raciocinio la mayor es expresamente revelada. La menor es *inclusiva*, pues es la *definición* misma de la temeridad. La conclusión, pues, que es precisamente lo definido infaliblemente por la Iglesia está deducida de lo revelado por vía *inclusiva*, por vía de perfecta identidad y homogeneidad. Y lo mismo sucede en *todas* las proposiciones infaliblemente condenadas con censura, aunque ésta sea inferior a la de errónea.

En efecto, según ese párrafo de nuestro objetante, la doctrina católica abarca, no solamente lo definido como *dogma* de fe (y, por tanto, el primero y segundo grado), sino también lo definido como *verdad infalible* (tercer grado).

Según ese mismo párrafo, *a toda esa doctrina* católica puede aplicársele el famoso dicho del Lirinense, que ha hecho suyo el Concilio Vaticano.

Es así que, como sabe todo teólogo, la frase del Lirinense “in eodem dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia”, significa, no solamente semejanza, proporción, correspondencia, sino también verdadera *implicitud*, verdadera *identidad real* de sentido.

Luego si el dicho del Lirinense y del Concilio Vaticano se aplica a *toda* la doctrina católica y ésta abarca los tres primeros grados, viene con ello nuestro objetante a reconocer que hay *identidad de sentido* entre esos tres grados de la doctrina católica. No hemos pretendido nosotros más que eso en esta obra, ni hace falta más que eso para reconocer la evolución homogénea del dogma católico.

Es verdad que nuestro objetante nada dice explícitamente sobre la *verdad teológica* (cuarto grado); pero todo el mundo sabe, y no lo negará seguramente nuestro objetante, que ese cuarto grado es de la misma naturaleza que el tercero, pues no hay verdadera conclusión teológica que no pueda pasar a ser objeto de infalibilidad¹²³.

351. RESUMEN.—Los dos principios en que hemos fundamentado toda esta sección son los siguientes: Primero: El *error* teológico, como el error infaliblemente condenado, tiene necesariamente que ser realmente *opuesto al depósito revelado* y no solamente a la razón natural. Segundo: No cabe verdadera oposición entre dos afirmaciones si entre ellas no va *implícita* una verdadera *contradicción*. No recordamos de teólogo ni filósofo alguno que haya negado o puesto en duda ninguno de esos principios, y lo que más nos importa, ambos son de Santo Tomás.

¹²³ Lo mismo que a nuestro objetante le sucede a Hurter en el siguiente párrafo: “Veritates revelatae hinc quidem non sunt lapidum instar, sed instar seminum, et quo altiores, eo fecundiores conclusionumque feraciores: inde vero intellectus humanus non se habet in percipiendis his veritatibus mere passive, sed agri instar plus minusve fertilis ad semina recepta excolenda et evolventa, praesertim si accesserit industria et lux atque calor solis supernaturalis seu gratia illustrationis Spiritus Sancti: qua de re (fijese el lector en ese *qua de re*) plane egregie disputat Vincentius Lirinensis, c. 23 *Commonitorii*, ubi inter alia ita disserit: Nullusve ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane ac maximus, etc.” (*Theologiae dogmaticae Compendium*, t. 1, n. 223, ed. 3.^a, Oeniponte 1880). ¡Hermosamente dicho! Pero si el texto del Lirinense es aplicable a tales *conclusiones*, entonces esas conclusiones o *semillas evolucionadas* son definibles como dogmas, pues el Lirinense no habla de progreso teológico, sino *dogmático*.

Cualquiera que, sin dejarse confundir por una mala inteligencia del "Christus est homo: ergo est risibilis", medite con serenidad sobre el alcance de esos dos principios, vendrá a ver con evidencia, no sólo que hay identidad real u homogeneidad objetiva entre los cuatro grados de la doctrina católica, sino también (y esto es el fundamento de lo otro) que el constitutivo de la verdad teológica o conclusión teológica es el *virtual implicito*. Su implicitud en el depósito revelado es lo que da a la Teología el carácter de identidad real u homogeneidad objetiva con la fe: su virtualidad (o *distinción de conceptos* dentro de la misma realidad y, por tanto, necesidad de *verdadero raciocinio*) es la que le da su carácter de conclusión y su distinción formal de la fe.

La *virtualidad implícita del depósito revelado* es, pues, la esencia de la verdad teológica. Su carácter de *implicitud* en el sagrado depósito está admirablemente condensado en aquella lacónica frase del "Princeps Thomistarum", el insigne Capréolo: "OMNIA (theologalia) IMPLICITE IN BIBLIA CONTINENTUR", fórmula áurea que debiera grabarse en la mente de todo tomista y ser inscrita en la primera página de todo manual teológico¹²⁴. Su carácter de *virtualidad* lo describió el comentarista príncipe Cayetano en aquella otra frase no menos concisa: "*Theologica scientia virtualiter continetur in principiis quorum est fides*"¹²⁵. Ambos caracteres, el de virtualidad y el de implicitud, están reunidos en aquel texto

¹²⁴ "Quarto arguit Scotus: Quia notitia quam aliquis habet de illis quae traduntur in Canone Biblicae non est tradita per modum scientiae demonstrativae. Ergo habens habitum de ipsis sic traditis *in sensu litterae*, non habet habitum *scientiae proprie dictae*, sed unum habitum quo *immediate* assentit *omnibus* et singulis, et non uni propter aliud *de his quae traduntur* in Scriptura. Quinimo, si aliqua ibi essent probata, ita assentiret cuilibet dicto in ea, non quia probatur ex alio dicto, sed propter auctoritatem Dei, ratione cuius assentit *omnibus contentis* in S. Scriptura *immediate*, non uni propter aliud per *discursum sillogisticum*".

"Ad quartum dicitur quod licet Biblia non procedat per modum scientiae demonstrativae, tamen ex contentis in Biblia quae se habent ut *principia scientiae*, Sancti demonstrative intulerunt *conclusiones* de quibus est *theologia*, arguendo contra haereticos ex principiis theologiae. Et ideo licet *theologia* non tradatur in Sacro Canone stylo syllogistico explicite, tamen in libris sequentium theologorum traditur modo científico et modo artis explicite. OMNIA TAMEN IMPLICITE IN BIBLIA CONTINENTUR" (CAPREOLO, *Prol. In 1 l. Sent.*, q. 1, a. 2, ed. Faban-Pégués, p. 17). ¡Hermoso! De pura cepa tomista. La objeción de Escoto contra Santo Tomás equivale a lo siguiente: Si el sentido de la conclusión teológica es un sentido verdaderamente *implicito* en la Biblia (*in sensu litterae*), entonces no es conclusión propiamente dicha (*scientia proprie dicta*); luego si es conclusión propiamente dicha, no puede estar implícita en la Biblia. A lo cual responde Capréolo: El ser conclusión propiamente dicha y estar, sin embargo, verdaderamente implícita, no son cosas opuestas, tratándose de teología. En teología, toda verdadera conclusión teológica está verdaderamente implícita en los principios de la Biblia, y a pesar de eso, es verdadera y propia conclusión teológica. Esa es la verdadera doctrina de Santo Tomás. Esa es nuestra doctrina.

¹²⁵ *In 2-2*, q. 4, a. 3.

de Santo Tomás: “Quando aliqua multa *virtute* continentur in aliquo, dicuntur esse in illo *implicite*, sicut *conclusiones in principiis*”¹²⁶. Y todavía mejor en aquel otro texto: “*Explicare* articulos fidei contingit dupliciter. Uno modo quantum ad ipsorum articulorum substantiam, secundum quod ipsos articulos distincte scit. Alio modo quantum ad *ea quae in articulis continentur implicite*; quod quidem contingit dum homo scit *ea quae ex articulis consequuntur*”¹²⁷.

Fíjese todo teólogo en el perfecto paralelismo de esas dos frases que Santo Tomás toma como idénticas, a saber: a) “*ea quae in articulis continentur implicite*”; b) “*ea quae ex articulis consequuntur*”. Esos son los dos caracteres esenciales de la verdad teológica, de la conclusión teológica, de la Sagrada Teología, según Santo Tomás. Esa *implicitud* virtual es la raíz de la homogeneidad de la doctrina católica en sus cuatro grados de desarrollo. Esa *implicitud* y la *autoridad divina* de la Iglesia para *explicarla* son las dos claves de la evolución homogénea del dogma católico.

¹²⁶ Qq. d.; *De Veritate*, q. 14; *De Fide*, a. 11.

¹²⁷ 3 *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, sol. 3.

CAPITULO VII

La evolución del dogma y la opinión tradicional

352. LA VOZ DE LA TRADICIÓN.—Cualquiera que no sepa de teología sino lo que dicen, o parecen decir, los manuales modernos, estará persuadido que la definibilidad de fe de la virtualidad revelada, base de la evolución dogmática, es opinión singular de unos cuantos teólogos, y que la opinión común, o más general, opina en contra de ella.

Después de haber probado con argumentos intrínsecos en esta obra la posibilidad y existencia de la evolución del dogma, vamos en este último capítulo a hacer ver que ésa es también la opinión tradicional unánime hasta Molina y la opinión más común después de Molina hasta nuestros días.

Habíamos pensado comenzar este estudio histórico por los grandes maestros del siglo XIII, pues hasta esa época no comenzó a estudiarse a fondo esta cuestión. Pero aunque en el período patrístico no se haya tratado esta cuestión ex profeso, hemos creído conveniente comenzar por los Santos Padres y aducir algunos textos de ellos, para que se vea cómo los gérmenes de esa doctrina sobre la evolución del dogma que enseñan los teólogos posteriores se hallaba ya en los Santos Padres y escritores eclesíásticos de los primeros siglos.

A partir del siglo XIII abundan los testimonios en favor de la evolución del dogma, y los clasificaremos por orden cronológico. Procuraremos, para ser breves, no citar sino uno o dos textos cortos de cada teólogo, excepto de Santo Tomás y de Melchor Cano, que merecen sección aparte.

En fin, no ha faltado quien haya querido apoyarse en la historia para combatir la evolución del dogma, y convendrá responder a sus observaciones. Así, pues, todo este capítulo lo dividiremos en siete secciones:

Primera: la opinión tradicional hasta Santo Tomás.

Segunda: la opinión de Santo Tomás.

Tercera: desde Santo Tomás a Molina.

Cuarta: desde Molina a nuestros días.

Quinta: la mente de Melchor Cano.

Sexta: respuesta a las objeciones históricas.

Séptima: examen de una novísima introducción a la historia de los dogmas.

SECCION I

LA DOCTRINA DE LOS SANTOS PADRES SOBRE LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA

353. LA IGLESIA PRIMITIVA.—Los primeros siglos del cristianismo fueron siglos de lucha, en que la Iglesia tuvo que dedicarse con preferencia a defender su doctrina, tanto contra los impugnadores de fuera, cuales fueron los paganos y judíos, como contra los corruptores de dentro, cuales eran los herejes.

Por eso los escritos de los Santos Padres están en su mayor parte dedicados a defender el origen divino del dogma contra los primeros, y su inmutabilidad contra los segundos.

Sin embargo, no han faltado Santos Padres que a la vez que defendían tenazmente contra los herejes la inmutabilidad substancial del dogma, primer elemento de toda evolución homogénea, indicaban también su progreso por vía de consecuencia, que es el segundo elemento que la evolución homogénea requiere.

Entre esos Santos Padres o escritores eclesiásticos figuran San Ireneo, Orígenes, San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Jerónimo, Vicente Lirinense y San Anselmo. Citemos brevemente sus textos.

354. SAN IRINEO.—“Praedicationem vero Ecclesiae undique constantem et aequaliter perseverantem, et testimonium habentem a prophetis et ab Apostolis et ab omnibus discipulis... et eam quae secundum salutem hominis est solitam operationem, quae est *in fide* nostra: quam perceptam ab Ecclesia custodimus, et quae semper a *Spiritu Dei*, quasi in vase bono eximum quoddam *depositum iuvenescens et iuvenescere faciens ipsum vas in quo est*”¹.

Como se ve, según San Ireneo, el depósito revelado tiene dos caracteres. Primero, hace progresar o rejuvenecerse el vaso en que está depositado, que es la mente de los fieles o de la Iglesia entera: “*depositum iuvenescere faciens ipsum vas in quo est.*” Segundo, no solamente hace rejuvenecer la mente de los fieles, sino que el depósito mismo se rejuvenece: *depositum iuvenescens*. No podía indicarse con mayor claridad y belleza en tan breves palabras el carácter *subjetivo-objetivo* de la evolución dogmática.

A la vez indica bien claramente en ese texto los dos factores que intervienen en esa evolución o rejuvenecimiento: el factor instrumental, que es la Iglesia, y el factor princi-

¹ *Contra haereses*, l. 3, c. 24, n. 1: MIGNE, PL. 7, 966.

pal, que es la acción del Espíritu Santo: *ab Ecclesia... a Spiritu Dei*.

355. ORÍGENES.—Al trazar en su genial tratado *De Principiis* cuál es para el cristiano la regla de la fe, distingue perfectamente dos clases de doctrinas o verdades. Primera, aquellas verdades que están *claras* en la predicación de los Apóstoles o de la Iglesia: “*eorum quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur*”, “*definita in Ecclesiastica praedicatione*”. Segunda, aquellas que no están claras o manifiestas; esto es, todo aquello que “*non satis manifesta praedicatione distinguitur*”, “*non satis clare ecclesiastica praedicatione exposuit*”. El cristiano, dice Orígenes, que trate de conocer de un modo perfecto y científico la doctrina de su fe, como se lo manda el profeta Oseas, debe apoyarse en el primer género de verdades y sacar de ellas las *consecuencias* que en ellas están encerradas, pues principios y consecuencias no forman sino *un solo cuerpo* de doctrina. Oigamos el texto de Orígenes:

“Oportet igitur, velut elementis ac fundamentis, *huiusmodi* (el primer género de verdades: lo manifiesto o definido en la predicación apostólica o eclesiástica) *uti, secundum mandatum quod dicit: Illuminate vobis lumen scientiae* (Oseas, 10, 12), *omnem qui cupit seriem quamdam et corpus ex horum omnium perficere: ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur, et unum ut diximus, corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his quae in Sanctis Scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore reperit*”².

Se ve, pues, que ya desde los primeros siglos comienza a dibujarse la idea de que los principios y las consecuencias forman un *solo cuerpo* en la doctrina revelada o cristiana. Ese es el fondo de la evolución dogmática.

356. SAN BASILIO.—Pasando por alto a Tertuliano, quien, aunque trae un texto interesante³ lo escribió cuando estaba ya en la herejía, y lo aplicó en sentido herético, citemos a San Basilio:

“*Quemadmodum semen dum crescit, maius quidem ex par-*

² *De principiis*, 1, proem., 10; MIGNE, PG 11, 121.

³ “*Nihil sine aetate est, et omnia tempus expectant. Denique Ecclesiastes: ‘Tempus, inquit, omni rei’* (Eccles. 3, 17). *Aspice ipsam creaturam paulatim ad fructum promoveri. Gramen est primo, et de grano frutex oritur, et de frutice arbuscula inititur: deinde rami et frondes invalescunt, et totum arboris nomen expanditur; inde germenis tumor, et flos de germine nascitur et de flore fructus aperitur: is quoque rudis aliquandiu et informis. paulatim aetatem suam dirigit, eruditur in mansuetudinem saporis. Sic et iustitia (nam idem Deus iustitiae et creaturae), primo fuit in rudimentis natura Deum metuens: dehinc per Legem et Prophetas promovit in infantiam: dehinc per Evangelium efferbit in iuventutem: nunc per Paraclétum componitur in maturitatem*” (TERTULIANUS, *De virginibus*, c. 1; MIGNE, PL 2, 938).

vo fit, sed tamen *idem est* in semetipso, nec secundum *genus* mutatur sed *incrementis* perfititur: ita et mihi arbitror *eandem* doctrinam proficiendo *auctam* fuisse, nequaquam autem in illius locum quae ab initio fuerat, eam quae nunc est successisse" 4.

Aunque aquí habla San Basilio del aumento homogéneo del dogma en su propio espíritu, desde que lo aprendió de niño hasta que lo desarrolló de obispo, no puede darse descripción más apropiada del crecimiento del dogma en todos los fieles o en la Iglesia entera.

357. SAN GREGORIO NACIANCENO.—Después del de San Basilio viene el testimonio de su ilustre condiscípulo, llamado por antonomasia *el teólogo*, San Gregorio Nacianceno. Los herejes macedonianos negaban la divinidad del Espíritu Santo fundándose en que en ningún lugar de la Sagrada Escritura se da al Espíritu Santo el nombre de Dios. El Santo Doctor les contesta que no solamente hay que creer lo que está expreso en la Sagrada Escritura, sino también lo que se *colige* de ella. Oigamos sus palabras:

"Cum ergo in nominibus et rebus tantum discrimen reperitur, quid causae est cur *litterae* tantopere servias, iudicaeque sapientiae te ipsum adiungas, *relictisque rebus, syllabas consecreris?* Quod si te bis quinque, aut bis septem dicente, decem aut quatuordecim *colligerem*: aut ex eo, quod animal rationes praeditum et mortale diceres, hominem esse *concluderem*, an tibi nugari viderer? Et quo pacto id fieri posset, *cum tua dicam?* Neque enim verba magis sunt eius qui loquitur, quam illius qui *loquendi necessitatem affert*. Quemadmodum igitur hic, non ea magis quae *dicuntur*, quam quae *intelliguntur*, respicerem: eodem modo nec, si quid aliud eorum, quae *vel nullo modo, vel certe non satis aperte* dicuntur, ex Scripturis tamen *intelligi colligique* reperirem, adeo te *vocabulorum sycphantam* pertimescerem, ut ab enuntiatione ipsa refugerem?" 5.

Granados, el gran defensor de Molina, viendo claro que en este texto se habla de conclusiones propias, lo evadió, diciendo que San Gregorio entiende por fe divina la fe divina tomada en sentido lato o impropio (233). Otros teólogos más recientes, viendo claro que San Gregorio habla de fe divina propiamente dicha, pues se refiere a la divinidad del Espíritu Santo, tratan de evadirlo diciendo que el Santo Doctor entiende por conclusiones solamente las conclusiones impropias. Nunca faltan recursos para evadir un texto aislado, por claro que sea, cuando va contra opiniones preconcebidas.

358. SAN JERÓNIMO.—Jesucristo mismo nos enseñó la pa-

⁴ Epistola 223 adversus Eustathium: Migne, PG 32, 827-828.

⁵ Oratio 31, theol. 5. n. 24; Migne, PG 36, 159.

rábola del grano de mostaza, comparando a su crecimiento el crecimiento del reino de los cielos, que es la predicación del Evangelio. Como en esa predicación del Evangelio lo fundamental es la doctrina o dogma (euntes *docete*), el Doctor Máximo de la exégesis escrituraria no dudó no solamente el admitir crecimiento doctrinal o dogmático, sino el compararlo con el crecimiento del grano de mostaza del Evangelio. He aquí sus palabras:

“Haec autem praedicatio Evangelii, quae parva videbatur in principio, cum vel in anima credentis vel in toto mundo *sata fuerit*, non exurgit in olera, sed *crescit in arborem*, ita ut volucres caeli (quas vel animas credentium vel fortitudines Dei servitio mancipatas credere debemus) veniant et habitent *in ramis eius*. *Ramos puto Evangelici arboris*, quae de grano sinapis creverit, *dogmatum esse diversitates*, in quibus supradictarum volucrum unaquaeque requiescit”⁶.

Claro está que esta comparación del desarrollo dogmático con el desarrollo del grano de mostaza no es sino una analogía, y hay que entenderla con las limitaciones que en otra parte indicamos. Pero ella indica bastante cómo la idea del desarrollo del dogma era no menos familiar a los Santos Padres que la idea de que el dogma permanece inmutable en cuanto a su substancia.

359. VICENTE LIRINENSE.—No vamos a repetir de nuevo los textos ya citados de este célebre escritor eclesiástico, cuyas fórmulas sobre la evolución del dogma se han hecho clásicas, y una de las cuales ha merecido el singular privilegio de ser adoptada literalmente por el Concilio Vaticano.

Al tratar de las imágenes de la evolución del dogma, vemos ya cómo el Lirinense la compara al verdadero, pero homogéneo, desarrollo vital, tanto de la semilla como del cuerpo humano (222-223). Al tratar la cuestión de si la Iglesia perfecciona la revelación, citamos también las palabras en que el Lirinense admite que algunos dogmas no estaban en el depósito primitivo sino incoados e informes (*inchoata et informata*), y por eso tienen necesidad de ser cultivados para que florezcan, maduren, crezcan y se perfeccionen: “*excolatur, floreat, maturescat, proficiat, perficiatur*” (187).

Nadie, como el Lirinense, nos ha dado la clave para explicar aquellos textos en que algunos Santos Padres expresan a veces con tanta rigidez la inmutabilidad del dogma, que parecen no dejar lugar para su evolución.

En efecto, por muchos textos que se acumulen de Santos Padres para probar que el dogma es completamente inmutable, nunca se encontrará uno que exprese la inmutabilidad del dogma de una manera, al parecer, más absoluta y rígida

⁶ *Comment. in Matthaum*, 1. 2, c. 13; Mt. v. 32; MIGNÉ, PL. 26. 93.

que aquella lapidaria fórmula del Lirinense: "*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*". Y, sin embargo, la misma mano y en el mismo libro que escribió esa fórmula escribió aquellas otras de *inchoata et informata*, y de *maturescat, proficiat et perficiatur*.

En realidad, inmutabilidad y desarrollo no son dos cosas opuestas, sino dos aspectos armónicos y dos facetas complementarias de la misma cosa, esto es, de la evolución homogénea. Con sola inmutabilidad, pero sin desarrollo, no habría evolución, pero tampoco habría vida; con desarrollo, pero sin inmutabilidad substancial, tampoco habría evolución homogénea, sino corrupción o transformismo. De ambos caracteres unidos resulta la vida verdadera del dogma, y por eso ambos se encuentran unidos en la Iglesia católica y ambos faltan en las sectas heréticas y aun en las cismáticas.

Eso explica cómo dos apologistas católicos tan grandes como Bossuet y Newman hayan podido emplear, en defensa de la Iglesia católica, razonamientos que parecen contradictorios. Bossuet dijo al protestantismo: "Cambias, luego no eres la verdad". Newman dijo al anglicanismo: "No admites evolución, luego no tienes vida". En realidad, esos dos aspectos, lejos de contradecirse, son las dos características que distinguen a la verdad, cuando esa verdad está depositada en inteligencias y corazones humanos, para ser la vida del individuo y de la sociedad.

Esa es la explicación de por qué todas las sectas separadas del principio vital, que es el magisterio divino de la Iglesia católica, carecen de uno u otro de los dos caracteres esenciales de la vida. O carecen del carácter de inmutabilidad substancial por haber abandonado dogmas verdaderamente primitivos, o carecen del carácter de progreso vital por haber limitado su credo a los dogmas definidos hasta tal siglo o tal concilio, rechazando todo desarrollo que esos dogmas hayan tenido o puedan tener en los siglos o concilios posteriores.

Paralelamente a esos dos caracteres fundamentales de todo ser viviente existen dos caracteres o dos estados en todo ser muerto o en todo cadáver: o el estado inmóvil y rígido de la momia o el estado disolvente de la corrupción. El primer estado es el de la inmutabilidad sin progreso: el segundo estado es el del progreso sin inmutabilidad. El primero es el estado de las sectas heréticas o cismáticas del Oriente; el segundo, el estado de las sectas protestantes de Occidente.

Por eso, la fórmula de la verdadera vida dogmática que nos dió el Lirinense e hizo suya el Concilio Vaticano no

abarca ni la inmutabilidad sola ni el desarrollo solo, sino inmutabilidad substancial juntamente con desarrollo vital u homogéneo: "*crescat igitur... sed in eodem sensu*" 7.

360. SAN ANSELMO.—Al tratar de San Gregorio Nacianceno, vimos que para probar la divinidad del Espíritu Santo empleaba la vía de conclusión o consecuencia, y que a la vez mostraba que esa vía conducía al conocimiento de una verdad dogmática o de fe divina, aunque no estuviese dicha verdad expresamente contenida en la Escritura.

El mismo procedimiento sigue San Anselmo para probar que el Espíritu Santo procede del Hijo, y la misma doctrina enseña sobre el valor de la vía de razonamiento o conclusión. He aquí sus palabras:

"Ecce vidimus quanta veritate et *necessitate sequatur* Spiritum de Filio procedere. Quod si verum non est; aut aliquid eorum *ex quibus hoc diximus consequi* falsum est, quod est contra christianam fidem, quam cum Graecis tenemus, aut *non consequenter conclusimus*, quod ostendi nequit. Quod si verum non est, *fides christiana destruitur*... Cum autem processio Spiritus Sancti a Filio negata tantam inducat falsitatem, ut illa *ex quibus eam consequi* monstravimus, destruat contra fidem christianam..., cogitet cor *rationale* qua *ratione* illum excludat a *fide christiana*. Denique si error est hanc credere de Filio Spiritus Sancti processionem, ipsa divina auctoritas nos in errorem inducit, cum et illa *ex quibus sequitur*, et quae *illam sequuntur* nos doceat: nec alicubi aut illam negat, aut quod illi repugnet aliquo modo pronuntiat. Si ergo opponitur quia numquam eam proferi *divina auctoritas*, ideo non esse dicendam. Dicatur similiter, quia numquam illam negat, nec aliquid dicit quod repugnet, non esse negandam. Dicimus etiam quia *satis illam affirmat, cum illa asserit, unde probatur*, et nullo modo significat, unde negetur" 8.

Ahí tiene el lector una respuesta a la objeción que suelen comúnmente poner los que niegan la evolución dogmática por vía de conclusión. Dicen que Dios, al afirmar lo formal o los principios, no afirma por eso lo virtual o las consecuencias, y no pudiendo ser de fe divina o dogmático sino lo afirmado por Dios, ninguna consecuencia propiamente dicha puede pasar a ser dogmática. La contestación nos la da bien clara San Anselmo: "*Satis illam affirmat, cum illa asserit, unde probatur*". No hay más sino que, estando tal afirmación implícita y necesitando explicación, es necesario que esa explicación, para que llegue a ser dogma, sea

7 LIRINENSE, *Commonitorium*, n. 18. y Concilio Vaticano, *De Fide catholica*, c. 4; DENZINGER, n. 1.800.

8 *In processione Spiritus Sancti contra Graecos*, c. 26; Migne, PL 158, 321.

hecha por la autoridad divina o definición de la Iglesia, y no solamente por el raciocinio humano del teólogo.

Con esto cerramos el período patrístico para pasar al de la teología escolástica. Aunque los textos citados no son numerosos, creemos que bastarán para que el lector vea que ya en la edad patrística había germinado con bastante claridad la idea del desarrollo del dogma por vía de conclusión teológica, idea que veremos precisarse y completarse en la inmensa mayoría de los grandes teólogos, desde Santo Tomás hasta nuestros días.

SECCION II

LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS SOBRE LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA

361. SÍNTESIS TOMISTA.—De la doctrina de Santo Tomás hemos ya hablado en casi todas las páginas de esta obra, y todavía tendremos necesidad más adelante de ocuparnos de nuevo de ella (134, 238-243, 296, 302, 304, 466-468). Para evitar, pues, repeticiones inútiles, nos limitaremos aquí a dar una síntesis breve del pensamiento del Santo Doctor.

De la evolución del dogma tratan Santo Tomás y todos los grandes genios de la escolástica con motivo de dos problemas: primero, el problema de la *unidad de la fe*; segundo, el problema del *constitutivo de la herejía*. En realidad, esos dos problemas no constituyen sino dos aspectos o caras opuestas de un mismo problema, pues la herejía no es otra cosa que la negación o ruptura de la unidad de la fe, como el cisma lo es de la unidad de gobierno.

El primero de esos problemas o dificultades sobre la unidad de la fe se presentó ya ante la mente de los Santos Padres, en especial de San Agustín y del Papa San Gregorio Magno, con motivo del hecho evidente de que la doctrina de la fe fué creciendo y desarrollándose durante todo el Antiguo Testamento hasta Jesucristo y los Apóstoles; y al tratar de ese problema, los grandes escolásticos de la Edad Media lo extendieron también a examinar el otro hecho evidente, que es su crecimiento o desarrollo después de los Apóstoles. El problema consiste en hacer ver cómo puede conservar *unidad* una cosa que, como la doctrina de la fe, crece y se desarrolla sucesivamente, y de la cual, por lo tanto, los fieles anteriores no conocen ni creen explícitamente sino una parte, mientras que los posteriores conocen y creen otras partes o desarrollos que los anteriores desconocían. Este problema lo trata Santo Tomás y todos los otros grandes escolásticos bajo los títulos de "Utrum eadem sit fides modernorum et antiquorum", "Utrum fides per successionem temporum profecerit", "Utrum articuli fidei creverint secun-

dum successionem temporum” y otros títulos análogos”.

A ese primer problema, bajo cualquiera de las fases o formas que lo presente, contesta siempre Santo Tomás con la misma fórmula, esto es, que hubo crecimiento *de explicación* de lo implícito, pero no hubo crecimiento *de substancia*. La razón que siempre da es la misma: que todos los desarrollos posteriores estaban ya *implícitamente contenidos* en los anteriores, y como la diferencia entre implícito y explícito no basta para destruir la unidad objetiva o substancial de la fe, resulta que la fe divina de los ángeles en el cielo, de nuestros primeros padres en el paraíso, de los patriarcas y profetas en el Antiguo Testamento, de los Apóstoles y nosotros en el Nuevo, es objetiva y substancialmente *una misma*, por grandes que hayan sido sus desarrollos doctrinales, pues todos son pasos de lo implícito a lo explícito, y, por lo tanto, los antiguos creían implícitamente lo mismo que nosotros creemos explícitamente. Escuchemos a Santo Tomás: “Actus credentis non terminatur ad *enuntiabile*, sed ad *rem*: non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in *scientia*, ita in *fide*”⁹.

“Et ideo dicendum est quod obiectum fidei dupliciter considerari potest: vel *secundum se*, prout est *extra animam*, et sic *proprie* habet *rationem obiecti*, et ab eo accipit habitus *multitudinem* vel *unitatem*: vel secundum quod est participatum *in cognoscente*. Dicendum est igitur quod si accipiat id quod est obiectum fidei, scilicet *res credita*, prout est *extra animam*, sic est *una* quae refertur *ad nos* et *ad antiquos*: et ideo ex *unitate rei* fides recipit *unitatem*. Si autem consideretur secundum quod est *in acceptione nostra*, sic plurificatur *per diversa enuntiabilia*: sed *ab hac diversitate non diversificatur fides*. Unde patet quod fides omnibus modis est *una*”¹¹.

“Sic ergo dicendum est quod *quantum ad substantiam* articulo- rum fidei *non est factum eorum augmentum* per temporum successionem: *quia* quaecumque posteriores crediderunt, *continebantur* in fide praecedentium patrum, licet *implicite*. Sed *quantum ad explicationem* crevit numerus articulo- rum, quia quaedam *explicite* cognita sunt a posterioribus, quae a prioribus non cognoscebantur *explicite*”¹².

362. DESARROLLOS DIFERENTES.—Sin embargo, los desarrollos después de los Apóstoles y los desarrollos que había ha-

⁹ D. THOMAS, 3 *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 2; *Summ. Theol.*, 2-2, q. 1, a. 7; *De Veritate*, q. 14, a. 12, con los lugares paralelos.

¹⁰ D. THOMAS, 2-2, q. 1, a. 2, ad 2.

¹¹ *De Veritate*, q. 19, a. 12, “Utrum una sit fides modernorum et antiquorum”.

¹² 2-2, q. 1, a. 7, “Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint”.

bido antes de ellos, aunque ambos sean explicación de lo implícito, se diferencian accidentalmente por haber dos clases diferentes de implicitud. Hay una implicitud objetiva y verdadera, pero tan profunda, que para nuestra inteligencia es como si no existiera, pues no puede ser explicada o desarrollada por sola nuestra inteligencia, sino que exige *nueva revelación*. Tal es la implicitud con que están contenidos unos *artículos* en otros *artículos*, y todos ellos en los dos artículos generalísimos de la fe. Tales cosas están verdaderamente implícitas *quoad se*, pero no implícitas *quoad nos*. Por eso, la explicación o desarrollo de *nuevos artículos* existió durante todo el tiempo en que cabían nuevas revelaciones; pero cesó con Jesucristo y los Apóstoles, en quienes quedó cerrado el depósito de la revelación. "*Haec explicatio completa est per Christum*". Esa es la evolución dogmática antes de los Apóstoles (313).

363. Pero hay otra clase de implicitud objetiva y verdadera que para ser explicada y desarrollada no hacen falta nuevas revelaciones, sino que basta el raciocinio de nuestra razón. Esas verdades no solamente están contenidas implícitamente *quoad se*, sino que lo están también *quoad nos*. Esos no son dogmas-artículos, sino dogmas-consecuencias o dogmas derivados. Esa es la explicación o evolución dogmática que cabe y ha existido y existirá después de los Apóstoles. "*Et quantum ad hoc potest quotidie fides explicari... et per studium Sanctorum magis ac magis explicata est*".

364. LA VERDADERA MENTE DE SANTO TOMÁS.—Esa es la mente clara, evidente, expresa del Santo Doctor. Si muchos no la entienden es porque tienen metido en la cabeza, con la lectura de los manuales modernos, que Santo Tomás no ha tratado en esos artículos de la evolución dogmática después de los Apóstoles, sino solamente de la evolución en el Antiguo Testamento. Para que se convenzan de lo contrario, citaremos un solo texto. Después de haber demostrado el Santo Doctor que la evolución del Antiguo Testamento es homogénea y que la fe es *una* misma, por no ser sino evolución de lo implícito, se pone a sí mismo la siguiente objeción:

"Obiectio quinta. Praeterea, per hoc videtur quod etiam modo eadem ratione possent articuli multiplicari per successionem temporum: quod falsum esse videtur."

Fíjese el lector en ese *modo*, que quiere decir: *ahora, después de los Apóstoles*. He aquí la contestación:

"Ad quantum dicendum quod aliquid quod in articulo continetur, potest explicari dupliciter: uno modo, secundum quod unus articulus continetur in alio, vel duo in communi, sicut resurrectio mortuorum continetur quodammodo in Resurrectione Christi, et Passio et Incarnatio in hoc communi

quod est mysterium Redemptionis (he aquí la *implicitud quoad se* y no *quoad nos*); et sic fides *implicita* explicatur in articulis *determinatis*, et haec explicatio *completa est per Christum*; unde eius doctrinae quantum ad *essentialia fidei* (los artículos), nec addere nec minuere licet”.

Hasta aquí la explicación o evolución dogmática de unos artículos en otros mediante nuevas revelaciones. Ahora viene la explicación o evolución después de los Apóstoles mediante consecuencias:

“*Alio modo, id quod continetur in articulo, non est articulus, sed aliquid concomitans articulum, et quantum ad hoc potest fides quotidie explicari, et per studium sanctorum* (los concilios) *magis ac magis explicata est*”¹³.

Qué entienda el Santo Doctor por *concomitans articulum*, nos lo había dicho el Santo Doctor en la respuesta *ad quartum*:

“Ad quartum dicendum quod articulus est *indivisibilis* veritas, quantum ad id quod actu explicatur in articulo, sed est *divisibilis* (explicable o evolucionable) quantum ad ea quae *potentia* continentur in articulo; secundum quod qui *dicit* unum, *dicit* quodammodo multa; et haec sunt ea quae *praecedunt articulum vel consequuntur ad ipsum*: et *quantum ad hoc* potest explicari et dividi articulus fidei” (l. c. ad 4). “Quia fides, quantum est in se, ad *omnia* quae fidem *concomitantur*, vel *praecedunt*, vel *consequuntur* sufficienter *inclinat*”¹⁴.

Nuestra fe, pues, es *la misma* que la de la Iglesia primitiva, porque todo lo que nosotros creemos, o era ya creído explícitamente por ella, o es *consecuencia implícita* de lo que ella explícitamente creía. Esa es la respuesta de Santo Tomás al primer problema sobre la *unidad de la fe*.

365. RESPECTO AL SEGUNDO PROBLEMA sobre el *constitutivo de la herejía*, la respuesta es la misma. Ese problema lo trata Santo Tomás al tratar de los vicios opuestos a la fe; pero ya lo había tratado de un modo particular en el tratado *De Trinitate*, al estudiar las *nociones divinas*¹⁵. Este problema lo motivó el hecho sucedido a Gilberto Porretano. Este teólogo, por ciertas opiniones *suas* sobre las nociones divinas, había sido obligado por la Iglesia a retractarse bajo pena de *herejía*. Ahora bien, ¿cómo puede haber *herejía* y, por lo tanto, haber *dogma* en cuestiones que, como esa de las nociones divinas, no constan expresamente en la Escritura di-

¹³ 3 *Sent.*, d. 25, q. 11, a. 2, ad 5.

¹⁴ l. c., d. 24, q. 1, a. 2.

¹⁵ 1 *Sent.*, d. 32, q. 1, a. 5; 4 *Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1; *Summ. Theol.*, p. 1.ª, q. 32, a. 4, y 2-2, q. 11, a. 2.

vina o Tradición, y sobre las cuales los Santos Padres han opinado de diversas maneras?

A tal problema, Santo Tomás y todos los grandes escolásticos responden de esta manera: La herejía no es más que *corrupción* de la fe. Todo, pues, lo que corrompa la fe puede llegar a ser herejía, y su opuesto llegar a ser *dogma*. Y como la fe puede corromperse no solamente negando lo formalmente revelado, sino también las *consecuencias* absolutamente *necesarias* de lo formal, por eso puede la Iglesia condenar como herejía o definir como dogma todo lo verdaderamente *consecuencial*. He aquí algunos textos de Santo Tomás:

“Respondeo dicendum quod ad *fidem* pertinet aliquid dupliciter. Uno modo *directe*, sicut ea quae nobis sunt principaliter divinitus tradita... *Indirecte* vero ad *fidem* pertinent *ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei*”¹⁶.

“Respondeo dicendum quod de *haeresi* nunc loquimur secundum quod importat *corruptionem fidei christianae*... Ad quam aliquid pertinent *dupliciter*: Uno modo *directe* et principaliter, sicut articuli fidei; alio modo *indirecte* et secundario, sicut *ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli*; et circa *utraque* potest esse *haeresis*, eo modo quo et *fides*”¹⁷.

“*Idem* iudicium est de *his* (el revelado *indirecto*) et de *illis* (el revelado *directo*), *quia* ad unum *sequitur* alterum”¹⁸.

“*Quia quaedam* continentur in *fide* Ecclesiae, sicut *conclusiones* in *principiis*”¹⁹.

“*Et propter hoc* multa nunc reputantur haeretica quae prius non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum, *quid ex eis sequatur*”²⁰.

“*Sic* igitur pertinacia qua aliquis contemni in *his quae sunt fidei* DIRECTE VEL INDIRECTE subire iudicium Ecclesiae, facit hominem *haeticum*”²¹.

De ahí es que, para Santo Tomás, tienen el mismo valor dogmático estas dos cosas: a) lo directa o formalmente revelado; b) lo indirecta o virtualmente revelado, si *la Iglesia lo define*. Como se ve, ésa es exactamente nuestra doctrina sobre la evolución dogmática por vía de virtualidad implícita, definida por la Iglesia (466-469).

¹⁶ D. THOMAS, 1, q. 32, a. 4.

¹⁷ D. THOMAS, 2-2, q. 11, a. 2.

¹⁸ 1 *Sent.*, d. 33, q. 1, a. 5.

¹⁹ 4 *Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1, ad 6.

²⁰ 1, q. 33, a. 1.

²¹ In 1 ad Cor., c. 11, lect. 4.

SECCION III

LA DOCTRINA DE LOS TEÓLOGOS, DESDE SANTO TOMÁS A MOLINA,
SOBRE LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA.

366. EN LOS TRES SIGLOS LARGOS que van desde Santo Tomás hasta fines del siglo XVI no existe un solo teólogo que haya negado la evolución del dogma católico por vía de rigurosa y propia conclusión teológica. Al menos nosotros no lo hemos encontrado, a pesar de haber hojeado con interés cuantos teólogos de ese período han caído en nuestras manos durante estos doce últimos años.

Nos haríamos, pues, interminables si fuésemos a citar los textos de todos los teólogos que defienden esa doctrina. Para no alargarnos demasiado, escogeremos aquellos teólogos de quienes podamos citar un texto corto, pero que exprese con bastante claridad la mente de su autor. Para proceder con orden los dividiremos por siglos.

A) Siglo XIII

367. SAN BUENAVENTURA.—“Utrum liceat contrarie opinari de notionibus? Respondeo dicendum quod contra opinari, vel potest esse circa ea quae spectant ad *doctrinam christianae religionis*, vel circa ea quae spectant ad *doctrinam humanae inquisitionis*.

Circa ea quae spectant ad *doctrinam humanae inquisitionis*, licet contraria opinari et asserere; quia illa *non faciunt ad salutem*.

Asserere autem contrarium in his quae spectant ad *doctrinam religionis*, distinguendum est. Nam quaedam sunt *de necessitate fidei*, quaedam *de necessitate Scripturae*, quaedam sunt *his annexa*, ut sunt quae faciunt ad *fidei explicationem* et *Scripturae expositionem*.

Circa ea quae sunt *de necessitate fidei*, opinari contrarium, simpliciter est peccatum in altero, scilicet qui falsum opinatur. Et si sit simplex opinio, est peccatum erroris: si autem assertio et defensio, non tantum *error*, sed *haeresis* dicenda est.

In his autem quae sunt *de certitudine Scripturae*, ignorantibus Scripturas, licet contraria opinari, nec est culpa: ut si unus simplex homo credat quod Iacob fuit pater Isaac, alter non, sed e converso. Et primus quidem, licet suspicetur vel opinetur falsum, tamen non peccat, quia ignorat Scripturam. Scienti autem Scripturam non licet, imo peccat, si simpliciter opinetur. Si autem defendat, *haereticus* est iudicandus, quoniam contradicit Scripturae Sanctae”.

Ahora viene lo importante, o sea lo referente a las conclusiones teológicas. Continúa así el Santo:

"In his autem quae sunt *annexa fidei vel Scripturae*, aut una opinio *sequitur* ad fidem vel Scripturam et ad alteram *sequitur* oppositum, et tunc dicendum est quod *ante pertractationem*, licet contrarie opinari: sed *post pertractationem* non licet, immo *peccatum est* (esto es, pecado de herejía) *sicut in his quae determinata sunt per fidem et Scripturam*. Sicut fuit de opinione Porretani circa proprietates... Unde postquam ostensum est sibi inconveniens, nisi retractasset errorem, fuisset ab Ecclesia *haereticus* iudicatus. Sed hoc retractavit in Concilio Rhemensi, ut dicit Bernardus" ²².

368. Aunque dijimos que no citaríamos de cada teólogo sino algún texto corto, y así lo haremos en casi todos los que siguen, no hemos podido resistirnos a citar casi íntegro este artículo de San Buenaventura, para que por él se vea cómo por revelado *indirecto* o consecuencial entendía no solamente lo secundario de la Sagrada Escritura, según algunos creen, sino también todo lo verdaderamente consecuencial; y cómo eso consecuencial era de fe divina y su negación herejía una vez definido por la Iglesia: *post pertractationem in concilio*. Aún aparecerá esto más claro en los textos siguientes del mismo Santo Doctor:

"Ad praedictorum intelligentiam notandum est quod *doctrina fidei* quaedam habet antecedentia, quaedam consequentia, quaedam principia seu obiecta. Sicut in aliis *scientiis* videmus esse quaedam principia communia, quae supponuntur, sicut dignitates. Quaedam vero principia intrinseca *demonstrationum*. Quaedam vero sunt sicut *consequentia*, ut sunt *conclusiones corollarias*. *Per hunc etiam modum in doctrina fidei* antecedentia sunt ea quae sunt de dictamine iuris naturalis. Principia vero sunt ea ad quae fidei illuminatio *directe* dirigit, et ista dicuntur articuli. *Consequentia* vero sunt *illa quae ex illis articulis possunt elici et ad illos articulos habent sequi*" ²³.

No menos claramente se expresa en este mismo lugar al contestar a una objeción. Dice así:

"Ad illud quod opponitur quod multa sunt *credenda*, quae in articulis non continentur, dicendum quod verum est de antecedentibus, sicut est hoc quod est Deum esse. Et de *consequentibus* sicut *multa alia quae de ipsis articulis elicit* Sacra Scriptura et *doctrina theologica*, sicut Christum *a sua conceptione* habuisse plenitudinem gratiae, et *consimilia*" ²⁴. Creemos que no puede estar más claro para el que entienda la lengua de los antiguos teólogos.

369. COMENTARIO LUMINOSO.—En fin, no estará de más

²² 1 *Sent.*, d. 27, q. 6.

²³ 3 *Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1.

²⁴ L. c.

confirmarlo con el comentario que ponen los sabios editores de la gran edición moderna de las obras de San Buenaventura. Comentando el artículo en que San Buenaventura trata la cuestión de “Utrum fides creverit quoad credendum multitudinem”, dicen lo siguiente:

“Insinuatur a Sto. Bonaventura hic et in sequentibus quaestionibus *duplex modus* quo aliquid in articulo continetur, scilicet *vel* ita ut in uno articulo virtualiter contineantur *alii articuli*, postea determinate credendi, ut passio et mors Christi, in mysterio redemptionis; *vel* ita ut in articulo contineatur non quidem alius articulus, sed aliquid quod *ut conclusio* in eo continetur. Consule D. Thomam, hic, q. 2, a. 2, quaestiuncula 1, ad 5. Substantia igitur fidei remanente eadem, per explicationem crevit etiam numerus *articulorum* credendorum: sed haec explicatio, sive *primo modo* sumpta, completa fuit in Evangelio. Ast *alio sensu* (esto es, quod continetur in articulo *ut conclusio*) sumpta explicatio fidei proficere potest et in singulis hominibus et in tota Ecclesia. Hoc docet Conc. Vaticanum²⁵; *Crescat igitur*, etc. Consule etiam hic q. 2, 3, et dubium primum”²⁶.

370. CONSECUENCIA.—LOS que dicen, pues, que la doctrina de la evolución del dogma por vía de conclusión teológica nació con Escoto, no han leído a Santo Tomás y San Buenaventura, o los han leído de prisa. Lo más probable nos parece que los han leído teniendo en la mente la idea de que por conclusión se entiende la conclusión *no implícita* (el virtual del tipo cuarto, o *virtuale tantum* de Suárez); y como Santo Tomás y San Buenaventura al hablar de conclusiones entienden claramente las conclusiones implícitas, y por eso lo llaman crecimiento de *explicación*, ciertos teólogos modernos han creído que no se trataba de conclusiones propias, sino impropias, cuando las conclusiones implícitas son las únicas propiamente teológicas.

371. EGIDIO ROMANO.—Exactamente como Santo Tomás y San Buenaventura se expresa el gran teólogo agustiniano y discípulo del Doctor Angélico, Egidio de Roma. Dice así:

“Utrum liceat de notionibus contrarie opinari?... Obiectio 2.^a: Praeterea, ex errore circa notiones *sequitur* error circa personas divinas: sed errare contra personas divinas non est sine peccato: cum igitur alteram positionum contrariarum necesse sit esse falsam, contrarie opinari circa notiones, absque peccato fieri non valet.

Ad secundum dicendum quod aliquis potest errare circa divina, dum tamen non contradicat articulis fidei vel eis

²⁵ De Fide et ratione, c. 4.

²⁶ Ed. Operum Sti. Bonaventurae (Quaracchi 1887); In 3 Sent., d. 3, a. 1, q. 2.

quae sunt determinata ab Ecclesia, etiam dato quod ex dictis eius possit elici *aliqua conclusio* quae esset contra articulos fidei vel contra ea quae tenet Ecclesia, ita tamen quod ipsemet ignoraret *talem deductionem*. Sed si ei fieret *talis deductio*, et ostenderetur sibi quod dicta eius contradicunt iis quae tenet Ecclesia, si ipse ex tunc suam positionem non dimitteret, sic errando peccaret, et si errorem suum *cum pertinacia* assereret, *esset haereticus*" 27.

372. DUNS ESCOTO.—Pasemos al gran teólogo, digno émulo de Santo Tomás y que con San Buenaventura comparte la jefatura de la ilustre escuela franciscana. En él encontraremos sobre esta materia exactamente la misma doctrina que acabamos de ver en Santo Tomás, San Buenaventura y Egidio Romano. Comencemos las citas:

"Utrum liceat contrarie opinari de notionibus? Respondeo dicendum, licitum esse aliter atque aliter de notionibus opinari, sobrie tamen, sic ut opinans paratus sit suam deponere opinionem, si aliter ab Ecclesia declaratur.

Ad cuius evidentiam sciendum, *quaedam* ita simpliciter pertinere ad *substantiam fidei* ut omnes, etiam simplices, usu tamen rationis pollentes, illa explicite credere teneantur...

Alia vero pariter pertinere ad *substantiam fidei*, sed explicite tantum credenda a maioribus in Ecclesia...

Alia denique *ad fidem* ita expectare ut ad explicite credendum in illa neque simplices, neque maiores in Ecclesia adigantur: et eiusmodi sunt *conclusiones multae necessario inclusae in articulis creditis*: his enim explicite credendis nemo tenetur, *priusquam per Ecclesiam declaratae proponantur tamquam fidei obiectum*...

Quaestionem autem de numero notionum esse et spectare ad ordinem *conclusionum in fidei articulis virtualiter inclusarum*, ac proinde licite quemque posse de his contrarium opinari, ex eo est evidens, quod citra omnem notam, ac erroris suspicionem, variae extiterunt de notionibus sententiae, etiam inter praecipuos Ecclesiae Doctores" 28.

"Nihil est asserendum esse de veritate fidei, nisi quod traditur in Scriptura, vel ab universalis declaratur Ecclesia, vel ex altero istorum sic tradito vel declarato *necessario et evidenter sequitur*" 29.

"Ad aliud de Cypriano dico quod *aliqua* sunt de substantia fidei quod omnes, etiam simplices, tenentur ista explicite credere... *Alia* sunt explicite requisita de substantia fidei,

27 1 *Sent.*, d. 33, q. 6.

28 VEN. IOAN. DUNS SCOTI, *Summ. Theol. per Joannem Montefortinum*, p. 1.^a, q. 32, a. 4.

29 IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera omnia*; 1 *Sent.*, d. 26, n. 26; ed. Vivès, t. 10, p. 316.

observanda a maioribus Ecclesiae... *Alia sunt quae nec necessario sunt explicite credenda ab istis (maioribus) nec ab illis (simplicibus), quia non adhuc illorum veritas est declarata et determinata per Ecclesiam, cuiusmodi sunt multae conclusiones necessario inclusae in articulis creditis: sed antequam sunt per Ecclesiam declaratae et explicatae, non oportet quemcumque eas credere, oportet tamen circa eas sobrie opinari, ut scilicet homo sit paratus eas tenere pro tempore, pro quo veritas fuerit declarata*"³⁰.

"Nihil est tenendum tamquam de substantia fidei, nisi quod potest expresse haberi de Scriptura, vel expresse declaratum est per Ecclesiam, vel *evidenter sequitur ex aliquo plane contento in Scriptura vel plane determinato ab Ecclesia*"³¹.

Podríamos citar otros varios teólogos del siglo XIII, pero creemos que los cuatro citados, que son los fundadores de las tres grandes escuelas, la dominicana, la franciscana y la agustiniana, bastan para hacer ver que la doctrina de la evolución dogmática por vía de conclusión teológica era ya doctrina corriente y común entre los príncipes de la teología escolástica del siglo XIII.

B) Siglos XIV y XV

373. DOS SIGLOS JUNTOS.—Juntamos bajo un mismo epígrafe estos dos siglos porque en ellos, y sobre todo en el primero, abundan poco los teólogos de verdadero mérito. El nominalismo de Occam por una parte y por otra el funesto y larguísimo cisma de Occidente hicieron languidecer los estudios teológicos o los sumieron en inútiles sutilezas dialécticas. Citaremos los textos de ocho teólogos, entre los cuales figuran algunos de gran renombre e indiscutible mérito, tales como Gersón, Dionisio Cartujano, el cardenal Torquemada y, sobre todo, Capréolo. De cuantos teólogos de estos dos siglos hemos podido consultar, todos, sin una sola excepción, continúan defendiendo, como los del siglo XIII, la evolución del dogma por vía de conclusión teológica, propiamente dicha; si bien algunos de ellos, más o menos tocados de nominalismo, no distinguen suficientemente entre los hábitos de la teología y de la fe, ni, por lo tanto, entre la conclusión teológica antes y después de su definición por la Iglesia. Aunque Occam sea unos años anterior a Auréolo, comenzaremos por éste, que trata la cuestión ex profeso y más extensamente.

374. PEDRO AURÉOLO.—"Dum proceditur ex una propositione credita et alia necessaria, aut ex ambabus creditis, ad

³⁰ 4 *Sent.*, d. 5, q. 1. n. 6. ad 5, ed. c., t. 16, pp. 404-405.

³¹ *I. c.*, d. 11, q. 3. n. 5.

inquirendum aliquid quod est in fide dubium quid tenendum sit, non acquiritur alius habitus nisi *fides*. Ille siquidem habitus fides est, cuius oppositum est *haeresis*. Sed oppositum conclusionis deductae ex uno articulo et una propositione necessaria est *haereticus*, utpote dicere quod in Christo non sunt duae voluntates, quod siquidem sequitur ex articulo dicente quod "in Christo sunt duae voluntates", divina videlicet et humana, et ex hac necessaria propositione "Omnis intellectualis natura habet propriam voluntatem": ergo et talis *conclusio* tenetur per *fidem*, et talis deductio non generat alium habitum distinctum a fide".

"Praeterea, *implicitum* et *explicitum* non diversificant habitum fidei, alias non esset eadem fides Patrum Veteris Testamenti et Novi. Adhuc, *plura* vel *pauciora* credere, non diversificat fidem, alias sacerdos qui tenetur plura explicitè credere, non haberet eandem fidem cum vetula quae tenetur ad pauciora. Sed *conclusio* per hunc modum deducta non est nisi *explicita* ex priori articulo in quo erat *implicita*: talis etiam qui habet deductionem istius conclusionis non ideo plura credit quam alter: Ergo ex hoc non tollitur quin illa conclusio cognoscatur per fidem" ³².

375. GUILLERMO OCCAM.—"Illae solae veritates sunt catholicae reputandae et de necessitate salutis credendae, quae in canone Bibliae *explicitè* vel *implicitè* asseruntur, ita quod si aliquae veritates in Biblia sub propria verborum forma minime contineantur, ex solis contentis in ea *consequentia necessaria et formali* possunt inferri" ³³.

376. COMENTARIO A ESTOS DOS TEXTOS.—Como se ve, estos dos teólogos del siglo xiv, ambos nominalistas, como varios que veremos del siglo xv, lejos de negar la evolución dogmática por vía de conclusión, la defienden con exceso. Porque ven que la conclusión teológica está verdaderamente *implícita* en el depósito revelado, la cual basta para que haya *definibilidad* de fe o capacidad de evolución dogmática, creen que con sólo que esa implicitud sea explicada por el raciocinio humano, ya es verdad dogmática o de fe, sin fijarse que la explicación de la razón es explicación humana, y por lo tanto pertenece a un hábito humano o teológico, mientras no intervenga la explicación divina de la definición de la Iglesia.

377. JUAN GERSÓN.—"Primus gradus veritatum credendum est canon totius Scripturae Sacrae, et singulorum quae in illa litteraliter asserta sunt. Secundus gradus est veritatum ab Ecclesia determinatarum... Tertius gradus est veritatum specialiter aliquibus revelatarum, quae ab illis quibus re-

³² 1 *Sent.*, prol., p. 11 (Romae 1596).

³³ *Dialogus inter Magistrum et Discipulum*, p. 1 l. 2, c. 1 (Lugduni 1494).

revelatio facta est absque ulla dubitatione credendae sunt... Quartus gradus continet veritates omnes et singulas *quae concluduntur ex praemissis veritatibus in consequentia certa* in lumine fidei (de dos premisas reveladas), vel in evidenti lumine naturali (una revelada y otra de razón); quamvis non in propria forma verborum illic habeantur. Quemadmodum ista veritas est de necessitate salutis tenenda quod Christus habuit nervos et venas: quamvis in Scriptura Sacra non habeatur in propria verborum forma. Et ita *de similibus sine numero*; quoniam ista est evidens consequentia, nedum in lumine fidei, sed in lumine rationis apud philosophos: "Christus est verus homo; ergo Christus habuit nervos et venas" ³⁴.

378. JUAN CAPRÉOLO.—El llamado "princeps thomistarum", por haber sido el primero, cronológicamente hablando, entre los grandes comentaristas impresos de Santo Tomás, no podía dejar de defender el carácter de *implicitud* de toda verdadera conclusión teológica en el depósito revelado, que es la base de la evolución dogmática; a la vez que defender la distinción específica entre los hábitos de la fe y la teología, sin lo cual se va a parar a la confusión entre la razón y la fe, y entre el valor humano del raciocinio y el valor divino de las definiciones dogmáticas de la Iglesia.

Contestando a Escoto, quien fundándose precisamente en esa *implicitud* de las conclusiones había negado o no distinguido suficientemente entre el hábito de la teología y el de la fe, se expresa así:

"Ad quartum dicitur quod licet Biblia non procedat per modum *scientiae* demonstrativae, tamen ex contentis in Biblia, quae se habent ut *principia scientiae*, Sancti demonstrative intulerunt *conclusiones de quibus est theologia*, arguendo contra *haereticos* ex principiis theologiae. Et ideo, licet *theologia* non tradatur in sacro canone stylo syllogistico *explicite*, tamen in libris sequentium theologorum traditur modo scientifico et modo artis *explicite*. *Omnia tamen implicitate in Biblia continentur*" ³⁵.

Como dijimos en otra parte (351), todo teólogo debiera grabar en su mente esa última frase, verdaderamente áurea, del príncipe de los tomistas: "*Omnia tamen* (esto es, todas las verdaderas conclusiones teológicas) *implicitate continentur in Biblia*". Por eso de que toda verdadera conclusión teológica está verdaderamente *implicita* en el depósito revelado o premisa de fe, su definición por la Iglesia no es otra

³⁴ *Opera Ioannis Gersonii*, p. 1.^a, tit. 14, "Quae veritatis sint credendae de necessitate salutis" (Basileae 1517).

³⁵ 1 *Sent.*, prol., q. 1. a. 2. solutiones ad argumenta contra quintam conclusionem, ed. Paban-Pègues, t. 1, p. 17.

cosa que *explicación* de la fe, como tantas veces repiten Santo Tomás, San Buenaventura y Escoto.

379. EL CARDENAL TORQUEMADA.—Después del príncipe de los tomistas viene el insigne cardenal Torquemada, el fundador o primer organizador del moderno tratado *De Ecclesia*. Citemos de él siquiera un par de textos:

“*Catholica veritas est quae ex divinae revelationis lumine supernaturali immediate vel mediate est habita, explicite in propria verborum forma, vel implicite bona et necessaria consequentia...* His enim duobus modis dicitur aliquid contineri in S. Scriptura, aut in propria verborum forma, sicut ista est: “Christus fuit homo”; et aliquid *implicite*, quod *scilicet*, bona et *necessaria consequentia* ex positis formaliter in S. Scriptura sequitur. Sicut ex illa “Christus fuit homo” (hombre *perfecto*), sequitur quod habuit animam rationalem, intellectum agentem et possibilem et omnes potentias animae. Item quod in corpore suo fuerint nervi ac venae et similia: quorum tamen nullum in propria verborum forma habetur in littera S. Scripturae”³⁶.

Fíjese todo lector en cómo Torquemada, lo mismo que Capréolo, no solamente usan la palabra *implicite*, sino que explican categóricamente qué es lo que se entiende por *implicite* cuando se habla de continencia en el depósito revelado. “*Implicite*, quod *scilicet* bona et *necessaria consequentia* ex positis formaliter in Sacra Scriptura sequitur”. Es exactamente la misma fórmula empleada luego por el cardenal Cayetano y por Báñez (383, 396).

380. DIONISIO CARTUJANO.—Al lado del cardenal Torquemada, bien merece ser citado el célebre Doctor Extático. Dionisio Cartujano. Aunque muy conocido por sus obras es-eritúricarias y ascéticas, no es tan conocido, o al menos tan citado hoy día como se merece, por sus obras de teología dogmática. Sus comentarios sobre los cuatro libros de las *Sentencias*, lo mismo que su *Summa Fidei Orthodoxae*, a la cual puso el subtítulo de “Medulla operum D. Thomae”, son notabilísimos por la claridad y fidelidad con que expresa la doctrina pura de Santo Tomás. Citemos algunos textos sobre la cuestión que nos interesa.

“An liceat circa notiones in divinis diversimode opinari? Ad fidem aliquid dupliciter pertinet, scilicet, *directe* ut articuli fidei... Secundo, pertinet aliquid ad fidem *indirecte*, videlicet *ex quibus sequitur* aliquid contrarium fidei... Circa talia (lo indirecto) autem licet diversimode opinari sine periculo haeresis, *antequam sit determinatum* ex hoc sequi aliquid contra fidem: si enim *post hanc determinationem*, praesertim ab Ecclesia factam, quis aliter opinetur, incurri-

³⁶ *Summa de Ecclesia*, p. 2.^a, l. 4, c. 8.

tur haeresis. Unde nunc multa reputantur haeretica, quae olim non erant haeretica, propter novam determinationem Ecclesiae, vel quia nunc est magis manifestum *quid ex eis sequatur*" 37.

En el libro tercero, artículo cuarto, de la misma obra trata de "quomodo fides crevisse dicatur per successionem temporum", y lo resuelve extractando a Santo Tomás casi con sus mismas palabras. Pero merece notarse el empleo de la palabra *virtualiter* como sinónima de *implicite*, para que se vea cómo los antiguos, cuando hablaban de virtualidad, entendían siempre la virtualidad implícita. He aquí un texto por ejemplo: "Sic ergo articulorum fidei quidam continentur *virtualiter* in aliis: quoniam in fide Redemptionis humanae includuntur *implicite* Incarnatio, Passio, Resurrectio et alia talia" 38.

Terminemos con otro texto semejante: "Obiectio: videtur illicitum scripturis utriusque testamenti aliquid addere... Ad haec D. Thomas respondet: contingit apponere ad Scripturam dupliciter: primo, aliquid contrarium seu diversum addendo, quod est erroneum aut praesumptuosum: secundo, id quod continetur in Scripturis implicite, clarius explicando, et hoc est laudabile. Hinc Richardus: Non debet apponere dissimile vel repugnans, sed potest addi verum ad illius explanationem. Et hoc forsitan non est proprie apponere, sed implicitum explicare et manifestare: quoniam verum valens ad expositionem Scripturae, in ipsa *implicite* ac *virtualiter* continetur" 39.

381. GABRIEL BIEL.—Cerremos los siglos xiv y xv, tan pobres en grandes teólogos, con el nominalista Gabriel Biel, muerto en 1495. Dice así: "Fides *implicita* est fides habitualis aut actualis assensus alicuius propositionis generalis, multas particulares in se *includentis*. Dicitur propositio universalis vel generalis *includere* omnes illas particulares quae ex ea inferri possunt, *immediate* aut *mediate* vero assumpto" 40.

Tenemos, pues, que todos los teólogos de los siglos xiv y xv continúan, como Santo Tomás, San Buenaventura y Escoto, mirando como *definibles* de fe divina, y por tanto como capaces de evolución dogmática, todas las conclusiones propiamente dichas. No hay más diferencia sino que los teólogos de filiación escotista o nominalista confunden o no distinguen suficientemente entre el hábito de la teología y el de la fe, o entre las conclusiones antes y después de la

³⁷ *Summa fidei orthodoxae*, l. 1. a. 43; DYONISIUS CARTHUSIANI, *Opera omnia*, (Monstrolii 1899), t. 17, p. 48.

³⁸ *L. c.*, p. 339.

³⁹ *In 1 Sent.*, prol., l. c. t. 18, p. 52.

⁴⁰ *Collectorium in 7 libris Sententiarum*, l. 3, d. 24, dub. 3.

definición de la Iglesia, haciéndolas de fe por sí mismas (per se) o sin definición.

C) Siglo XVI

382. ENTREMOS YA EN EL SIGLO XVI, el siglo de oro de la restauración de la teología católica, en el cual los grandes genios del siglo XIII hallan al fin dignos comentadores y continuadores de sus glorias.

Trece son los teólogos de este siglo, entre los que nosotros hemos podido consultar, que traten de la cuestión de la evolución del dogma o definibilidad de la virtualidad revelada. Entre ellos figuran nombres tan ilustres como el cardenal Cayetano, Melchor Cano, Domingo Soto, Ambrosio Catarino, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez y Pablo Grisaldi, de la escuela dominicana; Alfonso de Castro, Andrés de Vega y Antonio de Córdoba, de la franciscana; fray Luis de León, de la agustiniana; el cardenal Toledo, de la naciente Compañía de Jesús, y los obispos Santiago Simancas y Bartolomé de Torres, del clero secular. Están, pues, en ellos bastante bien representadas todas las escuelas o tendencias de la Teología católica en el siglo XVI. Comencemos por el príncipe de los comentaristas de Santo Tomás ⁴¹.

383. EL CARDENAL CAYETANO.—Todo teólogo sabe que el cardenal Cayetano tiene un opúsculo sobre la Inmaculada Concepción, dirigido al Papa León X cuando este Sumo Pontífice trataba de examinar en el Concilio ecuménico de León la definibilidad de fe de la Inmaculada Concepción.

En ese opúsculo se le ofreció a Cayetano ocasión de tratar ex profeso sobre qué cosas son o no definibles de fe divina. A ello dedica el capítulo primero, cuyo título es: "De duplici via *discernendi ea quae fidei sunt*, vel ei *adversantur*". He aquí cómo se expresa:

"Duae sunt viae quibus *decerni* potest religioni christiana *quid credendum* sit, altera ordinaria, altera extraordinaria. Ordinaria est divina revelatio facta in primis Auctoribus S. Scripturae, contenta in Canonicis libris Bibliae,

⁴¹ "Caietanus quem unum nostrae familiae ingenio et eruditione praestantissimum audeo dicere" (CANO, *De Locis*, 12. 5).

"Equidem Caietani tanta est auctoritas in Aquinatis doctrina enarranda, tanta dexteritas, tantum ingenii acumen, ut Leo XIII P. M. non dubitaverit eum nuncupare Sancti Thomae clarissimum interpretem, per cuius lucubraciones tanquam per uberes rivulos tanti viri doctrina decurrit" (Lit. Apost., anno 1880). "Leoni XIII in extollenda Caietani doctrina et admirabili ingenio praeceperat Cardinalis Pallavicinius (*Vird. Soc. Iesu.*, c. 26). vir omni eruditionis genere praestans, qui de eodem ita scripsit: "Caietanus exacti saeculi *primum decus* in Lyceo, et quasi *unus omnium*, qui divinam illam humanae sapientiae *Summam* commentariis ornatissimis cumularit" (MICHAEL DE MARÍA, S. I., prol. in ed. opusculi de *Ente et essentia*, p. 4, Romae 1907).

traditionibusque Apostolorum, in Symbolo et aliis quae constat Ecclesiam per Apostolos suscepisse, ut sacramenta... (ahora viene lo importante). *Nec refert*, in S. Scriptura et aliis, *an aliquid sit revelatum explicitè* (ut creatio mundi, Incarnatio Verbi Dei et alia huiusmodi) *an implicitè, ut sunt omnia illa quorum opposita non possunt sustineri cum veritate S. Scripturae et aliorum quae certa fide tenemus*, nisi quod ingenio, labore, ratione, et intellectu opus est, ut manifestentur haec, quae *IMPLICITÈ dicuntur contineri* esse *NECESSARIO CONNEXA* illis in quibus contineri dicuntur." 42.

Rogamos a todo lector, especialmente a todo lector tomista, que lea y relea desapasionadamente ese texto del cardenal Cayetano. En él verá claramente enseñado lo que forma la base y el nervio de la evolución dogmática, esto es, que puede ser definido como dogma de fe todo lo verdaderamente *implícito* en el depósito revelado, y que es verdaderamente implícito todo lo necesariamente conexo. *Implicitè, ut sunt omnia quorum opposita non possunt sustineri cum veritate S. Scripturae et aliorum quae fide scimus...; implicitè dicuntur contineri necessario connexa illis in quibus contineri dicuntur.* Más clara definición de la continencia implícita no podía darse.

384. LABOR HUMANA DE LA IGLESIA.—Ahí tiene también el lector bien claramente expuesto en qué consiste la labor humana de la Iglesia previa a la definición. Hace falta trabajo intelectual y trabajo muy laborioso, que a veces lleva siglos enteros. *Ingenio, labore, ratione et intellectu opus est.* ¿Para qué? Muchos se contentan con responder: que para averiguar si la verdad que se trata de definir está o no *implícita* en el depósito revelado. Eso es verdad, y también lo reconoce el cardenal Cayetano. Pero olvidan esos teólogos que el medio que la Iglesia emplea para conocer si una verdad está *implícita* en el depósito es el ver si está *necesariamente conexa* con él. "Ingenio, labore, ratione et intellectu opus est *ut manifestentur* haec, quae *implicitè contineri dicuntur, esse necessario connexa* cum illis in quibus contineri dicuntur". Ese es el fin de la labor de la Iglesia (labor hecha en el concilio o hecha anteriormente por los Santos Padres, cuyos textos el concilio aduce), y eso basta para que quepa definición de fe. El instrumento empleado ha sido la *conexión*, pero la cosa hallada y definida es la *continencia implícita* o inclusión. Lo mismo da, pues, *conexión absolutamente necesaria* con lo revelado, que *implicitud* en lo revelado, que *definibilidad* de fe divina. Esa es la doctrina tomista que Cayetano heredó de todos sus antecesores, y que se encuentra en casi todos sus sucesores tomistas, hasta que

⁴² Opusc. de *Conceptione B. Virginis*, c. 1 (Venetiis 1594), fol. 71 vuelto.

los Salmanticenses, enredados en la confusión de Suárez y Lugo, confundieron a su vez a algunos tomistas posteriores.

385. ALFONSO DE CASTRO.—Después de oído al dominico Cayetano, oigamos al franciscano Castro en su célebre obra *Adversus haereses*:

"Illa igitur propositio quae Scripturae Sacrae, iuxta sensum ab Ecclesia Catholica receptum, contradicit, est citra omnem controversiam *haeretica* iudicanda. *Neque curandum est* an aperte contradicat, an *latenter*: quoniam quocumque modo repugnare constiterit, erit merito de haeresi notanda. Sunt enim aliquae haereses quarum contrariae aut contradictoriae sunt *expressae* in S. Scriptura... Sunt etiam aliae haereses quarum contrariae aut contradictoriae, licet sic non exprimentur in S. Litteris, ut sub illo verborum tenore habeantur, tamen ex illis *per evidentissimam consequentiam inferuntur*, et tales assertiones *latenter* pugnant contra S. Scripturam: quia Scriptura repugnat contra illa quae ab illis *necessario derivantur*. Et tales propositiones sunt *etiam* haereticæ censendæ, perinde ac primæ: quoniam ea quae ex contentis in S. Scriptura, *necessaria consequentia inferuntur*, tantam habent veritatis firmitatem et fidei necessitatem, quantam illa *ex quibus colliguntur*... Hanc sententiam docet Gregorius Naciancenus, lib. 5 de theologia, sic dicens: Quae colliguntur ex Scripturis Sacris, perinde habendæ sunt, ac si in illis scripta essent. Haec Gregorius iuxta hanc regulam multa Sacri Doctores asserunt et *constantissime praedicant* tamquam necessario credendam, quia ex dictis S. Scripturae *colliguntur*, quamvis in illa non reperiantur"⁴³.

Ahí tenemos no solamente defendida con claridad la evolución del dogma por vía de verdadera conclusión teológica, sino también interpretado en ese sentido el texto de San Gregorio Nacianceno que en otra parte citamos (357).

386. DOMINGO SOTO.—Dejando por ahora a Melchor Cano, de cuya mente nos ocuparemos en sección aparte (449), sigue su hermano de hábito y su comprofesor en Salamanca, el célebre Domingo Soto.

Sabido es que Domingo Soto no solamente defendió la definibilidad de fe de la conclusión teológica propiamente dicha, sino que llegó a hacerla de fe por sí misma (*per se*) o sin definición de la Iglesia, con lo cual solamente las conclusiones probables o dudosas pertenecerían a la teología si las evidentes pertenecían *per se*, a la fe. En esto Domingo Soto fué combatido por Melchor Cano, por Báñez y por todos los tomistas⁴⁴.

⁴³ *De punitione haereticorum*, l. 1, c. 4: "Opera omnia" (Parisiis 1578), p. 27.

⁴⁴ "Assensus theologicus inferitur ex articulis fidei, et adhuc non per conse-

No obstante, Soto se corrigió o se explicó a sí mismo en su clásica obra *De natura et gratia*, en donde, al admitir la definibilidad de fe de las conclusiones o deducciones teológicas, advierte que *solamente* son de fe cuando esas deducciones son definidas *por la autoridad de la Iglesia*. He aquí sus palabras:

“Tertium est illud quod iam supra, non uno tantum in loco, informavimus. Habitus enim non generat assensum, nisi circa proprium suum obiectum (quod axioma est celebratissimum philosophorum omnium, perinde ac theologorum); sed *obiectum* aut propositum *fidei* non est nisi Deus, et illa quae ad spem nostram pertinentia, *revelata* sunt in Sacra Scriptura, *vel* inde *auctoritate Ecclesiae deducta* et expressa: ergo illorum *dumtaxat* est assensus *fidei*”⁴⁵.

Si en algo, pues, se excedió Domingo Soto en esta cuestión, no fué ciertamente en restringir la evolución dogmática, sino en admitirla con exceso, exceso que él mismo corrigió después, explicándose como se explican todos los tomistas.

387. AMBROSIO CATARINO.—Junto a Domingo Soto citemos a su, en varias cuestiones, irreconciliable y bilioso impugnador, el célebre Ambrosio Catarino. Célebre, decimos, no solamente por su originalidad y singularidad en muchas cuestiones, sino también porque, siendo dominico, parece que se complacía en impugnar con preferencia las opiniones de sus hermanos de hábito. Sin embargo, en esta cuestión de la definibilidad de fe divina de las conclusiones síguela doctrina tradicional. Oigamos sus palabras:

“Concludo ergo quod sicut haereticus est, non solum qui negat quae *expressa* sunt in Scripturis, verum etiam qui

quentiam evidentem; nam qui sequuntur per talem consequentiam, iidem sunt *assensus fidei*... Nec possunt dici (assensus theologiae) fides: nam fides est assensus qui habetur immediate sola auctoritate, aut qui *inde evidenter deducitur*, ut Christus est homo, et per consequens risibilis” (DOMINICUS SOTO, *In dialecticam Aristotelis commentarii*, p. 1.^a q. 2, ad 7 [Salmanticae 1574], p. 91). “Ad tertium argumentum doctissimus Magister frater Dominicus de Soto (l. 1 *Post.*, q. 2) ait quod quando per evidentem consequentiam deducitur conclusio ex principis fidei, tunc etiam ipsa conclusio similiter est *certa secundum fidem*... Verumtamen haec sententia est *falsa*... Item *falsum* est quod ait “similiter est de fide: Christus est homo et Christus est risibilis”. Quoniam si quis confiteretur Christum esse perfectum hominem, negaret autem esse risibilem. quia opinatur risibilitatem non pertinere ad perfectionem hominis, hic esset malus philosophus, sed *nondum haereticus*, quoniam ab Ecclesia non est *hactenus* definitum quod Christus est risibilis. At vero si ab Ecclesia definiretur risibilitatem pertinere ad perfectionem humanae naturae, iam qui *negaret esset haereticus*” (BÁÑEZ, *In 1 partem D. Thomae*, q. 1, a. 2, ad 3. argumentum [Salmanticae 1585], p. 53). Melchor Cano también refuta a Soto, aunque sin nombrarle, pues enseñaba juntos en Salamanca. El texto lo daremos más adelante. al tratar de la mente de Melchor Cano (455).

⁴⁵ *De natura et gratia*, l. 3, c. 11 (Venetiae 1547). p. 210.

ea negat quae in iis quae sunt expressa continentur, et *inde necessaria atque evidenti consequentia deducuntur*, ita *divini* iuris praevicator est, non solum qui transgreditur quod ibi expresse praecipitur, verum etiam qui id quod *inde evidenter deducitur*, praetermittit" ⁴⁶.

388. ANDRÉS DE VEGA.—No hacía falta citar a este teólogo franciscano, pues todos los manuales traen su nombre al lado del de Vázquez como defensor de la definibilidad de fe de las conclusiones propiamente dichas. Creemos, sin embargo, que al lector le agradará conocer el texto, rara vez citado, en que defiende su opinión, y que dice así:

"Multae sunt propositiones de fide quae non aliter possunt probari esse de fide nisi quia *sequuntur evidenter ex creditis cum aliqua saltem propositione evidenti secundum lumen naturale*. Et potest hoc ostendi in multis propositionibus de Deo et de Christo, quae ab omnibus fidelibus hac ratione recipiuntur ut certae, et oppositae censentur haereticae: ut patet de istis: Deus est incorporeus, Deus est immaterialis, Deus est infinitae virtutis; Christus habet cor, Christus habet phlegma, Christus secundum corpus et secundum animam et omnia in eis contenta est sub utraque specie Sacramenti Eucharistiae: Christus sine substantia panis et vini est sub utraque specie panis et vini, et similibus. Huiusmodi enim propositiones non sunt expressae in Scripturis, sed *ex contentis in eis evidenter deducuntur, saltem cum una evidenti secundum lumen naturale*" ⁴⁷.

El lector habrá notado en este texto de Vega el mismo defecto que ya notamos en casi todos los teólogos de filiación escotista o nominalista. Defienden la evolución dogmática, pero la defienden con exceso, al hacerla dogmática o de fe divina, sin distinguir entre antes o después de la definición de la Iglesia.

389. ANTONIO DE CÓRDOBA.—Unamos con Andrés de Vega a su hermano de hábito Antonio de Córdoba, que defiende con no menos claridad la evolución dogmática por vía de conclusión, aunque con el mismo defecto que Vega. He aquí sus palabras:

"Propositio de fide catholica seu veritas catholica est propositio seu veritas revelata *immediate* vel *mediate*. Dicitur veritas revelata *immediate* vel *mediate*, quod alii dicunt *in se*, vel *in suo antecedenti*... Veritas autem revelata *mediate*, vel in suo antecedenti est illa quae ex supradictis veritatibus catholicis, in se seu *immediate* revelatis,

⁴⁶ *Tractatus quaestionis quo iure episcoporum residentia debeatur* (opúsculo de Catarino publicado en la obra que se titula *De Summi Pontificis auctoritatem, gravissimorum Auctorum Opuscula* [Venetiis 1562], vol. 1, p. 15 vuelto).

⁴⁷ *Tridentini Decreti de iustificatione expositio et defensio* (Compluti 1564).

infertur in bona consequentia certa et necessaria, in lumine fidei (de dos premisas de fe) seu naturali (o con una de razón), licet in propria forma talis veritas in S. Scriptura non contineatur, ut quod Christus habuit nervos, et sanguinem, et alios humores, ossa et venas, et huiusmodi. Et ad hoc genus spectant omnes fere determinationes seu definitiones Conciliorum, Summorumque Pontificum, in materia tamen fidei et morum, quae praedicto modo ex S. Scriptura deducuntur, et omnibus necessario credendae proponuntur”⁴⁸.

No se queda corto este sabio franciscano al calificar de reveladas mediatamente *omnes fere definitiones Conciliorum*. Santo Tomás no dijo *casi todas*, sino que se contentó con decir *muchas*: “Et propter hoc *multa* nunc reputantur haeretica, quae antea non reputantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum *quid ex eis sequatur*”⁴⁹.

390. BARTOLOMÉ DE TORRES.—Siguiendo el orden cronológico, citemos a un comentarista de Santo Tomás, perteneciente al clero secular, catedrático primario de la Universidad de Sigüenza en España y obispo de Canarias. Comentando el ya tantas veces citado artículo de Santo Tomás “Utrum liceat contrarie opinari de notionibus”, se expresa así:

“Stus. Thomas ergo, praemissa credibilium divisione, constituit duas conclusiones. Divisio plane haec est: Credibilia sunt duplicis generis; quaedam quae pertinent ad fidem *directe*, alia *indirecte*. Ea autem *directe* ad fidem pertinent, quae principaliter sunt divinitus tradita... Ea vero *indirecte* ad fidem attinent, quae nobis praecipue credenda non proponuntur, sed *ex eorum oppositis sequitur aliquid contrarium fidei*. Hac praemissa divisione, prior D. Thomae conclusio est: asserere *cum pertinacia* aliquid falsum, contrarium ei quod *directe* pertinet ad fidem, haeticum est. Secunda conclusio, *sine pertinacia* asserere aliquid falsum, repugnans ei quod *indirecte* pertinet ad fidem, haeresis non est...

Sit quarta assertio: *Pertinacia* in hoc consistit ut quis ex deliberatione, sciens, et prudens, dissentiat, alicui fidei propositioni, vel oppositae assentiat, intelligens illam contineri in S. Scriptura, aut Ecclesiae definitione, *aut ex eis evidenter deduci*, etiamsi per unum temporis punctum illi dissentiat. Istam palam tenet Stus. Thomas in praesenti”⁵⁰.

391. SANTIAGO SIMANCAS.—Veamos el testimonio de otro

⁴⁸ *Opera Antonii Cordubensis, Ord. Minorum*, 1. 1, q. 15, pp. 146-149 (Venediis 1569).

⁴⁹ *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 32, a. 4.

⁵⁰ *Commentaria in decem et septem quaestiones primae partis Sti. Thomae, de Ineffabili Trinitatis mysterio*, q. 32, a. 4 (Compluti 1567).

obispo del clero secular, que escribió su obra *De Catholicis Institutionibus* por encargo del Papa Gregorio XIII, a quien va dedicada. Dice así:

“Ad Summum tenemur credere non solum divinis Scripturis, Ecclesiae traditionibus, iustis conciliis, Summorum Pontificum Constitutionibus, Patrum decretis, sacrorum doctorum receptis sententiis; sed etiam *illis veritatibus quae deducuntur ex his per certam consequentiam* in lumine fidei, vel evidenti ratione naturali: si modo veritates ita inferuntur, ut omnibus praesertim sapientibus sint persuasae; quia haec illis insunt, et illic comprehenduntur et continentur, unde per talem consequentiam deducuntur. Et haec est *vera recepta et catholica sententia*”⁵¹.

Fíjese el lector cómo por conclusiones entiende Simancas las conclusiones *inclusivas*. “Quia haec *illis insunt, et illis comprehenduntur et continentur*, unde tales consequentiae eliciuntur”. La definibilidad de fe viene de esa inclusión o continencia; la conexión no es sino el medio que usa la Iglesia para verla.

392. PABLO GRISALDI.—No menos claramente se expresa el dominico Grisaldi:

“Ut uno verbo rem totam complectar, propositio de fide est credere ac tenere omnia ea quae Sacra Biblia, traditio Apostolica, Romana Sedes, generale Concilium, consentiens Sacrarum Scripturarum omnium Sanctorum expositio, *et ea quae ab istis consequuntione necessaria deducuntur...* Non illud tantummodo ad doctrinam catholicam pertinet, quod Apostolis expresse revelatum est, verum hoc etiam quod *ex altera propositione revelata, et altera lumine naturali, syllogismo collectioneque evidenti conficitur*”⁵².

393. BARTOLOMÉ DE MEDINA.—Contemporáneo de Grisaldi y dominico como él es el célebre teólogo Bartolomé de Medina, uno de los inmortales profesores primarios de la Universidad de Salamanca y clásico comentarista de la *Prima Secundae* de Santo Tomás⁵³. Veamos cómo se expresa:

“Secunda igitur quaestio est utrum possimus certo et infallibiliter cognoscere quod habeamus fidem divinam et supernaturalem. Pro parte negativa sic arguitur: Nam infal-

⁵¹ IACOBI SIMANCAS, Pacensis episcopi, *De catholicis institutionibus liber*, tit. 28 de *Fide Catholica*, n. 16, p. 198 (Romae 1575).

⁵² *Decisiones fidei catholicae...*, introd. et p. 316, n. 13 (Venetiis 1582).

⁵³ “Bartholomaeus a solo natali in regione legionensi, de Medina dictus, Banesii erat condiscipulus, rexitque aliquandiu cathedram Durandi in academia Salmanticensi, et concursu facto promeruit primariam († 1581). Inter principes theologiae scholasticae moralisque cultores est habitus... Expositionem quasi traditionalem *Summae* D. Thomae antecessorum suorum ducto a celeberrimo Francisco de Vitoria initio diligenter scriptis discipulorum collegii, atque ita concinnavit stilo claro et nitido egregia *Commentaria* in Primam-Secundae et in Tertiam Partem” (HURTER, *Nomenclator*, 3, n. 68, p. 144).

libilis certitudo tantum reddit nos certos de divinis revelationibus quas Ecclesia proponit... Respondetur quod virtus *fidei* non solum illa est quae revelata est *immediate*, sed etiam quae deducitur per consequentiam evidentem ex divinis revelationibus. Haec autem veritas, quod fidelis habeat veram fidem, deducitur ex revelatis per evidentem consequentiam, ad hunc modum: De fide est neminem posse assentiri omnibus quae proponit Ecclesia, nisi habeat veram fidem et divinam: sed ego experior quod assentior omnibus quae proponit Ecclesia: ergo habeo veram fidem”⁵⁴.

394. FRAY LUIS DE LEÓN.—Bien merece figurar al lado de Medina su compañero de profesorado en Salamanca, el insigne agustino fray Luis de León, eminente en literatura, no menos eminente en ciencia escrituraria, y tan eminente en la Sagrada Teología especulativa como en la Sagrada Escritura o en las bellas letras. El haber estado sus obras teológicas casi tres siglos sin una buena edición es lo único que puede explicar el que no se le cite con la frecuencia que se merece. Citemos nosotros sus palabras referentes a la cuestión que nos ocupa:

“De rebus et propositionibus fidei dupliciter loqui possumus: uno modo, absolute secundum seipsas: alio modo per respectum ad nos. Si loquamur primo modo, illa sola sunt de fide, quae a Deo sunt *revelata*, vel *immediate*, quia explicite sunt ab illo tradita: vel *mediate*, quia *evidenter colliguuntur* ex iis quae ipse tradidit, si vero loquamur secundo modo, tunc illa sunt de fide, quae et revelata sunt a Deo, et nobis constat aliqua ratione a Deo esse revelata. Sed quatuor sunt rationes, quae nos possunt reddere certos circa hoc: primum, S. Scriptura: secundum, Apostolorum traditio: tertium, conciliorum et pontificum definitiones: quartum, *evidentia rationis inferens ex uno in aliud*... Sed dubitabit aliquis de hoc quod diximus ultimo loco, scilicet quod pertinent ad fidem propositiones quae *evidenti consequentia* colliguuntur ex propositionibus fidei, ut “Christus est risibilis”, nam hoc videtur falsum... In hoc dubio, sit: Prima conclusio: *tales propositiones evidenter collectae ex propositionibus de fide, etiam de fide censendae sunt*. Patet, quia sunt a Deo revelatae, saltem mediate. Item in Concilio Constantinopolitano tertio iudicati sunt haeretici, qui negabant in Christo esse voluntatem humanam, quia haec propositio “Christus habet voluntatem humanam”, sequitur ex hac: “Christus est (perfectus) homo”⁵⁵.

⁵⁴ *Expositio in Primam-Secundae Angelici Doctoris*, q. 112, a. 5, p. 627 (Venetiis 1580).

⁵⁵ *Magistri Luysii Legionensis Opera, De Fide*, q. 9, t. 5, pp. 407-409 (Salmanticae 1893).

Fíjese de nuevo el lector cómo la razón que dan siempre los teólogos para decir que las conclusiones son definibles de fe no es precisamente *porque* hay *conexión* con lo revelado, sino porque habiendo conexión verdaderamente teológica hay continencia implícita, y por lo tanto hay *verdadera revelación*, aunque mediata para nosotros: "*Patet, quia a Deo REVELATAE, saltem mediate*".

395. EL CARDENAL TOLEDO.—Sigue el cardenal Toledo, el primer cardenal de la Compañía de Jesús, y no menos piadoso que eminente teólogo. Comentando el artículo segundo de la cuestión 11 de la *Secunda Secundae*, "*Utrum haeresis proprie sit circa ea quae sunt fidei*", se expresa así:

"Conclusio: Haeresis est error circa ea quae fidei sunt directe vel *indirecte*, puta circa articulos fidei vel *circa ex ipsis illata*, cum pertinacia assertus... Dices: quae dicitur propositio catholica? Dico, dupliciter dici assertionem seu propositionem catholicam. Uno modo *immediate*, puta quae statim ex regula fidei habetur. Regula autem fidei discernendae multiplex est, ut diximus superius. Est enim Scriptura Sacra, Concilium Generale, Pontifex ut Pontifex, traditio Apostolica et Ecclesia Universalis. Quae ergo habentur ex aliqua harum regula, dicuntur catholicae assertiones modo priori. Altero modo dicitur assertio catholica *mediate*, quae *derivatur optima et clara consequentia* ex propositione priori. Qui ergo contradicit alteri earum, in *haeresim incidit*"⁵⁶.

396. DOMINGO BÁÑEZ.—Vamos a cerrar el examen de los teólogos del siglo xvi⁵⁷ con el ilustre nombre de uno de los comentadores más penetrantes y exactos de la *Suma Teológica* de Santo Tomás y, a nuestro juicio, el que lleva la palma a todos, después, como es claro, del cardenal Cayetano.

La doctrina de Báñez sobre la evolución del dogma puede resumirse en estas cuatro proposiciones: Primera: la conclusión teológica propiamente dicha no es de fe divina antes de su definición por la Iglesia. Segunda: pero es de

⁵⁶ *In Summam theologiae S. Thomae Aquinatis emarratio*, 2-2, q. 11, a. 2 (Romae 1869), pp. 119-120.

⁵⁷ Se puede, además, añadir al dominico Javelli, perteneciente al siglo xvi, que se expresa así:

"Super illa verba D. Thomae, quod necessarium fuit homini ad salutem quod nota ei fierent quaedam *per revelationem divinam* adverte quod quaedam per revelationem *formaliter*, ut articuli fidei; quaedam autem *virtualiter*, id est corollarie vel deductive. Nam si Deus *revelavit*, se esse unum et trinum, ex *consequenti* dicitur *revelata* productio personarum per actiones immanentes et distinctio per solas relationes. Igitur demonstratio D. Thomae intelligitur *utroque modo*... Unde necesse est omnem (fidelem, etiam) idiotam esse *theologum virtualiter*: *obligatur enim credere*, non solum *principia* fidei, sed *omnia quae deducuntur necessario ex eis*: credere dico non expresse, sed *implicite*" (CHRYSOSTOMI JAVELLI, O. P., *Expositio in primum tractatum Primae Partis Angelici Doctoris* [Antuerpiae 1612], q. 1, a. 1).

fe divina si la Iglesia la define. Tercera: la Iglesia puede definir y ha definido de hecho rigurosas y propias conclusiones teológicas. Cuarta: tales definiciones no constituyen una fe nueva, pero sí una explicación nueva o una explicación mayor, aunque no mayor que la que poseyeron los Apóstoles. Estas cuatro proposiciones, que forman como el resumen de la doctrina de Santo Tomás sobre la evolución dogmática, podrían probarse con abundantes textos de Báñez. Elijamos solamente cuatro textos cortos y claros.

a) "Ad tertium argumentum doctissimus Magister de Soto⁵⁸ ait quod quando *per consequentiam evidentem* deducitur conclusio ex principio fidei, tunc etiam ipsa *conclusio* similiter est *certa secundum fidem*... Veruntamen *haec sententia falsa est*... Item *falsum est* quod ait, similiter est de fide, Christus est homo, et *Christus est risibilis*. Quoniam si quis confiteretur Christum esse perfectum hominem, negaret autem esse risibilem, quia opinatur risibilitatem non pertinere ad perfectionem hominis, hic esset *malus philosophus*, sed *nondum haereticus*. Quoniam ab Ecclesia non est *hactenus* definitum, quod Christus est risibilis... Respondetur ergo ad argumentum quod conclusiones, quae ex principiis fidei, vel ex uno principio fidei et altero naturaliter evidenti per bonam consequentiam deducuntur, sunt *proprie* theologicae scientiae conclusiones. Et nihilominus *dicuntur* esse conclusiones *de fide, non immediate, sed mediate*: et oppositum illarum dicitur *error* circa fidem mediate: et qui contrarium sentit, venit in *suspicionem* haeresis"⁵⁹.

b) "Quoniam ab Ecclesia non est *hactenus* definitum, quod Christus est risibilis, at vero *si ab Ecclesia definiretur* risibilitatem pertinere ad perfectionem humanae naturae, quemadmodum definitum est habere duplicem voluntatem, humanam et divinam, iam qui negaret Christum esse risibilem *esset haereticus*"⁶⁰.

c) "Ecclesia Sancta multoties definivit propositiones *tamquam de fide*, quae expresse in Sacris Litteris non habebantur, sed communiter ab omnibus theologis et doctoribus Ecclesiae affirmabantur constanter, et erant *propositiones theologicae*... Ergo similiter posset modo definiri tamquam de fide veritates illas in quibus tota theologorum schola concordat: ergo illis contradicere erroneum est: v. gr.: docent firmiter omnes theologo quod Christus Dominus, ab instante suae Incarnationis, divinam viderit Essentiam. Hoc in divinis litteris expresse non extat, neque ab Ecclesia Dei definitum est tamquam de fide tenendum: sed theologia col-

⁵⁸ L. 1 *Poster.*, q. 2. ad confirmationem argumenti septimi.

⁵⁹ D. THOMAS, *Scholastica Commentaria*, p. 1.^a, q. 1, a. 2, p. 33 (Salman-ticae 1585).

⁶⁰ L. c.

ligunt per bonam consequentiam ex aliis locis S. Scripturae et fidei fundamentis, et ita communiter receptum est, ut illud absque erroris nota nemo possit negare, possetque ab Ecclesia definiri tanquam de fide"⁶¹.

d) "Error est in fide, asserere quod post Apostolorum tempora Doctores Ecclesiae aut etiam ipsa Ecclesia *plura* credat de pertinentibus ad fidem aut *explicatiis* quam *Apostoli* et Sacri Scriptores Evangelicae doctrinae crediderunt... Probatur secundo: quia Ecclesia nihil hactenus fidelibus credendum proposuit vel definivit, quod non continetur in Sacris Litteris aut Apostolicis traditionibus expressum aut *virtualiter contentum, ita ut inde per evidentem consequentiam educeretur*"⁶². "Neque Summus Pontifex neque tota Ecclesia possunt *novum articulum* aut *novam dogma* condere quantum ad *substantiam*. Id quod explicatur a nobis exemplo. Si quis consulat moralem philosophum de aliqua morali dubitatione, et ille respondeat iuxta moralia *principia*, tunc profecto philosophus ille *potius explicat quod latebat*, quam sit *auctor veritatis*. Ad hunc modum, quando Summus Pontifex definit aliquid esse *de fide* tenendum, habet se ut *explicantem* latentem veritatem, non ut *auctorem* veritatis... *Et hoc pacto intelligatur D. Thomas* in articulo, quando ait quod nova editio Symboli pertinet ad auctoritatem Summi Pontificis, videlicet quantum ad *novam explicationem*. Ex quo sequitur, perperam haereticos adversus nos obiicere quod Summus Pontifex faciat *novam fidem*"⁶³.

397. CONCLUSIÓN IMPORTANTE.—Todo el que penetre bien esas cuatro afirmaciones de Báñez, que no son sino fiel comentario de la doctrina de Santo Tomás, verá cómo puede existir, y existe de hecho, después de los Apóstoles, verdadera evolución dogmática por vía de rigurosa y propia conclusión teológica, pero sin que por eso dejen de distinguirse específicamente los hábitos de la teología y de la fe; sin que por eso hagan falta nuevas revelaciones ni paso alguno de lo no revelado a revelado, sino de lo revelado inmediato *quoad se* a revelado inmediato *quoad nos*; sin que por eso, en fin, tal evolución sea evolución en cuanto a la substancia, o heterogénea, sino en cuanto a nueva explicación, u homogénea.

Si ciertos tomistas, posteriores al siglo de oro de la Teología, no han sabido concordar esas cosas, y hasta les parecen contradictorias, es porque, ofuscados con la virtualidad puramente conexiva (virtuale *tantum*), han perdido la verdadera noción tomista de la *virtualidad implícita*, la cual

⁶¹ L. c., a. 8, pp. 127-128.

⁶² *Ib* 2-2. q. 1. a. 7, pp. 85-86.

⁶³ *Ib* 2-2. q. 1. a. 10, pp. 130-131.

es el constitutivo específico de la verdadera y propia Teología y la base, a la vez, de la evolución dogmática. Por ser evolución de verdadera *virtualidad*, es verdadera evolución; por ser evolución de virtualidad verdaderamente *implícita*, es evolución de *explicación* u homogénea.

SECCION IV

LA DOCTRINA DE LOS TEÓLOGOS, DESDE MOLINA A NUESTROS DÍAS, SOBRE LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA

398. EL INFLUJO DE MOLINA.—En la sección anterior acabamos de ver cómo ningún teólogo anterior a Molina, al menos entre los que nosotros conocemos, había negado la posibilidad y existencia de la evolución dogmática por vía de verdadera virtualidad o conclusión teológica.

En otros varios lugares de esta obra (84 y 233) hemos también expuesto cómo Molina negó radicalmente la existencia y aun la posibilidad de tal evolución, al negar que la Iglesia puede definir, como verdadero dogma de fe divina, nada que sea virtual o mediatamente revelado.

Nadie se extrañará, pues, de que, a partir de Molina, la opinión de los teólogos no sea ya completamente unánime sobre esta cuestión. Dado el indiscutible prestigio y merecido renombre que adquirió inmediatamente el original e independiente autor de "la ciencia media", si llega a suceder que la pléyade de eminentes teólogos que la Compañía de Jesús tuvo en el siglo xvii hubiesen apoyado en esta cuestión a Molina, como le apoyaron en tantas otras, la doctrina tradicional sobre la evolución dogmática hubiese corrido peligro de desaparecer de la Teología, pues las otras escuelas no contaron ya en ese siglo y en el siguiente muchos teólogos de la profundidad y amplitud de los del siglo xvi. El siglo xvii es el siglo de oro de los teólogos de la Compañía; como los siglos xiii y xvi lo habían sido de la escuela tomista.

Afortunadamente para la Teología católica, los principales teólogos de la Compañía, como Vázquez, Suárez, Belarmino, Lugo, Tannero..., se declararon en esta cuestión contra Molina, y a eso se debe el que la gran mayoría de los teólogos posteriores, sin distinción de escuelas, hayan continuado defendiendo en el fondo la evolución dogmática, a pesar de una variedad y confusión enorme de nueva nomenclatura.

Esto es lo que trataremos de hacer ver en esta sección, clasificando a los teólogos por siglos, como en la sección anterior, para mayor orden y claridad. Para no alargarnos demasiado, haremos todos los menos comentarios posibles. Por otra parte, hemos elegido solamente los textos de aquellos autores cuya mente sea tan clara que no necesite comentarios.

Siglo XVII

399. GABRIEL VÁZQUEZ, Soc. Iesu.—No hacía falta citar a este eminente teólogo, pues por todos es conocido y citado no solamente como defensor, sino como exagerador de la evolución dogmática, no distinguiéndola bien de la Teología. Su texto lo hemos citado ya en otra parte (85). Solamente advertiremos que los tomistas le han combatido siempre no por haber hecho definibles de fe las conclusiones teológicas, sino por haberlas hecho de fe aun sin definición de la Iglesia, y mucho más aún por haber comparado el valor de la definición de la Iglesia con el valor del razonamiento privado del teólogo.

400. FRANCISCO SUÁREZ Y EL CARDENAL DE LUGO, Soc. Iesu. También del eximio Suárez, el más ilustre de todos los de su siglo, hemos citado ya los textos y expuesto su posición en este problema (65-78). No solamente defiende la definibilidad de fe de la virtualidad implícita bajo el nombre de formal confuso, sino que llega a defender la definibilidad de la virtualidad no implícita, por creer que ésa era aquella virtualidad propiamente dicha, cuya definibilidad de fe había siempre defendido la Teología tradicional. Por la autoridad inmensa que ejerció en todos los teólogos contemporáneos y posteriores, y por la frase acerada (*mirandum est*) con que estigmatizó la posición de Molina en esta materia, ha sido uno de los teólogos que más han contribuído a que se admitiese por todos en el fondo la idea tradicional de la evolución del dogma, a la vez que, con su nuevo virtual no implícito y su consiguiente teoría de nuevas revelaciones, contribuía a que se la negase en las fórmulas. El genio fecundo de Suárez ha dejado impresas sus huellas en esta cuestión de la evolución dogmática, como en casi todas las otras cuestiones, más profundamente que ninguno de sus contemporáneos o posteriores.

Del cardenal De Lugo, el príncipe de los teólogos moralistas, después de Santo Tomás, según la opinión de San Liguorio, y no menos célebre teólogo dogmático que moralista, ya hemos visto (79) que defiende la definibilidad de fe de la conclusión teológica metafísico-conexiva, que es la que nos interesa, y aun llega a admitir, como Suárez, la definibilidad de la conclusión físico-conexiva. Al igual que Suárez, es uno de los teólogos que más han influído en que fuese admitida en el fondo, por casi todos los teólogos posteriores, la idea tradicional de la evolución dogmática por vía de conclusión teológico-metafísica, aunque con los nombres de formal-confuso o de virtual idéntico-real.

401. EL CARDENAL BELARMINO.—Este insigne teólogo, il-

mado con razón el príncipe de los controversistas católicos contra el protestantismo, y ya beatificado por sus heroicas virtudes, no podía dejar de defender la evolución dogmática, conociendo como conocía tan perfectamente la tradición patristica y teológica. Citemos algunos breves textos:

“Dogmata fidei quatuor modis probari possunt. Primo, ex testimonio expresso S. Scripturae... Secundo, per evidentem deductionem ex iis quae expresse habentur in Scriptura... Tertio, ex verbo Dei, non scripto, sed tradito... Quarto, per evidentem deductionem ex verbo Dei tradito... Sufficientia horum quatuor modorum inde patet, quod id solum est de fide quod est a Deo revelatum mediate vel immediate: revelationes autem divinae partim scriptae sunt, partim non scriptae. Itaque decreta conciliorum, et Pontificum, et Doctorum consensus, et alia omnia ad ista quatuor reducuntur: tunc enim faciunt rem de fide, cum explicant Verbum Dei, aut inde aliquid deducunt” ⁶⁴.

“Concilia non habent neque scribunt immediatas Dei revelationes, aut verba Dei, sed tantum declarant quodnam sit verbum Dei scriptum vel traditum, et quomodo debeat intelligi, et praeterea ex eo per ratiocinationem deducunt conclusiones” ⁶⁵.

402. BALTASAR NAVARRETE, Ord. Praed.—Sigue el dominicano Navarrete, fidelísimo intérprete de Santo Tomás, y cuya autoridad fué siempre muy grande para todos los teólogos posteriores, especialmente para Juan de Santo Tomás. He aquí cómo se expresa:

“Utrum propositiones definitae ab Ecclesia, quae colliguntur ex articulis fidei, sint principia theologiae?”

Molina circa hunc articulum, disputatione prima, tenet partem negativam... Haec sententia *multa falsa continet*, quae pro nunc nolumus *censura notare*, quia non satis constat quid senserit iste auctor...

Ex quo etiam colligitur quod haec propositio: Christus habet duas voluntates, *dupliciter potest accipi*. Primo modo, *secundum quod deducitur per discursum theologicum et evidentem consequentiam ex principiis fidei, scilicet quod Christus est verus Deus et verus homo: et sic assentimur ei per habitum theologiae*. Secundo autem modo, *quatenus illam et propositio est definita ab Ecclesia, et sic non assentimur ei per habitum Theologiae, sed per habitum fidei...* Quapropter *errat maxime dictus auctor (Molina) in eo quod asserit theologum per habitum theologiae assentiri illi veritati, sicut Ecclesia eam deducit: quamvis enim Patres qui dictis Conciliis adfuerunt deduxerunt illam propositionem per habitum*

⁶⁴ *Disputationes de Controversiis fidei, De Purgatorio, l. 1, c. 15.*

⁶⁵ *l. c., De Conciliorum auctoritate, l. 2, c. 12.*

theologiae, tamen supposita definitione, habuerunt assensum circa illam per habitum fidei"⁶⁶.

403. JUAN GONZÁLEZ DE ALBEDA, Ord. Praed.—Unamos con Navarrete a su compañero de religión, y catedrático como él de la Universidad de Alcalá, después de haberlo sido del Colegio de Santo Tomás de la Minerva, de Roma, el maestro González de Albeda, no menos apreciado y citado que Navarrete por los tomistas posteriores. Dice así:

"Secunda conclusio: Theologus non assentitur propositionibus demonstratis in theologia, *antequam definiantur* ab Ecclesia, per habitum fidei, sed per aliud lumen inferius et subordinatum, nempe *per habitum et assensum theologicum*; v. gr., huic veritati, Christus est risibilis, non assentitur theologus immediate per lumen fidei, sed *per lumen theologicum acquisitum*. Haec conclusio procedit contra P. Gabrielem Vázquez...

Tertia conclusio: Fideles omnes *per habitum fidei immediate* assentiuntur propositionibus immediate *definitis* ab Ecclesia. Haec conclusio evidenter colligitur ex dictis in prima conclusione, et probatur primo *ex communi consensu Doctorum*, qui illam docent cum D. Thoma... Atque ideo *omnis propositio immediate definita ab Ecclesia, pertinet immediate ad habitum fidei*, de quo vide Doctores supra citatos et Magistrum Bannem.

Secundo confirmatur et explicatur: quia *ideo* propositio *demonstrata a theologo* non est immediate de fide, sed solum *mediate*, quia licet principia sint supernaturalia, scilicet articuli fidei, tamen applicantur veritati demonstratae *mediante discursu naturali*, qui fit in forma per artem syllogisticam. Unde immediate dependet ex aliquo *humano* et naturali. Sed *propositio definita*, quantum ad *omnia*, a quibus dependet, *innittitur testimonio Dei*: nam principia sunt supernaturalia, et discursus regulatur per motionem et assistentiam Spiritus Sancti, dirigentis infallibiliter Pontificem. Et si assumat *praemissam naturalem*, etiam circa illam dirigit illum specialiter...

Quare *dubitandum non est* quin Summus Pontifex definiendo *faciat propositionem de fide immediate*, cum possit facere articulum fidei, non per hoc quia *faciat novam fidem*, sed per hoc quod *noviter explicite* determinat, quod *implyte* in antiquis definitionibus continebatur.

Fundamenta autem quibus movetur Molina... est quia in Ecclesia non est facultas seu auctoritas *efficiendi aliquid de fide, quod antea non esset*...

Respondetur quod in Ecclesia est potestas ad edendum

⁶⁶ *Contraversiae in D. Thomae eiusque scholae defensionem*, cont. 7. c. 1. pp. 30-31 (Vallisoleti 1605).

Symbolum fidei, *non per novam revelationem edendo novam fidem*, ut in notabili secundo a principio diximus; sed *explicando credibilia, deducendo illa ex revelatis*... Et cum certum sit de fide immediate, quod Ecclesia, ut regitur a Spiritu Sancto, non posse errare: *certum est etiam de fide quod in hoc quod hic et nunc proponit, non errat*. Iam enim supra demonstravimus quod quando propositio universalis est immediate de fide, etiam singulares illius sunt immediate de fide, atque adeo *omnis propositio definita ab Ecclesia est de fide*. Non tamen est *alia fides*, neque totaliter, neque partialiter, sed est *eadem magis explicata*, sicut docet D. Thomas⁶⁷.

Todos los párrafos que acabamos de citar, tanto de Navarrete como de González, son de la más pura tradición tomista, sin que en ellos aparezca aún el menor rastro de la confusión introducida por la nomenclatura suareciana. Medítenlos todos los tomistas, especialmente aquellos que se escandalizan de cuanto no encuentran en los Salmanticenses o en Billuart.

404. ADAM TANNERO, Soc. Iesu.—Después de los dos célebres teólogos españoles que acabamos de mencionar, citemos al no menos célebre teólogo y controversista alemán Adam Tannero, del cual ha escrito con justicia Miguel de San José: “Inter aetatis suae theologos controversistas, quos una Germania optimos habuit, primus Tannero locus iure designandus est”⁶⁸. Dice así:

“Quaestio est de conclusionibus *immediate non revelatis*... *Assertio prima*: Assensus conclusionis theologiae, *quatales*, nimirum ut formaliter deducta ex principiis revelatis, non est assensus fidei, sed theologiae. Est *communis contra Scotum et Aureolum*... *Assertio secunda*: Supposito discursu et assensu theologico (supuesta la definición de la Iglesia, diría un tomista) in quo videlicet vel praemissa utraque sit revelata, vel una revelata et altera naturaliter evidens, velut conditione applicante rationem formalem fidei, *omnis conclusio theologica etiam immediate potest per fidem credi*... Probatur... quia *quisquis revelat aliquid, revelat etiam, quantum in se est, id quod cum eo necessario et evidenter est connexum: ac proinde omnis veritas necessario ac evidenter connexa cum veritate revelata, est etiam revelata*”⁶⁹.

Y en el tratado *De fide* repite lo mismo: “*Assertio IX*: ad revelationem divinam, quatenus est obiectum formale fidei *nihil interest* sive veritas credenda secundum se *immediate*

⁶⁷ *Commentariorum et disputationum in Primam Partem Angelici Doctoris Divi Thomae*, p. 1.^a. q. 1. d. 2, nn. 33-50 (Compluti 1621).

⁶⁸ HURTER, *Nomenclator litterarius. bibl.*, a. 1. 99: t. 3, p. 639.

⁶⁹ *Universa Theologia Scholastica*, t. 1. “De Sacra Theologia”, d. 1, q. 5, dub. 3, pp. 137-138 (Ingolstadii 1626).

est a Deo revelata, sive tantum *mediate*... Idem docui tomo primo, tametsi *nonnulli* aliter sentiant... Sed ratio assertio- nis est generalis: quia ad hoc ut aliquid sit de fide, adeoque possit et debeat a me per fidem credi, satis est si sit reipsa a Deo revelatum; sed tales sunt hae propositiones de quibus loquimur, quia per se loquendo, *qui revelat aliquid, revelat etiam ea quae cum eo necessario connexa sunt*... Quo argu- mento generatim probavimus loco citato *omnem conclusio- nem evidenter deductam, sive ex duabus revelatis, sive ex una revelata et altera evidenti, obiective esse de fide*" 70.

405. FRANCISCO SYLVIO.—Oigamos ahora al fidelísimo co- mentarista de Santo Tomás, de nacionalidad belga y del cle- ro secular, Francisco Sylvio. Dice así:

"Ecclesia quando vel definit, vel credendum proponit ali- quod fidei dogma, non condere articulum *omnino novum*, sed partim declarare quid vel in Scriptura vel in Apostolicis traditionibus contineatur: partim definire ac praecipere ita esse credendum, quomodo antea non passim credebatur ex- plicite, quia illud dogma *nondum erat erutum e principiis*" 71.

"Notandum igitur est quae propositiones ad fidem perti- neant. Illae ad fidem pertinent, quae in Scripturis vel Apo- stolicis traditionibus certo continentur *aut quae per Sedem Apostolicam definita sunt*, sive in concilio, sive extra... De illis vero quae *per necessariam et evidentem consequentiam* sequuntur ex aliqua propositione fidei, cuiusmodi sunt *con- clusiones theologicae*, dicendum est quod non sunt *per se et immediate* ad fidem pertinentes, quodque pertinaciter negans, non sit censendus haereticus, *nisi* adeo pertinaciter perseve- ret, ut ab errore non discedat etiam viso quid ex hoc se- quatur, ut B. Thomas loquitur" 72.

"Articulus secundus (Utrum haeresis sit proprie circa ea quae sunt fidei) docet *haeresim proprie* solum versari circa *ea quae sunt fidei*. Addit autem *ea esse duplicis generis*. Quaedam enim ad fidem pertinent *directe et principaliter, hoc est, absque consequentia rationis*, cuiusmodi sunt tum articuli fidei, tum alia quae certo constat Ecclesiam tenere velut *dogmata fidei*. Quaedam vero *indirecte et secundario* sive *mediate*: cuiusmodi sunt ea quae ex aliqua propositio- ne, ad fidem immediate pertinente, *per necessariam conse- quentiam colliguntur*. Quod subdit: "et circa *utraque potest esse haeresis*", *veritatem habet*, sed eo modo quo lect. 4 in cap. 2 prioris ad Corinthios se explicat. Pertinet, inquit, aliquid ad disciplinam fidei dupliciter... Quaedam vero *indi- recte*... Ex *talibus* autem non iudicatur aliquis *haereticus*,

70 O. c. t. 2, *De Fide*, d. 1. q. 1, dub. 3, nn. 68-70, p. 93.

71 *Commentaria in Summam Sti. Thomae*, 2-2, q. 1, a. 8.

72 *Ibid.*, q. 11, a. 1.

nisi adeo *pertinaciter* perseveret, quod ab errore non discedat, etiam viso quid sequatur” 73.

406. DOMINGO GRAVINA, Ord. Praed.—Viene ahora un dominico italiano, Domingo Gravina, “non minus insignis doctrina, quam vitae sanctitate” 74. En sus controversias contra los herejes se propone la cuestión de “An ex una propositione de fide et altera naturali, necessaria, sequatur conclusio de fide”, y responde así:

“Illud *saltem indirecte* ad fidem pertinet, ut docet D. Thomas (p. 1, q. 23, art. 4), ad cuius negationem *sequitur aliquid contrarium fidei*: sed ad negationem *talis conclusionis* hoc modo contingit, *ut manifestum est*: ergo...

Ante definitionem Ecclesiae negare huiusmodi conclusionem *erroneam* quidem est... *Post definitionem Ecclesiae* eadem negare, *haereticum est*: immediate namque et sine discursu credendae proponuntur, unde inter principia merito connumerantur” 75.

Hemos escogido esos dos textos, entre otros muchos de Gravina, para que se vean de nuevo dos cosas: primera, cómo Santo Tomás incluye entre lo revelado *indirecto* las conclusiones teológicas; segunda, cómo los tomistas anteriores a los Salmanticenses, al tratar de si las conclusiones teológicas son de fe, distinguen siempre, a no ser que lo sobreentendan, entre *antes* y *después* de la definición de la Iglesia.

407. JUAN PABLO NAZARIO, Ord. Praed.—Vaya junto con Gravina otro dominico italiano, conocidísimo y citadísimo comentarista de Santo Tomás, “vir ingenio promptus et acer, S. Theologiae magister clarus” 76. Escojamos también dos textitos cortos:

“Scito praeterea *conclusiones* a Stis. Patribus in Conciliis congregatis *ex fidei principiis deductas ac definitas ad fidem immediate pertinere*... et ex his patet *error Molinae*” 77.

“Voco autem *conclusionem theologiam* illam quae in Sacris Litteris, vel divinis traditionibus, *non habetur expresse in terminis formalibus, vel omnino aequivalentibus*, licet sit a Summo Pontifice vel sacris Conciliis determinata et de fide credenda” 78.

408. FRANCISCO DEL CASTILLO, Ord. Sti. Franc.—Sigue en orden cronológico el madrileño Francisco del Castillo, fran-

⁷³ Ibid., q. 11, a. 2.

⁷⁴ HURTER, *Nomenclator*, 3, p. 998.

⁷⁵ *Catholicae praescriptiones adversus omnes veteres et nostri temporis haereticos*, l. 1, praesc. 6, pp. 186-187 (Neapoli 1619).

⁷⁶ HURTER, *Nomenclator*, 111, 939.

⁷⁷ *Disputationes et Commentaria Scholastica in Summam D. Thomae Aquinatis*, t. 1, q. 1, a. 2, p. 18 (Coloniae Agrippinae 1621).

⁷⁸ Ibid., a. 3, p. 30.

ciscano. Como buen escotista, no podía menos de apartarse de Molina en esto de la evolución dogmática por vía de virtualidad revelada. Bastará un solo texto:

“Ex dictis debetis inferri, quid sit dicendum ad illam quaestionem quam movet Molina, ubi supra, et Suárez, scilicet utrum propositiones *virtualiter contentae* in revelatis sint de fide, si ab Ecclesia definiantur? *Respondeo enim quod sic*: primo, quia iam erat revelata per conclusionem deductam ex praemissis: unde Ecclesia *non definit quod non est revelatum*, quod est inconveniens quod cogit Molinam ad asserendum oppositum; et licet talis conclusio elicitive sit theologica, *obiective tamen est de fide*”⁷⁹.

409. FRANCISCO DE OVIEDO, Soc. Iesu.—Junto al madrileño anterior, vamos a citar otro también madrileño, pero de la Compañía de Jesús. Los trozos que de él citaremos van a ser más largos, no precisamente por tratarse de un teólogo que “vir erat acuto ingenio et intelligendis, tractandis, enodandisque quaestionibus, praesertim moralibus, solido iudicio”⁸⁰, sino porque es uno de los muchos de los que han puesto de manifiesto, sin pretenderlo, el contrabando que se oculta bajo la nueva nomenclatura de *formal confuso* introducida por Suárez. Oigámosle:

“Distinguuntur etiam revelatio universalis seu *confusa*, et revelatio *mediata* seu remota ex eo quod universalis seu *confusa* immediate attingit *idemmet obiectum* quod singularis ac distincta, et tantum ab hac distinguitur *ex modo concipiendi*.

Mediata autem non attingit *ipsametmet obiectum* quod immediata. *Immediata* enim attingit *obiectum in seipso*: *mediata* autem non in seipso, sed in aliquo quod ex illo infertur, veluti cum revelatur Christum esse hominem, revelatio terminatur ad ea quae substantialiter hominem constituunt, et ex eo quod ad hoc terminetur, dicitur revelatio mediata omnium quae ex illis inferuntur *per veram causalitatem*. Sic dicitur, ex eo quod revelatum est Christum esse hominem, esse mediate revelatum esse risibilem. Pone modo, rei explicandae causa, risibilitatem esse *passionem physice distinctam* ab humanitate, vel quodlibet accidens distinctum et inseparabile *naturaliter* ab humanitate, loco risibilitatis substitue: hoc autem quod est esse mediate revelatum in re non est esse revelatum, sed inferri necessario ex illo quod revelatum est...

Explicui puncto praecedenti, n.º 78, quid sit revelatio *virtualis et mediata*: disputo modo an haec sufficiat ad actum

⁷⁹ *Subtilissimi Scoti doctorum super tertium Sententiarum librum, de tribus virtutibus theologis...* d. 2, q. 111, n. 25 (Antuerpiae 1641).

⁸⁰ HURTER *Nomenclator*, 111. p. 921.

fidei: v. gr., an ex eo praecise quod revelatum sit Christum esse hominem, possit credi actu fidei illi inesse *potentiam superadditam* ridendi, et disputationis causa suppono evidens esse omni homini hanc potentiam inesse. Hac ratione quaestionem exagito, et non inquirō an ex eo quod revelatum sit Christum esse hominem, possit credi esse *risibilem*; quia etsi sub his terminis eadem possit exagitari quaestio, et sub illis *communiter proponatur, nonnulli eis abutuntur*, et quaestionem transfert ad risibile *identificatum* cum praedicato rationali: qua ratione quaestio intelligenda non est; nam risibile *hoc modo acceptum* idem est ac rationale, ac proinde eo ipso quod hoc sit revelatum, illud etiam *in re revelatum erit*.

Non superflue *in re* dico: sunt enim aliqua praedicata, cum aliis identificata, de quorum identitate certo nobis non constat. Exemplum sit in Deo: multorum enim sententia fert in eo esse iustitiam, virtutem specialiter sumptam. Demus hanc opinionem esse veram, cuius veritate posita, in Deo idem erit esse omnipotentem seu esse Deum, et habere attributum iustitiae: ac proinde *revelatio quae dicit esse Deum, dicit esse iustum*, respectu illius qui adaequate penetret quid *in re* importet significatum per hoc nomen Deus.

Nihilominus, quantumvis res ita se habeat, respectu nostri revelatum non est in Deo esse attributum iustitiae, virtutis specialiter sumptae, quia *nobis* tantum *probabiliter* potest constare de existentia huius attributi, quam etiam probabiliter negare possumus. Ac proinde, *in re*, eo ipso quod dicatur Deum esse, dicatur illi inesse attributum iustitiae specialis, quia de facto idem est *realiter* cum natura divina: tamen illa revelatio non ita nobis, de existentia huius attributi tantum probabiliter sentientibus, ita est applicata, ut ex vi illius possimus elicere actum fidei, quo iudicemus Deum habere praedictum attributum omnipotentiae, seu esse omnipotentem. In eo autem qui *evidenter* cognosceret omnipotentiam et speciale attributum iustitiae *realiter identificari*, eo ipso quod posset credere actu fidei unum attributum, *posset credere et aliud*, etiam sub expresso conceptu quo formaliter unum attributum ab alio distinguitur...

Haec dixerim contra Puente Hurtado et alios, qui *quaestionem confundunt* inter praedicata *realiter distincta* et alia quae *formaliter tantum* distinguuntur, et ad haec. *formaliter tantum distincta*, eo ipso quod unum prius et per modum essentiae, et aliud posterius instar passionis intelligatur, *volunt extendere* sententiam asserentem conclusionem deductam ex una praemissa revelata et alia evidenter cognita, de fide *non esse*.

Hac ratione quaestione intellecta, affirmativam sententiam tenent Canus, Vega... *Negativam* sententiam tradunt idem

Canus, Suárez... *Amplector hanc sententiam neganlem...* Ratio est: obiectum *connexum* cum revelato, eo praecise quod cum illo sit *connexum*, tantum credi potest propter connexionem, quae est inter ipsum et aliud obiectum revelatum; sed haec connexio non est motivum fidei; ergo non potest credi ob fidei motivum: ergo non potest credi actu fidei. Maior patet: *supponimus enim obiectum non esse revelatum in se, sed in alio cum quo est connexum et non identificatum.* Unde tota ratio assentiendi debet esse connexio. Minor est per se nota, quia obiectum formale fidei est revelatio seu divina auctoritas: non vero connexio unius praedicati cum aliis" ⁸¹.

Estamos seguros que todo teólogo de profesión, y aun todo el que se interese por este gravísimo problema de cuál es la opinión tradicional sobre la evolución del dogma, nos dispensará el que hayamos copiado un párrafo tan largo por el valor que tiene para poner de manifiesto cuál es el verdadero sentido de la nueva nomenclatura, introducida por Suárez, con el *formal confuso* y *virtual puro*, y el nuevo sentido que con ello se dió a los nombres tradicionales de *inmediato* y *mediato*. Bajo el nombre de *formal confuso*, o de *inmediato implícito*, o de *virtual implícito*, o de *revelado IN RE*, entienden lo *realmente idéntico* con el depósito revelado, y reservan el nombre de *mediato*, o de *virtual*, o de *cohexivo* para lo que es *realmente distinto* de lo revelado y, por lo tanto, *no revelado*. Con eso dicen en el fondo lo mismo que los antiguos y que nosotros, aunque en las fórmulas parezcan decir lo contrario.

En los anteriores textos del madrileño Oviedo, contemporáneo y compatriota de Juan de Santo Tomás, el lector habrá podido notar el sentido que se da en el siglo XVII a la frase de revelado *IN RE*. Entienden por ella toda virtualidad o conclusión *realmente idéntica* con el dato revelado. Entre los tomistas, esa frase aparece por vez primera en Juan de Santo Tomás, y precisamente en el párrafo final y más interesante, en que Juan de Santo Tomás resume y termina todo su célebre artículo cuarto sobre la definibilidad de fe de la conclusión teológica. Dice así: "Unde colliges, quod in veritatibus fidei potest aliquid continere *virtualiter*, dupliciter. Uno modo, *virtualiter illative TANTUM*, et hoc pertinet ad theologiam, quae habet pro obiecto illata ex veritatibus fidei. Alio modo, *virtualiter implicite*, ID EST, quae "IN RE" *revelata* sunt, et intenta a Spiritu Sancto, sed nobis occulta, et ideo discursu attracta. *Et haec* (esto es, todo lo revelado *in re*, o *realmente idéntico* con lo revelado *in se*), *potest definire Ecclesia et declarare*" ⁸².

⁸¹ *Tractatus Theologici, De Fide*, contr. 4, nn. 76-78 y 107-110 (Lugduni 1651).

⁸² *De Sacra Theol.*, d. 11. a. 4, n. 16.

Como se ve, Juan de Santo Tomás entiende por *virtual implícito* exactamente lo mismo que nosotros, esto es, todo lo *realmente idéntico* con los enunciados revelados. Queramos o no queramos los tomistas modernos, tenemos que confesar que Juan de Santo Tomás, como bastantes otros teólogos posteriores, sufrieron la influencia avasalladora del prestigio de Suárez, y que toda esa nomenclatura de *virtualiter, illativa tantum* y de *in re revelatum* que usa Juan de Santo Tomás, y que usaron luego otros tomistas, es de origen suareciano.

410. MARCOS SERRA, Ord. Praed.—Omitiendo a Lugo y Juan de Santo Tomás, contemporáneos de Oviedo, pues ya hemos hablado de ellos en otra parte (79 y 307), toca citar al dominico valenciano Serra, ilustre comentarista de la *Suma* de Santo Tomás. Oigámosle, pues lo merece:

“Quod vero aliquae conclusiones theologicae definitae sint ab Ecclesia solum quia mediate revelatae sunt, eo quod evidenter deducuntur ex propositionibus immediate revelatis, non omnes admittunt. Quidam enim asserunt illam “Christus habet humanam voluntatem”, non propter hoc fuisse definitam ab Ecclesia, sed quia in Scriptura continetur, et idem dicunt de aliis similibus.

Sed quamvis illud concedamus, ut mihi concedendum videtur, tales conclusiones definiri ab Ecclesia: inde tamen non sequitur ante talem definitionem illas habere certitudinem fidei, nec eius oppositum esse haereticum, sed solum erroneum. Definitio enim Ecclesiae, sicut potest efficere ut aliquid manifeste pertineat ad fidem, ita etiam ut ad fidem pertineat immediate, sicque certitudinem fidei habeat, et eius oppositum sit haereticum, quod antea solum erat erroneum. Nec opus est ut id quod est immediate de fide, sit immediate revelatum a Deo: sed sufficit, ut quamvis sit mediate revelatum a Deo, sit immediate propositum ab Ecclesia”⁸³.

Todo eso es de pura cepa tomista. Ha sabido Serra expresar el tomismo tradicional no solamente en cuanto al fondo, sino también en cuanto a la nomenclatura.

411. HONORATO FABRI, Soc. Iesu.—No menos claramente se expresa el jesuita Fabri, aunque su nomenclatura no sea tan precisa. Dice así:

“Quaeres: quid dicendum sit de iis conclusionibus quae ex principiis fidei deducuntur? Responsionem ad hoc quaesitum numeris aliquot distinguo... Secundo, quando praedicatum consequentis identificatur cum praedicato antecedentis, si antecedens est de fide, etiam consequens est de fide (es definibile de fe, hubiera dicho Serra): v. gr.: Est de fide

⁸³ *Summae commentariorum in Secundam-Secundae D. Thomae*, q. 1, a. 2, t. 1, pp. 268-269 (Valentiae 1634).

Verbum factum esse hominem: ergo est de fide Christum habere corpus et animam, esse *animal rationale*, esse *risibilem*, *intellectivum*, *volitivum*, etc. Ratio utriusque responsionis est quia illud omne est de fide, quod creditur *implicite*: sed... in actu quo credo Christum esse hominem, certe credo *implicite* totum id quod dicit homo ex natura sua: id est, habere corpus et animam, esse intellectivum, volitivum, risibile, etc.: igitur hoc credo *confuse* et *implicite*: ergo sunt de fide: *alioquin nescio quid sit credere aliquid implicite et confuse*" ⁸⁴.

412. PEDRO ANNATO, Soc. Iesu.—Coloquemos con Fabri a su compañero de religión Pedro Annato, de quien dice nuestro Contenson: "in rebus theologicis acute nitideque scribendis nulli Societatis sine controversia secundus" ⁸⁵. Dice así:

"*Erronea* propositio est quaecumque opponitur... doctrinae quae, licet non sit per Ecclesiam definita, nec formaliter et expresse revelata, infertur tamen communiter a theologis per discursum ex revelatis, unde et *conclusio theologica* dicitur: sicque est *virtualiter* revelata, et proxime accedens ad fidem, quia proximum est ut per Ecclesiam definiatur, *nihilque deest illi ut fiat de fide praeter definitionem Ecclesiae*...

Urgebis, ut aliquid credatur fide divina, debet esse *revelatum immediate*, seu revelatione *formali* et *immediata*: ergo non sufficit revelatio *virtualis et mediata*.

Respondeo: *nego antecedens*. Ratio est primo, quia, ut bene advertunt in sua declaratione celeberrimi Duacensis Academiae Doctores, *nullibi reperitur scriptum immediatam* requiri revelationem ad fidem divinam, et non sufficere *mediatam*" ⁸⁶.

413. FELIPE DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD, carmelita.—Toca ahora el turno al célebre carmelita Felipe de la Santísima Trinidad. De él dice Gonet que "edidit opera cedro digna", y de su *Summa Theologiae thomisticae* dice Hurter: "Ea magni fit a Sti. Thomae discipulis: excellit enim insigni perspicuitate et claritate". De este insigne tomista tomamos los párrafos siguientes:

"Id quod creditur fide divina, *vel* debet *immediate revelari* a Deo, *vel deduci ab immediate revelatis* per assistentiam Spiritus Sancti" ⁸⁷.

"*Communis consensus Ecclesiae circa propositionem deducibilem ex duabus praemissis, quarum una est de fide et alia naturaliter nota, facit rem de fide*. Nam si consensus

⁸⁴ *Summ. Theol.*, tr. 5, "De Fide". c. 2, n. 15, pp. 339-340 (Lugduni 1669).

⁸⁵ *Theologia mentis et cordis*, l. 5, dissert. preambula, c. 2, t. 1, p. 813 (Cotoniae Agrippinae 1687).

⁸⁶ *Apparatus ad Sacram Theologiam*, t. 1, l. 1, a. 5, p. 13, y l. 2, a. 3, p. 142 (Venetiis 1778).

⁸⁷ *Disputationes theologicae*, d. 1, dub. 11, t. 1, p. 27 (Lugduni 1653).

Concilii generalis circa similem propositionem facit eam de fide, ut contingit quoties Concilium generale ex una propositione de fide, et alia naturaliter certa, *deducit conclusionem theologicam*: multo magis communis consensus Ecclesiae circa similem propositionem facit eam de fide”⁸⁸.

Merece también leerse de este autor el comentario que hace a la frase de Santo Tomás⁸⁹: “Sed postquam manifestum est et praecipue si sit per Ecclesiam determinatum”, así como el comentario a la cuestión de “quomodo obiectum totale fidei contineatur in Symbolo”⁹⁰. Es de lo mejor que hemos leído después de los comentaristas clásicos del siglo xvi.

414. DOMINGO DE MARINIS, Ord. Praed.—Tras del anterior tomista carmelitano viene un tomista dominicano de los más ilustres. Es el italiano Domingo de Marinis, cuyos comentarios sobre Santo Tomás, en opinión de Margott. “melioribus operibus theologicis alterius dimidii saeculi xvii adnumerari debent”. Comentando este gran teólogo el artículo clásico de “Utrum haeresis proprie sit circa ea quae sunt fidei”, se expresa así:

“D. Thomas hic pro *obiecto et materia propria haeresis* ponit id quod *directe* et manifeste opponitur alicui veritati fidei: et *minus principale* obiectum ipsius, *intra latitudinem tamen obiecti*, constituit id ex quo per *evidentem consequentiam* colligitur sive infertur aliquid manifeste fidei contrarium...

Directe igitur pertinet ad infidelitatem; propositio illa quae importat aliquid manifeste contrarium fidei. *Indirecte* vero illa, quae importat errorem ex quo *mediate* et *indirecte* infertur aliquid manifeste fidei contrarium, ut sunt *propositiones contrariae veritatibus demonstratis in theologia ex altera vel utraque de fide*; tunc enim *mediante discursu* infertur oppositum fidei... Ille enim qui pertinax est in propositione ex qua infertur evidenter aliquid, quod est manifeste contra fidem, in fide errat et *haereticus est*”⁹¹.

Y antes había dicho: “Quia Ecclesia nihil hactenus fidelibus credendum proposuit vel definivit, quod non contineatur in Sacris Litteris, aut Apostolicis traditionibus expressum aut *virtualiter contentum*”⁹².

415. JUAN MARTÍNEZ DE RIPALDA, Soc. Iesu.—Otra vez vuelve la inclita Compañía de Jesús con uno de sus muchos eminentes teólogos del siglo xvii, el navarro Martínez de Ripalda, de quien dice con evidente cariño de familia el tantas veces

⁸⁸ O. c., d. 1, dub. 4, t. 3, p. 20.

⁸⁹ *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 32, a. 4.

⁹⁰ T. 1, pp. 28-29, y t. 3, pp. 32-33.

⁹¹ *Expositio commentaria in 2-2 Sti. Thomae*, p. 11, a. 2, c. 3 (Lugduni: 1663).

⁹² O. c., q. 1, a. 9, c. 3.

citado Hurter: "Summus cum Card. De Lugo hac aetate in Hispania ac forte in Europa universa theologus scholasticus" ⁹³. El que esté versado en estas cuestiones habrá notado que Ripalda es citado por unos en contra y por otros a favor de la evolución dogmática. Ambos tienen su parte de razón. Ripalda admite la evolución dogmática, pero no con la extensión que hemos visto que la admiten la mayoría de los otros teólogos. De los cinco tipos de conclusión o virtualidad implícita que hemos explicado en otra parte (45), Ripalda niega la definibilidad de los tres primeros, en que se deducen las propiedades metafísicas o radicales; pero admite la del quinto y sexto, que es deducir las propiedades actuales o físicas de la esencia connatural o perfecta. Oigamos sus palabras:

"Assero secundo: Potest esse credibile per fidem obiectum, quod ex altera veritate revelata et altera evidenter scita notum est... Nam Christus non solum creditur per fidem et revelatur esse homo in sensu methaphysico, sed in sensu naturali et physico, scilicet sensu revelationis manifestantis Christum esse hominem (non tantum) conceptu praeciso et methaphysico essentiae seu animalitatis et rationalitatis, sed etiam conceptu naturali et physico hominis, complectente hominis propria iuxta leges physicas et naturales, in eis quae non derogant dignitati suppositi divini et mundi Redemptoris. At humanitas revelata sensu naturali et physico complectitur formaliter (el *virtual implícito* tomista) et non solum virtualiter (el *virtual extrínseco* de Suárez) proprietates naturales secluso miraculo sibi nexas, quorum unum est *potentia risiva*. Quare sola revelatione humanitatis Christi, eo sensu communiter a fidelibus concepta, pertinet ad fidem (*es definible de fe*, diría un tomista) intellectus ab anima distinctus, necnon voluntas formalis ipsius, et *quantitas* a substantia corporis distincta, quin aliae singulares harum proprietatum revelationes necessariae sint; quia sensus eius revelationis communiter ab omnibus fidelibus complectitur universaliter, praeter essentiam et substantiam hominis, *proprietates etiam, physice et naturaliter* ipsi nexas, sub quibus comprehenduntur tamquam species particulares *intellectus et voluntas, quantitas, et phantasia*, necnon *potentia risiva*" ⁹⁴.

Al admitir la definibilidad de las propiedades físicas o actuales y negar, sin embargo, la de las propiedades esenciales o radicales, Ripalda nos ha dado uno de tantos ejemplos de su inclinación a opiniones singulares. No recordamos ahora

⁹³ *Nomenclator*, t. 3, p. 928.

⁹⁴ *De Ente supernaturali*, t. 7. *De virtutibus infusis, De Fide*, d. 8, s. 3, n. 45, p. 146. ed. Vivès (París 1873).

ningún otro teólogo de talla que haya caído en esa incoherencia. De todas maneras, es de alabar Ripalda por haber mantenido la evolución dogmática por vía de conclusión teológica, aunque no lo haya hecho con la amplitud de Suárez y Lugo, pues conclusión teológica propia debe llamarse, y es, el deducir propiedades de la esencia, trátense de propiedades radicales o actuales. Por esa vía se han desarrollado casi todas las conclusiones del tratado de la Encarnación, algunas de las cuales, como los dos entendimientos y dos voluntades de Cristo, han sido ya definidas como de fe, y todas las otras podrían ser igualmente definidas, suponiendo que sean conclusiones verdaderamente evidentes o demostradas (100 y 317).

416. JACOBO PLATELIO, Soc. Iesu.—Con Ripalda uniremos otros teólogos jesuítas que aun nos restan de este siglo. El primero es el egregio Platelio, de cuya *Synopsis cursus theologici* se han hecho numerosísimas ediciones, “propter suam concinnitatem, claritatem, soliditatem utilitatemque”⁹⁵. Oigámosle enseñar la definibilidad de fe divina de toda conclusión teológica y aun de todo hecho dogmático:

“Omnis conclusio deducta ex una revelata et altera lumine naturae certa, est de fide. Quia quando de subiecto affirmatur aliquod praedicatum, simul *mediate et virtualiter*, adeoque *realiter*, affirmantur omnia quae certo evidenter cognoscuntur *identificata*, aut necessario connexa cum tali praedicato... Ergo haec conclusio Christus est risibilis... est sufficienter *revelata*... ut credi possit fide divina”⁹⁶.

Oigámosle ahora defender, y muy bien, la extensión de la evolución dogmática a los *hechos* que por algo se llaman *dogmáticos*:

“Probatur quinto: quia propositiones eiusmodi *facta* continentines deduci possunt ex maiori revelata, et minori moraliter certa: atqui tales propositiones sunt a Pontifice *definitiviles* ut fide divina credenda: ergo...” (l. c.).

417. TIRSO GONZÁLEZ Y DOMINGO VIVA, S. I.—No solamente admite como de fe divina las conclusiones y los hechos, sino que la extiende a la canonización de los santos. En vez de citar de él textos largos, baste decir que el título de la sección sexta de su obra es *De fide est, homines canonizatos esse vere sanctos*⁹⁷.

Encontramos la misma doctrina en Domingo Viva, el comentador clásico de las *Damnatae Theses*, que se expresa de la siguiente manera:

⁹⁵ HURTER, t. 4, p. 328.

⁹⁶ *Synopsis totius cursus theologici*, p. 3.^a, n. 143, p. 98 (Coloniae Agripinae 1733).

⁹⁷ *Tractatus theologicus de certitudinis gradu quem, infra fidem, nunc habet sententia pia de Immaculata Conceptione*, d. 1, s. 6, p. 17 (Dillingae 1690).

“Potest a Pontifice definiri *de fide* aliqua *conclusio theologica* descendens ex una praemissa de fide, et altera moraliter evidenti. Verbi gratia, definiri potest *de fide* quod Concilium Tridentinum habuerit assistentiam Spiritus Sancti, quae est conclusio theologica descendens ex hac praemissa de fide, quod Concilium Generale legitime congregatum habeat assistentiam Spiritus Sancti, et ex hac alia moraliter evidenti, quod scilicet Tridentinum fuerit legitime Congregatum.

“Ergo definire pariter potest Pontifex *de fide* factum conexum cum iure, seu conclusionem theologicam descendantem ex una praemissa de fide spectante ad ius, et altera moraliter certa spectante ad factum, ut est conclusio ista damnata quod propositiones Iansenii contentae in eius libro sint haereticae in sensu obvio quem prae se ferunt verba. Ea enim descendit, ex hac praemissa de fide spectante ad ius, quod scilicet sint haereticae illae propositiones ut v. gr.: “Sufficit ad merendum libertas a coactione”, et ex hac alia moraliter certa, quod in sensu obvio contineantur in libro Iansenii, ut patet omnium experientia legentium Iansenium”.

“*Et de facto multa huiusmodi conclusiones theologicas* Ecclesia definivit esse *de fide*, v. gr.: Quod Christus habuerit voluntatem humanam, quae descendit ex hac revelata, quod Christus sit homo, et ex hac alia naturaliter certa, quod homo habeat voluntatem. Sicut etiam de fide definitum est in Tridentino substantiam panis non subesse accidentibus eucharisticis, quod inferitur ex hac praemissa revelata, quod Christus subsit accidentibus eucharisticis et ex hac alia naturaliter certa, quod non possint duae substantiae completae esse sub iisdem accidentibus...

“Eademque ratione definire potest Ecclesia quod D. Ignatius, verbi gratia, sit Sanctus, et cultu duliae adorandus; cum hoc descendat ex hac praemissa de fide, quod sit colendus qui post heroicis virtutes moritur in osculo Domini et ex hac alia post tot praevias Ecclesiae diligentias moraliter certa, quod D. Ignatius, post heroicis virtutes mortuos sit in osculo Domini”⁹⁸.

418. GERVASIO BIJONIO.—No está menos claro el penetrante adicionador de la *Summo* de Becano, Gervasio Bijonio. Dice así:

“Omnis conclusio theologica, eo ipso, fide divina credibilis est...

Obiicies primo: Actus fidei divinae *immediate* nititur divina revelatione: ergo habet pro obiecto propositionem *immediate* revelatam, cuiusmodi non est conclusio theologica quae *mediate* tantum revelata est: ergo...

⁹⁸ DOMINICUS VIVA, S. I., *Damnatae Theses*, quaestio prodroma. n. 4 (Patavii 1724), pp. 5-6.

Respondeo, *nego consequentiam*. Aliud est quod actus fidei divinae *immediate nitatur* divina revelatione, aliud quod nitatur *revelatione immediata*...

Instabis: Ut aliqua propositio sit fide divina credibilis debet esse *revelata in se*... *Distinguo maiorem*: Si sensus sit debere esse *revelatam immediate*, nego. Si sensus sit ipsam debere esse *vere revelatam*⁹⁹, concedo.

Están admirablemente resueltas esas dos objeciones. Solamente falta en Bijonio, como en casi todos los teólogos no tomistas, el advertir que esa deducción o explicación intelectual de la conclusión implícita no es de fe formalmente hasta que sea definida por la Iglesia. La Iglesia es la única que tiene misión para explicar divina o dogmáticamente la virtualidad implícita del depósito. La explicación o deducción del teólogo es humana.

419. VICENTE CONTENSON, Ord. Praed.—Oigamos ahora a un teólogo de verdadera cepa tomista, el autor no menos sabio que piadoso de la célebre *Theologia mentis et cordis*. Dice así:

“Licet omnia ad fidem pertinentia *virtualiter in Scripturis contineantur, non tamen formaliter* explicantur, sed *multa ex illis afflante Spiritu Sancto deducuntur*, sicut ex *principiis* variae *conclusiones derivantur*”¹⁰⁰.

“Secunda conditio obiecti fidei est: *formalis, vel virtualis revelatio ab Ecclesia declarata*. Obiectum fidei debet esse *non tantum virtualiter, sed formaliter* revelatum, *vel saltem* ab Ecclesia declaratum. Ratio est quia quod est *virtualiter* revelatum, per *discursum* deducitur, et est *conclusio theologica*, de qua inter doctos, immo et inter ipsos sanctos Patres est controversia: ergo non pertinet ad obiectum fidei, *donec* adveniente *Ecclesiae determinatione* declaratur necessariam esse *connexionem* inter propositionem *formaliter* et propositionem *virtualiter revelatam*... et tunc propositio *incipit* ad obiectum (formale seu immediatum) fidei pertinere, *non ideo praecise quia est virtualiter revelata, sed quia cum sit virtualiter revelata, formaliter est ab Ecclesia declarata et ab articulo, in quo latebat, educta*”¹⁰¹.

Doctrina y nomenclatura en estos dos textos de Contenson son de pura cantera tomista. Le parece a uno estar oyendo a Santo Tomás, a Cayetano o a Báñez.

420. EL CARDENAL GOTTI, Ord. Praed.—Nos habíamos propuesto, y lo hemos cumplido hasta el presente, el no citar sobre la evolución dogmática a ningún teólogo cuya mente

⁹⁹ *Tractatus de natura theologiae*, q. 8, editado al frente de la *Summa Theologiae* de Martín Becano (Parisiis 1658).

¹⁰⁰ *Theologia mentis et cordis, De Fide*, l. 7. d. 2. c. 1. spec. 1 (Coloniae Agrippinae 1687).

¹⁰¹ *L. c.* spec. 2.

no fuese clara, no solamente en sí misma, sino aun a la simple lectura de los textos aducidos. Pero antes de despedirnos de los teólogos del siglo xvii vamos a hacer una excepción a favor de un insigne teólogo tomista, cuya mente en esta cuestión es clara, pero cuya nomenclatura no lo es tanto. Desde que Juan de Santo Tomás, empleando la nomenclatura de Suárez, llamó *inmediato implícito* a lo *virtual implícito*, hay algunos tomistas posteriores que dicen y repiten que la Iglesia no puede definir como de fe divina sino lo que es *inmediata* o *formalmente* revelado, pero que se ve que entienden por inmediato o formal lo mismo que la tradición tomista antesuareciana llamó siempre virtual o consecuen- cial. Uno de esos tomistas es el cardenal Gotti. He aquí cómo se expresa:

“Cum ergo Ecclesia definit aliquid de novo tenendum esse de fide, quod antea non tenebatur, non facit id quod erat *solum mediate* (el virtual implícito no es “*solum mediate*”, sino que es mediate *quoad nos*, pero inmediato *quoad se*) revelatum esse *immediate* revelatum: sed veritates quae, licet antea fuissent immediate revelatae *Apostolis* (no se trata de cómo fué revelado a los *Apóstoles*, sino cómo los Apóstoles lo entregaron a la Iglesia; vide núm. 58), non tamen constabat fuisse immediate revelatas... Quare oportet duo distinguere: unum rem *esse* de fide: alterum obligare fideles ut de fideam credant. Quoad primum, per definitionem Ecclesiae nulla in re fit mutatio: haec enim veritas: “Christus habet duas voluntates” semper fuit *immediate de fide* (immediate quoad se, mediate quoad nos). Fit tamen mutatio quoad secundum: quatenus id quod erat de fide et immediate revelatum (quoad se), ad sui tamen fidem non obligat: posita autem Ecclesiae definitione quod sit de fide, incipit obligare”.

Cualquiera que leyera los anteriores párrafos de Gotti, sobre todo sin los paréntesis, que son nuestros, se persuadiría que Gotti negaba la definibilidad de fe de lo mediate o virtual y, por lo tanto, la evolución dogmática. Lea, sin embargo, los siguientes textos, y verá en qué sentido toma Gotti la palabra *inmediato*:

“Dico: Articuli fidei *quoad substantiam* non creverunt, sed *solum quoad explicationem*... Prior pars probatur. Non dicitur crescere quoad substantiam *scientia* per hoc quod aliqua eius *conclusiones* modo sciuntur, quae antea ignorabantur: ergo neque dicendum est crescere quoad substantiam fidem seu articulos, per hoc quod aliqua modo credantur, quae antea non credebantur. Consequentia probatur. Ideo enim primum, quia *conclusiones* illae, esto ignoratae, continebantur tamen in *principiis* illius scientiae *implicite*: atqui omnia quae modo credimus, *implicite* continebantur, *vel* in duobus illis principiis ab Apostolo traditis... *vel* in

illis quae veteribus Patriarchis et Prophetis revelata sunt: *vel* tandem expresius in illis quae Christus docuit et a Spiritu Sancto inspirati Apostoli tradiderunt: ergo.

Posterior vero pars (quod solum quoad explicationem) ex dictis consequitur. Si enim omnia credibilia *revelata* sunt, saltem *implicite*, et successu temporum solum facta est explicatio illorum quae in iam revelatis *implicite* continebantur; ergo dum Ecclesia aliquid ut de fide tenendum proposuit, id non fit *nova revelatione* ei facta, sed *nova explicatione* revelationis iam factae, seu *rei* iam revelatae. Hinc Ecclesia nihil unquam fidelibus credendum proposuit aut definivit, quod non esset vel in Sacris Litteris vel in divinis aut apostolicis traditionibus, *saltem virtualiter contentum*" 102.

421. AHÍ SE VE BIEN CLARO que cuando Gotti dice que sólo es definible lo *inmediato*, entiende por inmediato lo *virtual implícito*, pues admite expresamente la definibilidad de éste. Y aún se verá más claro copiando los siguientes textos del tratado *De Sacra Theologia*, donde dice así:

"Dico: Propositio seu doctrina *haeretica* illa est quae immediate adversatur aut expresso verbo Dei, aut expressae definitioni Ecclesiae. Dicitur insuper "aut expressae definitioni Ecclesiae", siquidem propositio quae *implicite* tantum continetur in verbo Dei, postquam Ecclesia declaravit eam vera in illo contineri, fide divina expresse credi debet, ab his quibus sufficienter innotuit latum ab Ecclesia iudicium.

Dico propositionem *erroneam* in fide esse illam quae opponitur... doctrinae *non quidem* per Ecclesiam definitae, aut *formaliter* aut expresse *revelatae*, communiter tamen a Doctoribus *per discursum illatae* ex revelatis. Quare conclusio theologica communiter dicitur *virtualiter revelata, quia ita proxime accedit ad fidem ut nihil ei desit quo de fide sit, nisi expressa Ecclesiae definitio. Unde fit quod propositio erronea et haeresi proxima coincidunt*" 103.

Está, pues, bien clara la mente del ilustre cardenal Gotti sobre la definibilidad de fe de las conclusiones propiamente dichas. Pero ¡cuánto hubiese ganado en claridad su nomenclatura, lo mismo que la de Juan de Santo Tomás, si no hubiesen jamás usado como sinónimos los nombres de *inmediato* y de *virtual*, de los cuales depende la naturaleza de la fe y de la teología, enredando con ello a tantos tomistas modernos!

422. GABRIEL BOYVIN, Ord. S. Franc.—Dejando, para no hacernos interminables, otros muchos teólogos, cerremos el siglo XVII con el franciscano Boyvin, ya que hemos citado a tantos jesuitas y dominicos. Dice así:

¹⁰² *Theologia Scholastico-dogmatica, De Fide*, q. 1. dub. 9, nn. 4-13.

¹⁰³ O. c. *De Sacra Theologia*, dub. 5, nn. 6-7.

“Quaeritur: an propositiones illae (scilicet conclusiones theologiae) definitae ab Ecclesia, sint de fide? Ad hanc quaestionem Molina attendens Ecclesiam non habere potestatem faciendi aliquid de fide, quod antea ad fidem non pertinebat, quia illi non fiunt novae revelationes; respondet definitiones Ecclesiae *non esse de fide*, sed tantum, intra latitudinem certitudinis *theologiae*, esse certiores definitionibus privatis theologorum, et ita certas ob specialem assistentiam Spiritus Sancti ut illis non possit subesse error. *Contrarium tamen asserendum est, conclusionem scilicet quamlibet ab Ecclesia definitam esse de fide*... Ex his ergo omnibus concludendum est conclusionem theologiam *ut talem* non esse de fide; *ut definitam* vero ab Ecclesia, de fide esse, et reponi inter *principia* theologiae, ipsique deberi assensum per habitum *fidei*, et non solum per habitum theologiae, ut vult Molina”¹⁰⁴.

Tenemos, pues, que durante todo el siglo xvii, y a pesar de la innovación de Molina, la mayoría de los teólogos continuaban defendiendo la evolución del dogma por vía de conclusión teológica propiamente dicha.

Siglo XVIII

423. POR ORDEN CRONOLÓGICO.—Acabamos de ver que durante todo el siglo xvii la gran mayoría de los teólogos de todas las escuelas o nacionalidades continuaron defendiendo, a pesar de la opinión contraria de Molina, la doctrina tradicional sobre la evolución del dogma por vía de conclusión teológica. Vamos a ver lo mismo en el siglo xviii. Continuaremos aduciendo los teólogos por orden aproximadamente cronológico más bien que por escuelas.

424. JUAN LORENZO BERTI, Ord. S. Aug.—Comencemos por el ilustre teólogo Berti, digno representante de la gloriosa escuela agustiniana. Dice así:

“Cum enim propositio *de fide* ea sit quae in Sacris Litteris, in receptis ab Ecclesia traditionibus, in decretis ac definitionibus Ecclesiae expresse continetur, *aut inde certa*, manifesta, *firmissimaque connexione deducitur*, illa propositio *haereticà* censenda est quae uni ex iis e diametroprehenditur esse contraria”¹⁰⁵.

425. FRANCISCO HENNO, Ord. S. Franc.—Sigue el franciscano Henno, el representante más ilustre de la escuela escotista en este siglo. Copiemos un texto:

“Revelatio non semper debet esse *immediata*, sed potest dari propositio de fide, licet non sit in se et *immediate* revelata, sed tantum *virtualiter et implicite* in propositionibus

¹⁰⁴ *Theologia quadripartita Scoti*, prol., q. 5, p. 14, ed. 4 (Parisiis 1678).

¹⁰⁵ *De Theologici disciplina*, prol. c. 5. (Monachii 1750).

revelatis contenta. Si autem inferatur ex una revelata et altera naturali, non erit de fide (per se seu ante definitionem)... Advertendum quod licet propositio ut sequitur ex una non revelata, et altera revelata non sit de fide: *eo ipso tamen quod definitur ab Ecclesia, sit de fide*, et non tantum certa... Quia Ecclesia nobis plurima proponit de fide credenda quae non continentur explicitè, formaliter et immediate in Scripturis, *sed tantum ex illis per consequentiam deducuntur*" 106.

426. GABRIEL ANTOINE, S. I.—Viene ahora un meritísimo teólogo de la Compañía, dogmático y moralista a la vez, y uno de los mejores teólogos del siglo XVIII. Su *Theologia universalis speculativa et dogmatica* es digna de ser consultada en esta cuestión del progreso dogmático. Oigámosle:

"Dico quarto: Propositio legitime deducta ex maiori universalis omnino certa et minori revelata est de fide, et credi potest fide divina. Probatur primo: quia talis propositio est sufficienter revelata. Probatur tertio: quia Ecclesia proponit ut revelatas et fide credendas propositiones legitime deductas ex propositione universalis omnino certa, licet non revelata, et ex minore revelata...

Obiiciis primo: propositio de qua agitur, v. gr., Christus est risibilis... non est revelata *formaliter*, nequidem *implicitè*; ergo non potest credi fide divina.

Respondeo: *negando consequentiam*. Quia ut propositio credatur fide divina, sufficit quod sit revelata *mediate et virtualiter*... et credi potest fide divina, immo debere saltem *accedente definitione Ecclesiae*" 107.

427. EDMUNDO SIMONET, S. I.—Juntemos con Antoine otro teólogo de la Compañía, Edmundo Simonet, que no se expresa menos claramente:

"Generaliter loquendo, *omnis conclusio* legitime deducta ex una praemissa de fide absolute revelata, et ex altera omnino certa... est *de fide* quoad potentiam credendi, imo et quoad obligationem, saltem *accedente definitione Ecclesiae*. Hinc fide divina credi potest conclusio huius syllogismi: Omnis homo est risibilis: Christus est homo: ergo est risibilis" 108.

428. JUAN MARÍN, S. I.—Viene un tercer teólogo, jesuita también, no menos célebre que Antoine y mucho más que Simonet, el español Juan Marín. Tiene el mérito, no solamente de opinar lo mismo que todos los anteriores sobre la cuestión de la evolución dogmática, sino también de ser un

¹⁰⁶ *Theologia dogmatica et scholastica. De Fide*, d. 1, q. 2, a. 4, com. 3 (Coloniae 1718).

¹⁰⁷ *Theologia Universalis De Fide divina*, s. 1, § 4, pp. 27-30 (Augustae Vindoblorum et Cracoviae 1760).

¹⁰⁸ *Institutiones Theologiae*, t. 1, De Fide, d. 2, a. 5, pp. 164-165 (Venetii 1731).

testigo más sobre qué entienden Suárez y Lugo por formal confuso o inmediato implícito, esto es, lo realmente idéntico con lo revelado, aunque sea formalmente distinto. He aquí sus palabras:

“Maiores difficultates est circa conclusionem deductam ex una praemissa de fide et alia naturali... Suárez, Lugo... dicunt conclusionem esse de fide, quando *identificatur* cum obiecto revelato: secus quando *non identificatur*... *Placet haec sententia*...

Insistes: Deus revelans omnipotentiam, solum revelat quod haec vox significat apud audientes, quia significatio vocis debet esse communis loquenti et audienti. Sed haec vox “omnipotentia” solum significat *omnipotentiam*, ut distinctam ab *immensitate et aliis attributis*: ergo...

Respondeo, concessa maiore, distinguendo minorem: solum significat *formaliter* omnipotentiam, concedo minorem: *realiter*, nego minorem. Et ideo audiens solum format conceptum de omnipotentia *formaliter*; format tamen *realiter* conceptum de immensitate: quia ille conceptus *realiter affirmat immensitatem*, etsi non *formaliter*”¹⁰⁹.

Esa doctrina de Suárez y Lugo que sigue aquí Marín, respecto a ser definible de fe todo lo realmente idéntico con el depósito revelado, aunque sea formalmente distinto, la afirman el noventa por ciento, por lo menos, de los teólogos postsuarecianos bajo el nombre de formal confuso o equivalente. El mérito grande de Suárez y Lugo, que nunca se apreciará bastantemente, consiste en haber cubierto con su grande autoridad la definibilidad de ese virtual idéntico-objetivo, el cual es precisamente lo que los antiguos teólogos designaban con los simples nombres de “virtual” o de “implícito”, pues es el verdadero constitutivo de la propia y rigurosa conclusión teológica. Lo demás no es sino física (73).

429. BERTOLDO CRASSOUS, carmelita.—Citemos ahora un teólogo carmelitano, siquiera para hacer ver cómo, a pesar del enredo armado en esta cuestión por los Salmanticenses con su célebre *nego maiorem* (80), los teólogos de su Orden continuaban aún un siglo después defendiendo la doctrina tradicional de la definibilidad de fe de las verdaderas conclusiones teológicas. Oigamos a Crassous:

“Omnis conclusio theologica, ut contenta in praemissis, est de fide, eo videlicet modo, quo in praemissis est contenta; ita ut sit de fide *formaliter*, si in praemissis formaliter contineatur: *virtualiter* vero solum, si solum virtualiter contineatur in illis...

Probatur nunc secunda conclusionis pars, nempe quod

¹⁰⁹ *Theologia Speculativa*, t. 2; *De Fide divina*, d. 9, pp. 374-375 (Veneris 1764).

conclusio theologica *virtualiter contenta* in praemissis de fide, sit *virtualiter de fide*. Illud est virtualiter de fide, quod est virtualiter revelatum: *eo enim modo quo aliquid est revelatum, eodem est de fide*; alias Deus in aliquo a se revelato fidem non mereretur: sed conclusio *virtualiter contenta* in praemissa vel in praemissis de fide est *virtualiter revelata*; *eodem enim modo est revelata quo est contenta in praemissa revelata*: ergo est *virtualiter de fide*. Et per consequens ista conclusio "ergo Christus est risibilis", deducta ex isto antecedente "Christus est homo", *est tantum virtualiter de fide*, quia virtualiter tantum in hoc antecedente continetur. Notandum tamen cum Patre Henrico, quod *si Ecclesia definiret hanc propositionem esse tenendam de fide, statim evaderet formaliter et directe de fide*... Huic doctrinae *solus refragatur Molina*, testante Suárez¹¹⁰.

Creemos que no puede expresarse más hermosamente la doctrina tomista ni razonarse con más claridad.

430. MIGÜEL HERCE, O. S. B.—Como representante de la Orden benedictina, siempre fecunda en sabios, citaremos al por muchos años catedrático de Salamanca y luego general de la Orden, el benedictino Herce. Sigue a los Salmanticenses en casi todo, y usa sus razones y hasta sus mismas palabras, pero se aparta de ellos para seguir la doctrina tradicional en lo de la definibilidad de las conclusiones por la Iglesia. Dice así:

"Utrum revelatio virtualis seu mediata sit obiectum formale fidei (per se seu sine definitione Ecclesiae). Prima sententia *affirmativam* partem defendit... Secunda opinio extreme contraria docet... non sufficere ad obiectum formale fidei... *Sic sentiunt communiter thomistae*, et ex patribus societatis eximiunt Doctor cum aliis pluribus: inter quos Pater Molina ita ampliat sententiam ut dicat conclusionem deductam ex una de fide et altera evidente non esse de fide, *etiamsi definiatur ab Ecclesia*...

Argues primo: Deum esse omnipotentem, infinitum et similia, est veritas pertinens ad fidem: sed hoc non est immediate revelatum... Ergo...

Ad probationem quae ducitur ab exemplis, concedo maiorem et nego minorem. Nam Deum esse incorporeum, infinitum et similia, satis immediate constant ex S. Scriptura, si non iisdem terminis, aliis aequivalentibus, et idem significantibus, ut cum in S. Scriptura dicitur Deum esse spiritum et omnipotentem (hasta aquí es todo casi literalmente de los Salmanticenses, a quienes cita con frecuencia; pero ahora continúa hablando por su cuenta): *praeterquam quod talia*

¹¹⁰ *Prolusiones theologicae*, t. 1, d. 5, q. 2, nn. 8, 23-24, pp. 97-100 (Rome 1710).

sunt definita ad Ecclesia, et hoc solo titulo ad fidem spectarent, esto non inveniretur de ipsis expressa vel aequivalens revelatio" 111.

431. ANSELMO SCHNELL, O. S. B.—A la misma época y Orden benedictina pertenece Schnell, de quien bastará transcribir las siguientes líneas:

"Praenotandum quarto illa dici *virtualiter revelata* quae licet in seipsis immediate et formaliter revelata non sint, continentur tamen in alio formaliter revelato. Hoc supposito, tenendum est quod revelatio *virtualis* sit sufficiens motivum *fidei*. Ratio est quia talis res virtualiter revelata *immediate* creditur propter *divinam revelationem*" 112.

432. JUAN SANTIAGO SIDRO VILLARROYO, O. S. A.—La escuela agustiniana está también representada por el ilustre Villarroyo, quien continúa defendiendo, como Egidio Romano, como Fr. Luis de León, como Berti y como todos los de su escuela, la doctrina tradicional. Dice así:

"Omnia quae a Deo revelata sunt, vel *ex revelatis deducta ab universa Ecclesia proponuntur*, nos theologiae *dogmata* nominamus. Unum quippe discrimen interest inter *dogmata et articulos fidei*, quod horum fides explicita esse debet, eorum vero non ita... Sed cum fidei ex aequo repugnet qui alterutrum disserte negat, efficitur et dogmata et articulos fidei esse *veritates fidei*, ac merito communi dogmata nomine comprehendi. Dogmata igitur alia sunt *immediate* a Deo revelata, alia *mediate* tantum, quae scilicet in primis continentur, ex iisque *necessaria consequuntione derivantur*" 113.

433. SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO.—Omitiendo otros muchos teólogos de este siglo, como los hemos omitido en el anterior, algunos de los cuales habrá aún ocasión de citarlos en otra parte (477-478), cerraremos el siglo XVIII con el más grande que hubo en ese siglo, y que ha merecido ser colocado entre los Doctores de la Iglesia. Aunque San Ligorio sea más frecuentemente citado como teólogo moralista que como dogmático, su autoridad es grande en todo, no solamente por su carácter sagrado de Doctor de la Iglesia, sino también por la extraordinaria imparcialidad de su criterio teológico, tan libre de toda bandería o pasión de escuela o de familia, que creemos apenas se encuentra en eso otro igual, después de Santo Tomás y de San Buenaventura, entre los teólogos escolásticos. He aquí cómo se expresa:

¹¹¹ *Tractatus theologici, De Fide*, tr. 2, d. 1, nn. 84, 94-95 (Matriti 1760), t. 3, p. 186.

¹¹² *Opuscula omnia, De virtutibus theologicis*, n. 424 (Augustae Vindoborum 1744).

¹¹³ *Institutiones Christianae theologiae*, l. 1, p. 3.^a, c. 1, pp. 202-203 (Valentiae 1772).

"*Omnes enim propositiones a Pontificibus damnatae, licet non omnes sint haereticæ, sed aliae temerariae, aliae erroneae, aliae scandalosae, etc.; tamen accedente Pontificis definitiõne, tenendum est de fide quod illae propositiones vere sint temerariae vel alia afficiantur nota, quam ipsas pati Pontifex declaravit*"¹¹⁴.

"Immo licet nostra sententia (de praeservatione B. Virginis a culpa originali), ab Ecclesia nondum sit definita, bene tamen potest de fide teneri... Dicit enim D. Thomas quod credere possumus *de fide*, non solum ea quae habemus per fidem infusam, sed etiam quae percipimus per *conclusiones theologicas*"¹¹⁵.

434. SÍNTESIS DEL SIGLO XVIII.—Vemos, pues, que todos estos autores del siglo XVIII continúan, como los de los siglos anteriores, defendiendo la *definibilidad* de fe divina de la verdadera conclusión teológica. Aunque cada uno lo exprese a su manera, y con variedad de opinión en detalles particulares, todos convienen en la evolución del dogma por vía de virtualidad o consecuencia propiamente dicha.

Siglo XIX

435. NUEVA FLORACIÓN TOMISTA.—Si el siglo XVIII fué para la teología un siglo de decadencia, mucho más lo fué el siglo XIX; sobre todo durante los dos primeros tercios, que precedieron a la encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII. Con la renovación de los estudios tomistas por este inmortal Pontífice, comenzaron también a rejuvenecerse las glorias de la filosofía y la teología católicas, si bien estamos aún muy distantes de poseer muchos filósofos o teólogos de la altura de los de los siglos XVI y XVII, mucho menos de la altura de los del siglo XIII. De entre esos teólogos, relativamente pocos, que han escrito en el siglo XIX o en lo que llevamos del XX, vamos a escoger unos cuantos para hacer ver cómo la doctrina tradicional de la evolución dogmática por vía de conclusión teológica ha continuado y continúa aún enseñándose, como en los siglos anteriores.

436. LEOPOLDO LIEBERMANN.—Comencemos con el tan piadoso como sabio teólogo el alsaciano Liebermann, cuyas instituciones teológicas tanto contribuyeron a promover el estudio de la sana teología en la primera mitad del siglo XIX. Dice así:

"Si tamen *conclusio ex fide deducitur per evidentem consequentiam*, ad fidem pertinere dicenda est, mediate saltem et indirecte; et theologus qui vim argumenti comprehendit, ei *ut ad fidem spectanti* assentiri debet. Neque dicas ratio-

¹¹⁴ *Theologia Moralis*, I. 1. n. 103. 6. ed. P. Gaudé (Romae 1905), t. 1, p. 84.

¹¹⁵ O. c., I. 7. n. 262. t. 4. p. 407.

nem igitur fidem efficere: nam eiusmodi conclusio non ideo ad fidem pertinet quia legitima consequentia ex praemissis deducitur, *sed quia hac disserendi ratione apparet eam in praemissa revelata iam contentam*. Consequentiam videt ratio, consequens fides amplectitur, tamquam *in revelationis fontibus contentum*. Igitur ratio medium tantum est et instrumentum quo mihi certum efficitur conclusionem in dogmate directe revelato contineri, quod ubi mihi compertum est, iam ei *propter Dei revelantis auctoritatem* firma fide adhaereo” 116.

Es exactamente la doctrina de Vázquez. Defienden la evolución dogmática, pero con exceso, al mirarla como de fe o dogmática antes de la definición de la Iglesia.

437. P. HILARIO DE PARÍS, capuchino.—Con no menos claridad, pero con mucha más exactitud y con un criterio rigurosamente tomista, se expresa el eminente teólogo capuchino P. Hilario. Merece copiarse, aunque sea un poco largo, el siguiente texto:

“Conclusiones autem ex fide fluentes sunt triplicis generis, secundum quod secum deferunt vel *fidem*, vel *certitudinem*, vel *probabilitatem*.

Conclusiones fidei sunt illae quae ex revelato Dei verbo *deducuntur infallibiliter respectu Ecclesiae*... Ecclesia enim non tantum conservat, sed etiam *explicat infallibiliter* verbum a Deo revelatum: haec autem *explicatio* revelatione nova non fit; ideo necessarium est quod Ecclesia ad opus huiusmodi applicet suam rationem, cui tamen assistit Spiritus Sanctus, ut ratiocinium Ecclesiae procedat *infallibiliter*. Porro quando *infallibiliter* constat aliquid ita verbo Dei esse *connexum*, quod negare nequeat, nisi ipsum verbum Dei negetur, tunc patet *istud etiam esse a Deo revelatum et pertinere ad fidem*.

Conclusiones certitudinis theologicae dicuntur illae quas theologorum consensus unanimes et constans docet, tales conclusiones veritatem fidei proxime tangunt, et ideo habent certitudinem quae infallibilitati divinae vicina est. Nam *his conclusionibus theologis utitur Ecclesia ad conclusiones fidei determinandas*... Sed numquid credendae sunt tamquam obiectum fidei (ante definitionem Ecclesiae)? *Disputant ipsi theologi*. Hinc autem quidam cum Veronio duplicem distinguunt fidem, *divinam* et *catholicam*... Unde aliquid dari posset de fide divina et non de fide catholica, v. gr., si doctus evidenter percipiat aliquid in revelatione contineri, quod ab Ecclesia non proponitur; et haec videtur esse sententia P. Perrone... Nihilominus *haec distinctio* (la cual es tan antigua como Vázquez) quamvis *recenter* nonnul-

116 LIEBERMANN, *Institutiones theologicae*, prol., t. 1, p. 34 (Lovanii 1832).

lis placuerit, *consultius est reiicienda*: quia inuititur falso supposito, quod *medium organumve fidei divinae proponendae* possit esse duplex, unum universale, scilicet Ecclesia, et aliud particulare, scilicet *scientia*, qua docti constringerentur ad id credendum, quod Ecclesia haud promulgavit. Porro *unicum est medium organumve fidei promulgandae, sacrosancta Mater Ecclesia*. Scientia quidem est *medium eruendi conclusiones theologicas*: sed non est *medium habens divinam infallibilitatem*, quam Ecclesiae soli Christus contulit. Porro sine infallibilitate divina verbum, Dei non proponitur *divinitus* ut verbum Dei, sed ut verbum hominum, ut *scientiae verbum*... Propterea conclusiones theologorum (sine definitione Ecclesiae) valent ad *certitudinem*, sed non sufficiunt ad *fidem*.

Nec magis ad fidem pertinet conclusio *ex duabus revelatis* exurgens, si talis conclusio non sit de his quae *doceri* solent universaliter *ab Ecclesia*... Igitur pro ipso theologo *conclusio scientiae*, etsi certa, numquam erit *conclusio fidei*, quando per organum infallibile transmissum non fuerit: nam *theologus et simplex fidelis aequiparantur in fide*"¹¹⁷.

438. VERDADERAMENTE DE ORO SON todos los párrafos anteriores. A juicio nuestro, es la expresión más fiel que puede hacerse de la verdadera posición tomista reflejada en la obra anterior, media entre la de Vázquez y Molina. Le parece a uno estar leyendo a alguno de los clásicos expositores de la doctrina tomista en el siglo XVI.

439. EL CARDENAL MAZZELLA, S. I.—Pasemos a uno de esos muchos ilustres teólogos que han honrado a la Compafia de Jesús y a su renombrada Universidad Gregoriana en el siglo XIX. Dice así el cardenal Mazzella:

"His igitur explicatis, sciendum est omnes concedere veritates *formaliter* contentas in explicite revelatis (éste es el *implicito-formal*), ipsas esse veritates *revelatas*, ac proinde materiale obiectum *fidei*...

Quaestio igitur est inter theologos, utrum idem dicendum sit de veritatibus quae solum *virtualiter* continentur in explicite revelatis... Si agatur de veritate quae *implicite* (lo *implicito virtual* o idéntico-real) continentur in alia explicite revelata, cum qua tamen est solum *realiter non formaliter idem*, Ripalda, Wirceburgenses et alii tenent illam non esse revelatam: contrarium tamen tenent De Lugo, Suárez (y todos los teólogos anteriores a Molina). *Atque huic sententiae subscribendum puto*. Obiectum enim sic implicitum in alio explicite revelato, *vere est dictum a Deo*. Nam Deus intendit manifestare id quod signum quo utitur significare potest illis ad quos loquitur: sed signum unius obiecti potest

¹¹⁷ R. P. HILARIO. *Theologia Universalis*, intr. t. 1, pp. 126-128 (Parisiis 1868).

hominibus significare etiam aliud ab eo *solum formaliter distinctum*, si *identitas realis* utriusque potest a nobis *absque nova revelatione* cognosci: ergo...

Hinc recte aiunt praemissam non revelatam adhiberi in hoc casu ad intelligendam *significationem* divinae loquutionis, non ad aliud cum eò *connexum* proprie inferendum (fijese el lector en qué es lo que entienden los autores post-suarescianos por “*ratione significationis*” y por “*ratione connexionis*”). Ita ex eo dicunt proprietatem *methaphysicam* alicuius naturae esse per fidem credibilem ex revelatione ipsius naturae: secus vero proprietatem *physicam*, quam supponunt *realiter distinctam* et per absolutam saltem potentiam a natura *separabilem*.

Si vero agatur de obiecto quod in alio explicite revelato contineri dicitur, quatenus *solum connectitur* aut ad eum consequitur (hanc dicunt comprehensionem *proprie virtutalem*), ipse Suárez, De Lugo, etc., *negant illud* esse per se dictum a Deo ac divina fide credibile. Hinc dicunt non esse per se revelatam conclusionem quae infertur ex una praemissa de fide, et alia naturaliter nota, si haec non explicet *significationem* alterius praemissae, sed ostendat *connexionem* alicuius obiecti cum eo quod explicite revelatum est in ea praemissa. Adhiberem hic distinctionem quae videtur esse *ad mentem eorum doctorum*¹¹⁸: vel enim obiectum implicitum *ita consequitur veritatem explicitam* *ut in nulla hypothesis separari possit ab illa* (no se han fijado Suárez ni Lugo, ni Mazzella, ni infinitos otros en que eso precisamente sucede en *toda* rigurosa conclusión teológica, metafísica o matemática...), et *dicerem illam esse revelatam*, secus enim nullo modo stare posset veritas obiecti explicitae revelati: *vel separari potest ab illa, saltem de absoluta Dei potentia* (eso solamente sucede en *física*, o en solas las conclusiones del tipo cuarto), et tunc reddit sententia Suarezii, Lugonis, etc.”¹¹⁹

Nos hemos permitido transcribir un texto tan largo por dos razones. Primera, para que se vea claro que este sapientísimo teólogo extiende la evolución dogmática, como nosotros, a todo lo realmente idéntico con el depósito revelado, aunque sea formalmente distinto; esto es, a toda la virtualidad implícita del depósito. Segunda, para que aparezca claro una vez más que Suárez y Lugo, lo mismo que sus discípulos posteriores, comprenden bajo el nombre de formal confuso o equivalente toda la virtualidad implícita, y entienden por virtual propio el virtual no implícito o del cuarto tipo.

¹¹⁸ Esta distinción la indica expresamente Suárez, *De Fide*, d. 3. s. 11, n. 12.

¹¹⁹ *De virtutibus infusis*, d. 2. a. 7. nn. 413-414, pp. 210-212. ed. 6 (Roma 1909).

440. EL CARDENAL FRANZELIN, SOC. IESU.—Al cardenal Mazzella juntemos el nombre todavía más ilustre del cardenal Franzelin, de la misma Compañía de Jesús, y sucesor suyo en el profesorado de la Gregoriana. El que no haya leído de Franzelin sino su clásica obra *De divina traditione et Scriptura*, habrá sacado la impresión de que es enemigo de toda evolución dogmática. Tanto y tan bien hace resaltar el primer carácter del dogma, que es su *inmutabilidad* objetiva, que parece no dejar lugar para el segundo carácter, que es *desarrollo* o evolución dentro de esa misma objetividad inmutable. Pero el que haya leído su tratado *De Deo uno* y la hermosa introducción que sobre la naturaleza de la Teología puso a ese tratado, se habrá convencido de que el cardenal Franzelin admite, aunque con diferente fraseología, una evolución tan amplia como el cardenal Mazzella. Copiemos el texto siguiente:

“Cum constat utramque praemissam esse veritatem revelatam, vel *cum una praemissa iam implicite continet id quod in conclusione enuntiatur, et altera licet non revelata evidenter manifestat hanc comprehensionem conclusionis in praemissa revelata* (esto sucede en todo raciocinio de menor *metafísicamente* cierta, como lo dirá al final Franzelin), *sine dubio revelata est veritas quae in tali conclusione enuntiatur...* Exemplum conclusionis sub altera forma (esto es: ejemplo de conclusión de una revelada y otra no revelada): potest induci contra Monotheletas. Propositio revelata, Christum praeter naturam divinam habere *perfectam* naturam humanam, per quam *verus* (*perfectus*, se entiende, como acaba de decir, pues, si no, no habría implicitud) homo est, iam continet veritatem alteram, Christum praeter voluntatem divinam habere etiam rationalem voluntatem et volitiones humanas. Quando igitur assumitur altera propositio ad complendum argumentum: Christus est verus homo: atqui homini essentialis est facultas voluntatis rationalis; ergo Christus habet voluntatem humanam: illa propositio assumpta solum manifestat comprehensionem huius conclusionis in propositione revelata. Hoc posito, veritas consequentis potest considerari dupliciter: vel formaliter ut a Deo revelata: tum vero propositioni respondet *assensus fidei...*

Porro si una ex praemissis est revelata, altera autem solum lumine rationis certa, et si quod in conclusione enuntiatur, *nonnisi in utraque simul sumpta continetur* (eso no puede suceder jamás cuando la menor es de certeza metafísica, como lo confiesa luego): id quod enuntiatur in conclusione, est quidem *certum* (será certeza moral, pero no metafísica, y, por lo tanto, mucho menos certeza *teológica*), non tamen simpliciter contentum in revelatione, atque ideo

non est obiectum fidei divinae, sed assensus theologici tantum, qui partim revelatae, partim naturaliter certae veritati praemissarum innititur. Revelatum est sacramentum ex. gr. baptismi conferre gratiam non ponentibus obicem: dum video infantem baptizari ab eo ministro et eo modo, ut nulla possit esse suspicio contra valorem sacramenti, factum est certum, non tamen revelatum hunc infantem esse valide baptizatum: hinc conclusio, hunc infantem esse iustificatum, est *certa theologice, non tamen est de fide* (como se ve, para encontrar un ejemplo de conclusión teológica que no sea definible de fe ha tenido Franzelin que acudir a uno que no es rigurosa conclusión teológica ni cosa que lo valga. Pero esto es accidental. Lo esencial, y para lo único que aducimos al cardenal Franzelin, es para lo que ahora viene, y sobre lo que llamamos la atención del lector); quod autem aiunt Canus et Vega (¿y por qué se calla a Vázquez?) propositionem deductam ex una de fide et altera naturaliter evidenti esse et ipsam obiectum fidei, *revera non est contrarium*: ipsi enim loquuntur de conclusione, quae tota contineatur in praemissa revelata ita, ut propositio naturaliter evidens solum hanc conclusionis comprehensionem in altera revelata manifestet, quem ipsorum esse sensum facile constare potest ex exemplis, quibus utuntur ad suam sententiam declarandam. (Ahora viene lo mejor.) *Re autem vera, in hisce syllogismis theologis PLERUMQUE propositio naturaliter certa, maxime ubi certitudo est METAPHYSICA, solum manifestat comprehensionem consequentis in praemissa revelata: atque ideo huiusmodi conclusiones continentur implicite in revelatione obiectiva ac proinde possunt ab Ecclesia explicite proponi ac definiri fide credendae*" 120.

Tres cosas son notables en este texto del ilustre cardenal. Primera, que admite que son inclusivas y definibles de fe divina la mayor parte (plerumque) de las conclusiones teológicas. Segunda, que admite que eso se verifica especialmente en las conclusiones de menor metafísicamente cierta, o lo que es lo mismo, en todas las rigurosas conclusiones metafísicas, pues para nosotros y para todo tomista que sepa lo que dice, no hay otras rigurosas conclusiones teológicas que ésas. Tercera, que cuando Cano y Vega y Vázquez hablaban de conclusiones de fe entendían esas conclusiones metafísico-inclusivas. Eso es evidente, pues a nadie, antes de Suárez, se le ocurrió llamar conclusión rigurosa a la conclusión físico-conexiva.

Tiene razón Franzelin en decir que Cano y Vázquez entendían por conclusiones las conclusiones *implicitas*, pues ningún teólogo anterior a Suárez, que nosotros conozcamos, entendió por conclusiones teológicas lo no implícito o fí-

120 *De Deo uno, prolog. de Theologiae obiecto*, pp. 21-23, ed. altera (Romae 1876).

sico-connexivo. "Colligit enim theologus ex principiis fidei a Deo revelatis *conclusiones suas*, atque in principiis ipsis *implicitas* per argumentationem naturae consentaneam *explicitat*" ¹²¹. "Ut saepe alias diximus, nec Concilia, nec Sedes Apostolicae Pontifex, nec Sancti Scripturarum interpretes, novas revelaciones fidelibus edunt, sed quas ab Apostolis accepit Ecclesia, aut *exprimunt*, aut *interpretantur*, aut certe *consequentia et connexa colligunt*, adversa et repugnancia manifestant" ¹²². Como se ve, lo mismo entiendo Cano por conexo teológico que por implícito, pues lo no implícito no es teológico, ni metafísico, ni matemático, sino físico.

441. SANTOS SCHIFFINI y GUILLERMO WILMERS, S. Í.—Unamos a los dos anteriores otro ilustre teólogo de la misma Compañía. Después de haber negado, y con razón, que lo revelado virtual sea de fe divina *per se* o sin definición de la Iglesia, en lo cual todo verdadero tomista debe opinar como Ripalda y los Wirceburgenses, y no como Vázquez y tantos otros, admite claramente que es de fe divina después de la definición de la Iglesia. Baste citar el texto siguiente:

"Instabis: Ecclesia definit non solum ea quae *formaliter* implicite sunt in doctrina divino-apostolica, verum etiam complura, quae tametsi in hac doctrina non sunt *formaliter* implicita, cum illa tamen *necessario* vinculo sunt *connexa*: atqui, ut antea dictum fuit, hic necessarius nexus non sufficit ut huiusmodi conclusiones dicantur implicite revelatae seu implicite de fide: Ergo.

Respondeo, *concessa maiore*, distinguendo minorem: si solus spectetur hic nexus, et *seorsum a definitione Ecclesiae*, quae forte accesserit, concedo: *accedente Ecclesiae definitione*, nego" ¹²³.

He aquí algunos párrafos interesantes de Wilmers:

"Quidquid a Deo revelatum est, id de fide divina credi potest. Atqui a Deo revelatum est singulos supremi magisterii actus infallibiles esse in decidendis, determinandis illis quae ad religionem pertinent sive infallibiliter declarare, aliquam doctrinam esse revelatam, aliam doctrinae revelatae opponi aut *immediate* aut *mediae*, doctrinam huius vel illius libri cum veritate revelata concordare aut eidem opponere. Ergo propter revelationem divinam ideoque *fide divina credi potest singulos* supremi magisterii actus definiendo esse infallibiles, sive Ecclesiam infallibiliter declarare aliquam doctrinam esse revelatam, aliam revelatae opponi aut immediate aut mediate. Porro credendo Ecclesiam, infallibiliter declarare aliquam doctrinam esse revelatam,

¹²¹ CANO, *De Locis*, 8, 2.

¹²² L. c., 12, 3.

¹²³ *Tractatus de Virtutibus infusis*, d. 3, s. 4. solvuntur obiectiones, n. 130, p. 225 (Friburgi Brisingoviae 1904).

aliam revelatae opponi aut immediate aut mediate, simul *implicitè* credimus doctrinam revera esse talem, qualem esse Ecclesia declarat; *actus* enim non potest cogitari sine suo *obiecto*.

Probatur secundo e concursu simultaneo duorum motivorum. Quum ad eandem rem affirmandam duo motiva concurrunt sive aequaliter se offerunt, nostro arbitrio commissum est, rei assentiri aut propter unum aut propter alterum. Atqui quoties Ecclesia supremo iudicio aliquid ita esse definit, duo motiva ad definitionis veritatem affirmandam se nobis aequaliter exhibent: alterum est Ecclesiae auctoritas creata, alterum est *auctoritas Dei revelantis* Ecclesiae infallibilitatem in omnibus suis iudiciis supremis, ideoque etiam hoc vel illo singulari. Ergo quod Ecclesia definit, infallibiliter definitum credere possumus aut propter Ecclesiae auctoritatem, aut propter *Dei revelantis auctoritatem*. Si propter hanc infallibiliter definitum credimus, *fidei divinae* actum exercemus...

Corollarium primum: Supposita Ecclesiae infallibilitate in sollemni canonizatione Sanctorum, *fide divina* credi potest ab omnibus defunctum canonizatum esse beatum...

Corollarium secundum: Post damnatas quinque propositiones ex libro Iansenii excerptas, quilibet *fide divina*, credere potest quinque illas propositiones, prout in Iansenii libro continentur, a fide esse alienas" 124.

442. PARTHEÑIO MINGUES, O. F. M.—Como representante de la escuela franciscana en este siglo, citemos al sabio profesor de Teología en Munich, el M. R. P. Parthenio Mingues, cuyo *Compendio de Teología dogmática* es por todos tan apreciado para conocer la mente de San Buenaventura y Escoto. Dice así:

"In omnibus his casibus (esto es, lo contenido como particular en el universal o como parte en el todo), potest dici conclusio *formaliter* revelata, quia immediate *ex sola explicatione terminorum* elucescit, quare non nisi *sylogismo explicativo* opus est.

Non autem *dogma* adest, si conclusio theologica tantum *virtualiter, mediate*, plus minusve obscure, in alia veritate includitur, ita ut opus sit *argumentatione propria* ad cognoscendam eam veritatem quae in altera includitur. Exempli gratia, revelata est propositio: anima est *spiritualis*: ex spiritualitate animae deduci potest eam esse *ingenerabilem*, et a Deo ipso immediate produci. Attamen haec conclusio eget *vera ratiocinatione*; non sequitur eo ipso ex consideratione termini "spiritus". Quare haec veritas *non est dogma*.

Verumtamen eiusmodi conclusio per propositionem eccle-

siasticam potest fieri dogma fidei, vel saltem veritas catholica. Ita dogma factum est propositio, Mariam esse immaculatam conceptam, etsi nonnisi *virtualiter* revelata est. De eiusmodi conclusionibus ait Scotus (4 *Sent.*, d. 5, q. 1, n. 7): "Alia sunt, quae nec necessario sunt credenda explicite ab istis (eruditís) nec ab illis (simplicibus christianis), quia non adhuc illorum veritas est *declarata* et *determinata* per Ecclesiam: cuiusmodi sunt *multae conclusiones necessario inclussae in articulis creditis*: sed antequam sunt per Ecclesiam *declaratae* ac *explicatae*, non oportet quemcumque eas credere: oportet tamen circa eas sobrie opinari, ut scilicet homo sit paratus eas tenere pro tempore, pro quo veritas fuerit *declarata*" 125.

El P. Mingues expresa bien en esos párrafos la doctrina tradicional que ya conocemos. Lo revelado virtual no es de fe divina por sí mismo o sin definición, pero puede llegar a serlo por definición. Entre paréntesis, fíjese el lector en ese texto de Escoto que ahí cita el P. Mingues, y que nosotros ya habíamos citado (372). A pesar de que habla Escoto, según todo el mundo lo reconoce, de conclusiones teológicas *propriamente dichas*, llama *declaración*, *determinación* o *explicación* a la definición de tales conclusiones por la Iglesia, exactamente como la llaman Santo Tomás y San Buenaventura. Fíjense en ello ciertos teólogos modernos que parecen haber perdido la clave de la nomenclatura de los grandes maestros de los siglos XIII y XIV en esta cuestión (506).

443. HONORATO DEL VAL y AURELIO PALMIERI, O. S. A.—Pasemos a otro teólogo no menos ilustre que los anteriores y que ha sabido continuar en el siglo XIX las gloriosas tradiciones teológicas de la escuela agustiniana. Su hermoso texto de teología dogmática es comparable a los mejores escritos en el siglo pasado. Dice así:

"Si in explicite revelato *virtualiter* continetur aliquid aliud *omnino ab illo inseparabile* (ésta es para los tomistas la única rigurosa conclusión teológica), *probabilius dicitur hoc aliud esse per se obiectum fidei divinae* (*definibile* de fe divina, diría un tomista); tametsi quoad nos, ob defectum cognitionis non semper sit obiectum necessario credendum.

De iis praesertim *virtualiter* revelatis apud theologos disputatur, an sint per se obiectum *fidei divinae*. In hac disquisitione nihil novum nobis adiungendum superest ad illa quae diximus in tractatu preliminarí ad S. Theologiam dogmaticam. Nimirum:

Affirmativam sententiam tuentur Melchior Canus, Bel-

125 *Compendium Theologiae dogmaticae generalis* (Monachii 1902), p. 241

larminus et alii magni nominis theologi... *Negativam* tamen opinionem propugnant plures theologi cum Veronio et Salmanticensibus... Mihi quidem *affirmativa placet responsio*, ubi agatur de conclusionibus *logice necessariis* (la conexión metafísica), ita quidem ut negatio propositionis consequentis non possit non *implicare negationem praemissae divinitus revelatae*" 126.

Añadamos otro célebre teólogo agustino, el P. PALMIERI, cuyas obras sobre la "teología ortodoxa" son tan universalmente apreciadas. He aquí un extracto:

"*Augmentum declarativum fidei*, scilicet *progressum dogmaticum* secundum quid, vel, ut ait S. Anselmus, "profectus fidelis in fide, potius quam fidei in fidei", per Ecclesiam divinam praerogativam infallibilis magisterii praeditam, possibile, necessarium, reale, docet catholica theologia.

Antequam thesis probetur distinctio enucleanda est inter ea quae *fide divina explicita* vel *implicita* tenentur... Si quis verbi gratia *explicita* animam esse naturam *spiritualem* credit, eo ipso *implicita* credit animam esse *simplicem, incorruptibilem, rationalem*, etc., quae omnia *requisita* sunt cuiuslibet naturae spiritualis... Si haec negentur, Deus diceretur hominibus praecipisse *thesauros*, quos ipse dedit in terris effodere: *principia* sublimioris *scientiae* detegisse, ex quibus homo *conclusiones* deducendi nullum habere ius" 127.

444. JOAQUÍN BERTHIER, Ord. Praed.—Añadamos el nombre de un insigne dominico, no menos teólogo que historiador y artista, cuya obra de *Lugares Teológicos* es, a juicio nuestro, uno de los mejores suplementos modernos a la obra ya tres veces secular, aunque siempre perenne, de Melchor Cano. Oigamos al P. Berthier:

"Apud homines non datur veritas quae *tota simul in se et in consecrariis* comprehendatur et exprimatur, quia homo, prout corpore et anima per unitatem substantialem compositus, nihil habet in intellectu, quod prius non haberit in sensu, proindeque *discurrere* debet, et veritates lento et tardo passu investigare: hinc est quod veritatem quasi in partes dispersam assequitur nec, sicut Angelus, in principio viso videt omnes *consequentias et connexiones*. Porro cum omnibus et singulis veritatibus, praesertim altioribus, id est, supernaturalis ordinis, innumeræ connectuntur aliae veritates, *quas exprimere simul nec facile nec utile fuit*. Istae autem dicuntur *implicita expresae*, quia non in se, sed *in aliis* asseruntur. Dum igitur Spiritus Sanctus *principia*

¹²⁶ *Sacra Theologia Dogmatica*, "De virtutibus infusis"; c. 2, nn. 44-45, t. 2, pp. 660-661 (Madrid 1906).

¹²⁷ AURELIUS PALMIERI, O. S. A., *Theologia dogmatica orthodoxa* (Florentiae 1911), t. 1, pp. 45-47.

revelavit. *consecraria* pariter revelavit... Si enim altera absque alterius *ruina* negari nequit, signum est inter utramque dari *maximam connexionem, et in revelatione prioris contineri ipsam revelationem posterioris*... Cum autem Spiritus Sanctus traditionum divinarum auctor in omnibus veritatibus omnes *veritates connexa* videat, hinc simul istas tradere voluit... Hinc facile est discernere circa quasnam veritates magisterium exerceat Ecclesia. Primo... secundo... tertio omnes veritates quae ex aliqua veritate revelata educuntur *vi conclusionis necessariae*. Norunt enim omnes eiusdem auctoris esse et illud quod explicitè et illud quod implicitè dicit... Idem habetur ex innumeris Patrum et doctorum exemplis, qui semper et ubique ex Scripturis *per deductas conclusiones, etiam dogmaticè, veritatem propugnauerunt, et falsitatem respuerunt*" ¹²⁸.

445. ALEJO LEPICIER, O. S. M.—Bien conocido es de todos este renombrado teólogo, profesor del Colegio Urbano de la Propaganda y general de los Servitas; su claridad, su concisión, su fiel adhesión a Santo Tomás y su criterio profundamente conservador en todas las cuestiones son por todos reconocidos. Oigamos su parecer en la cuestión de que tratamos:

"Igitur ad fidem *divino-catholicam* pertinent ea omnia quae Ecclesia magisterio suo infallibili nobis credenda proponit tamquam *formaliter aut virtualiter* contenta in revelatione scripta vel tradita. *Formaliter* quidem, seu in quantum illa veritas invenitur expressa et significata in verbo Dei scripto aut tradito, sive totidem verbis, sive *verbis aequivalentibus; virtualiter* autem, seu in quantum *logico processu deducitur* ex veritate formaliter revelata... Et si quidem accedat Ecclesiae auctoritas, talis conclusio (*virtualiter* revelata) erit et ipsa tenenda de *fide divina catholica; secus remanebit conclusio mere theologica*" ¹²⁹.

No podía el autor haber expresado con más claridad en tan pocas líneas cómo cabe evolución dogmática por vía de verdadera virtualidad o conclusión, cómo esa evolución es meramente teológica antes de la definición y cómo pasa a ser dogmática después de la definición de la Iglesia. Esa es la verdadera posición tomista, media entre la de Molina y de Vázquez.

446. M. M. TUYAERTS, Ord. Praed.—Oigamos ahora a un ilustre dominico belga, el P. Tuyaerts, que se expresa así:

"Il suffit de parcourir les définitions portées par l'Eglise pour y trouver, dès les premiers siècles et jusqu'aux temps actuels, des conclusions théologiques, en nombre étonnam-

¹²⁸ *De locis theologicis*, nn. 71-72, 80, 171, 274 (Augustae Taurinorum 1888).

¹²⁹ *De stabilitate et progressu dogmatis*, pp. 22-33 (Romae 1910).

ment grand, définies comme révélées par Dieu, comme devant être crues de foi divine. Pour ne citer que quelques exemples: L'Eglise a défini que l'âme intellectuelle est, *per se et essentialiter*, la forme substantielle du corps humain; que le ministre doit, dans l'administration des sacrements, avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise; que le baptême conféré par les hérétiques est valide; que ce sacrement ne doit pas être réitéré, pour ceux qui tombent dans l'apostasie; que la sainte Vierge Marie a été conçue sans le péché originel; que le pape, enseignant ex cathedra des doctrines révélées de foi ou de mœurs, est infallible, etc. Il est certain, d'une part, que les points de doctrine qui précèdent, pris au hasard parmi des centaines d'autres, ne sont pas des vérités immédiatement révélées; on les chercherait en vain, exprimés selon la teneur donnée ou sous une forme équivalente, dans le dépôt de la foi. D'autre part, il n'est pas moins certain que l'Eglise propose ces doctrines comme des dogmes divins et catholiques, devant être crus de foi divine et catholique... Nous pouvons hardiment conclure que *l'Eglise, par la pratique constante de son infallible magistère, enseigne que les conclusions théologiques peuvent devenir des dogmes de foi*" 130.

447. OTROS AUTORES.—La lista de autores que acabamos de citar podría aumentarse con muchísimos más nombres de teólogos renombrados, sobre todo de los siglos xvi, xvii y xviii, algunos de los cuales tendremos todavía ocasión de citar (477-478).

Aun limitándonos a los teólogos contemporáneos, hubiéramos podido citar los nombres de varios muy renombrados, que, si niegan la evolución dogmática, es para volver luego a afirmarla sin darse cuenta de la contradicción en que caen.

Así, por ejemplo, podríamos haber citado al jesuita Cristiano Pesch, que dice: "Sed hic oritur quaestio: Estne hic *sensus consequens* verus Scripturae sensus? Respondeo distinguendum esse inter ea quae *logice fluunt*, et ea quae propter similitudinem qualemcumque cum sensu litterali per hominis considerationem nectuntur. Si adest *necessarius nexus logicus*, *sensus consequens* non immerito dicitur *sensus Scripturae*; nam etsi non quivis homo censetur ea omnia velle verbis suis exprimere, quae *usque ad ultimas conclusiones* rite ex iis colligi possunt, cum fortasse harum conclusionum ne suspicionem quidem habeat, tamen *Spiritus Sanctus* qui optime scit quid verbis suis contineatur, et quid homines legitime ex iis deducturi sint, *recte dicitur haec om-*

130 *L'évolution du dogme*. pp. 88-89 (Louvain 1919).

nia exprimere voluisse"¹³¹. Y ¿qué es todo eso sino la evolución del dogma por vía de conclusión teológica propiamente dicha?

Hubiéramos podido también citar al clásico comentarista del Concilio Vaticano Vacant, que dice: "Mais ce controverse (la de si lo revelado virtual es o no verdaderamente revelado y definible de fe divina) a peu d'importance au point de vue qui nous occupe, si l'on remarque avec le cardinal Mazzella¹³², qu'on devra certainement regarder comme *révélée* toute vérité qui sans être exprimée dans aucune des formules de l'Écriture ou de la tradition, *se rattache* néanmoins à ces formules, de telle sorte que l'on puisse penser qu'en révélant les dogmes affirmés dans ces formules, Dieu avait l'intention de manifester aussi ces vérités. En nous communiquant ses révélations, Dieu s'est conformé en effet à notre manière humaine de manifester nos pensées. Or quand un homme parle, il a l'intention de faire connaître, non seulement ce qu'il affirme, mais encore tout ce qu'il *sous-entend*, et en particulier *toutes les pensées qu'il faut lui attribuer pour concilier ses affirmations*... Comme Dieu possède une science infinie et qu'il connaît parfaitement *toutes les dogmes sans lesquels les hommes ne pourraient concilier les vérités formulées dans sa révélation* en propres termes, il y a d'autant plus de raison de penser *qu'il a voulu manifester ces dogmes, en révélant ces vérités*. Par conséquent on peut considérer *comme révélés* et comme contenus dans le dépôt de la tradition catholique, *tous les points de doctrine, non encore définis par l'Église, mais que l'on aura besoin d'admettre pour concilier entre elles les vérités de foi catholique*... L'Église peut donc définir comme appartenant à la foi *toutes les vérités sans lesquelles on ne pourrait mettre en harmonie les dogmes crus antérieurement*. Il est possible que ces vérités soient restées *complètement ignorées* en elles mêmes. Il est possible encore que quelques auteurs les aient combattues avant leur définition: car ces auteurs ont pu ne point voir que ces vérités qu'ils rejetaient, étaient *en connexion nécessaire* avec les dogmes qu'ils admettaient"¹³³. Y ¿qué es todo eso sino admitir la evolución del dogma por vía de conclusión teológica propiamente dicha?

Hubiéramos podido citar otros muchos teólogos modernos por ese estilo, pero no hemos querido hacerlo para no aducir sino aquellos que la defienden claramente, y consecuentemente, sin negar en una parte lo que afirman en otra.

¹³¹ *De inspiratione Sacrae Scripturae*, n. 563 (Friburgi Brisgoviae 1906).

¹³² *De virtutibus infusis*, n. 478.

¹³³ *Constitutions du Concile du Vatican*, vol. 2, n. 849, pp. 293-294.

Entre todos esos que hemos aducido habrá notado el lector que hay variedad en el modo de admitir la evolución dogmática por vía de conclusión teológica propiamente dicha, pero que todos la admiten. Unos la admiten con más extensión que otros. Unos la miran como dogmática o como de fe divina, a estilo de Vázquez y Vega, aun *antes* de la definición de la Iglesia. Otros, a estilo verdaderamente tomista, no la miran como formalmente de fe divina, sino *después* de la definición de la Iglesia. Pero todos ellos conciben en admitir verdadera evolución del dogma por vía de conclusión teológica propiamente dicha.

448. **COROLARIO.**—La consecuencia mínima, pues, que todo lector libre de opiniones preconcebidas tendrá necesariamente que sacar de este pequeño estudio histórico que acabamos de hacer es la siguiente: el que afirme que la doctrina de la evolución del dogma por vía de conclusión teológica, propiamente dicha, es una doctrina recientemente nacida, o de pocos teólogos, o contraria a la opinión común de la escuela tomista, o peligrosa, ignora simplemente la historia de esta cuestión.

SECCION V

LA VERDADERA MENTE DE MELCHOR CANO SOBRE LA DEFINIBILIDAD DE FE DE LA CONCLUSIÓN TEOLÓGICA

449. **ESCLARECIMIENTO DE LA CUESTIÓN.**—Varias veces en el curso de esta obra hemos prometido ocuparnos de la mente de Melchor Cano sobre la naturaleza y definibilidad de fe de la conclusión teológica. Vamos a cumplir lo prometido. La conclusión teológica es como el punto céntrico de la gravísima cuestión del progreso dogmático, y bien merece averiguarse cuál es sobre esa cuestión la *verdadera* mente del ilustre fundador de la disciplina de los *Lugares Teológicos*, de ese gran genio que es, indudablemente, una de las más grandes glorias de la Teología católica y que, en sentir de Natal Alejandro, ocupa el primer lugar entre los teólogos dominicos después del Doctor Angélico¹⁸⁴.

¹⁸⁴ "Melchior Canus... ingenii sui, doctrinae et industriae, *perenne* reliquit monumentum, libros duodecim de *Locis Theologicis*... Cuius ingenium *prae caeteris* Dominicani Ordinis scriptoribus post Sancti Thomae Angelicam mentem *maxime suscipio*" (NATAL ALEJANDRO, *Hist. Eccles.*, saec. XVI, c. 5, a. 2, n. 18).—"*Immortali* praeparata sibi fama, in opere illo vix iusti voluminis, quod vere *tot laudatores et admiratores quot lectores habet*, Locorum scilicet theologiarum 1, 12" (NICOLÁS ANTONIO).—"Doctrina pariter atque ingenio praestans, fama magnus, re maior. Loquor Melchiorum Canum qui *auxo plane volumine* hanc ipsam de *Locis Theologicis* tractationem, *ante omnes et supra cunctos* est excutus" (CARDENAL PALLAVICINO, S. I.).—"Verissime possum affirmare unum Melchiorum Canum... in ipsa doctorum instituti dominicani Academiae potuisse *integrae classis vicem praestare*" (FRANCISCO GARCÍA, S. I.).—"Maximae clarissimaeque famae fuit. Nemo ab illius aetate mysteria Sacrarum Scripturarum

Nos proponemos en esta sección hacer ver que sobre la mente de Melchor Cano en esta cuestión se ha incurrido en una confusión, y que esa confusión se ha transmitido sin examen de unos a otros hasta llegar ya a ser moneda corriente en la generalidad de los teólogos.

Nada hay, en efecto, más corriente en los tratadistas de Teología que la afirmación de que Melchor Cano defendió, como Vázquez y Vega, que *las conclusiones teológicas son de fe divina*. Abrase cualquier tratado de Teología, búsquese el lugar donde se trate la cuestión de si las conclusiones teológicas o lo revelado mediato o virtual son o no de fe divina, y se tropezará invariablemente con las siguientes o semejantes palabras: "Prima opinio affirmat has conclusiones theologicas esse de fide, ac subinde ad fidem sufficere quod virtualiter revelatae sint seu in revelatis virtualiter contentae. Ita tenet *Canus*, libro *sexto* de *Locis*, cap. ultimo, *ad decimum*; *latius Vega*, lib. 9 in Tridentinum, cap. 39; et defendit *Vázquez*, prima parte, disp. 5, cap. 3".

Así se expresa Suárez¹³⁵, y en términos similares se expresan la generalidad de los autores, citando invariable-

melius explicuit" (BENITO PEREIRA, S. I.).—"Scrispit librum illum eruditissimum qui hodie omnium passim manibus teritur, ac merito, cui titulus est *De Locis Theologicis*, in quo tam insigniter et exacte et tanta eloquentia firmat quae sunt theologo potissima loca ad suas firmandas conclusiones, et veluti bases quibus *nixa tota debet structura theologica consurgere*, ut nihil possit esse exactius et absolutius" (SIXTO SENENSE).—"Tractatus de *Locis Theologicis* opus plane aureum, est, omnibusque numeris absolutum, summaque elegantia concinnatum" (ELIAS DUPIN).—"Insignis ille auctor integrum et aureum librum de duodecim locis scripsit, quem vere thesaurum dicam, ex variis folinis extractum, in quo nihil non pretiosum, non obryzum, non numeris omnibus absolutum invenitur... Hunc quisquis attente et serio legerit, ultro fatebitur, vix ullum hactenus librum aut copia ditorem, aut methodo commodiorem, aut varietate feraciorum, aut oratione cultiorem, aut rerum omnium digestu illustriorem (solis exceptis Ecclesiae Patribus) post hominum memoriam prodidisse: quippe in quo eximius elegantiae nitore, sublimis sapientia, et profunda eruditio de palma contendunt" (VICENTE CONTENSON).

Pueden verse otros muchos elogios por insignes escritores en la disertación preliminar de SERRY a su edición de las obras de Cano. Hoy día, que la fundamentalísima asignatura de Locis se estudia con frecuencia por compendios modernos, no se lee, ni se cita, ni se alaba a Melchor Cano con la frecuencia y entusiasmo que lo hacían nuestros mayores. Sin embargo, creemos que cualquiera que haya cursado o leído con la detención que se merece la obra clásica e impercedera del fundador de los *Lugares teológicos*, y la compare con cuanto modernamente se ha escrito sobre esta materia, no podrá menos de subscribir el juicio del ilustre y competente P. Berthier cuando dice de Cano: *Princeps omnino fuit et remansit*. "Sic ille ipse qui *primus Locorum Theologicorum scientiam adinvenit*, eiusdem disciplinae, auctor et *princeps omnino fuit et remansit*; licet ipsius lucubrationi non nihil, propter aliquantum scientiarum maiorem amplitudinem, addendum et mutandum videatur" (BERTHIER. *De Locis Theologicis*, prolog., p. 8. Augustae Taurinorum 1888). Melchor Cano, a su vez, considera al cardenal Cayetano como el más grande entre los discípulos de Santo Tomás: "*Caietanum quem unum nostrae familiae ingenio et eruditione praestantissimum audeo dicere*" (*De Locis*, l. 12, c. 5). Sabido es que, por la frase de *nosotros o nuestra familia*, Cano suele entender la *escuela tomista*. "*Nobis id est, D. Thomae familiae*" (l. c., l. 9, c. 9).

¹³⁵ *De Fide*, d. 3, s. 11, n. 2.

mente el mismo lugar que Suárez cita y que ya había citado Vázquez, llevando el agua a su molino: esto es, el *ad decimum* del último capítulo del libro sexto de la inmortal obra de Melchor Cano.

450. EL TEXTO DE MELCHOR CANO.—Comencemos citando literalmente ese famoso *ad decimum* de Melchor Cano, que es el que ha dado origen a esta cuestión. Dice así: "Sed et id postremo considerandum (est enim res magna ac diligenti consideratione dignissima) non illud modo ad doctrinam catholicam pertinere, quod Apostolis expresse revelatum est; verum hoc etiam quod ex altera propositione revelata et altera certa in lumine naturali, syllogismo collectioneque evidenti conficitur".

Esto es cuanto dijo Melchor Cano en su tan citado *ad decimum*, añadiendo luego en confirmación tres ejemplos que, por su mucha extensión, ponemos en nota¹³⁰. Sobre

¹³⁰ Después de las palabras citadas, continúa Cano: "Ut Christum Dominum habere voluntates duas duosque intellectus, utriusque item actiones et creatum, et increatum, aut Christum etiam ridere suapte natura, ut homines ceteros posse, in sacris fortasse litteris non habetur expressum. Sed quoniam traditum in illis est, Filium Dei esse hominem, et naturali ratione constat omnem hominem habere voluntatem intellectumque creatum, operationesque utriusque potentiae etiam creatas, omnem item hominem, ut flere ita quoque ridere posse; qui unum quod libet horum negaverit, his haereticus indicabitur. Propterea quod negando consequens, scilicet Filium Dei habere intellectum intellectionemque creatam, negat proinde antecedens, ex quo illud colligebatur, hoc est, Filium Dei esse hominem. Esto aliud exemplum. Concilium Nicaenum in fide non errase aut Chalcedonense aut Ephesinum, nec in sacris libris nec in Apostolorum traditionibus explicatum est. Sed id solum: Concilia in Spiritu Sancto legitime congregata errare non posse. At quod Concilium Nicaenum, Chalcedonense, Ephesinum, legitime fuerint coacta, ex divina revelatione non creditur. Creditur tamen ex humana fide et traditione historiae fide dignae, per quam habemus eas synodos, indicentibus et confirmantibus veris Ecclesiae pastoribus ex universo orbe pastovnisse. Unde licet earum rerum certitudo ac veritas quae in huiusmodi Conciliis definitae sunt, ex duobus quasi principiis pendere videatur, quorum alterum revelatum a Deo est, concilia videlicet legitime congregata certissimae veritatis esse; alterum vero sola certitudine naturali credatur, per ea quae scriptores graves et incorrupti memoriae prodiderunt. At haereticus erit qui negarit earum synodorum scita et decreta, non aliter ac si negaret Evangelium. Esto quoque aliud exemplum apertissimum. Quod sacerdotes nostrae huius aetatis a veris episcopis rite fuerint consecrati non est sacris litteris proditum; sed res gesta potius est, quae ex verbis et animo consecrantium pendat. Ex hoc igitur principio, quod humana certitudine tenemus, videlicet hos sacerdotes rite initiatos fuisse, illud pendere necesse est, an in Ecclesia nunc sit verum Eucharistiae Sacramentum. Quod qui inficiaretur, hunc Ecclesia existimaret haereticum. Tametsi illa solum eunantatio universalis per revelationem accepta sit, omnes veros sacerdotes, si rectam habeant intentionem consecrandi, verum Eucharistiae Sacramentum conficere. Sed quod ii qui modo vivunt sint eiusmodi, non Evangelium solum, sed gravis et constans naturae ratio simul cum Evangelio probat. Ad eundem profecto modum, qui negaverit Romanum Pontificem eandem habere potestatem quam Petrus a Christo accepit, *fidei adversarius censendus est*, quamvis ex Evangelio nihil aliud proxime colligatur, quam Petri Successorem eundem habere cum Petro principatum. Quia si huic evangelicae conclusioni illam addas, Episcopum Romanum esse Petri Successorem, quam ex historiis a traditione virorum gravissimorum accepimus, manifeste colligitur Romanum Episcopum et ceteris episcopis superiorem esse, et eandem habere in Ecclesia potestatem et

este texto descansa la persuasión, ya general, de que Melchor Cano defendió, como parecen haber defendido Vega y Vázquez, que la conclusión teológica es *de fe divina*; entendiendo la frase de *ser de fe divina* en el sentido de ser *inmediatamente* de fe divina, que es como hoy se entiende generalmente esa frase, pues que la conclusión teológica es *mediatamente* de fe divina es admitido comúnmente por los teólogos.

Pues bien: ¿es verdad que Melchor Cano defendió, como generalmente se le atribuye, que la conclusión teológica es *inmediatamente* de fe divina? ¿Es ése el sentido del texto citado del famoso *ad decimum*? Vamos a examinarlo, pero haciendo antes dos sencillas observaciones.

451. PRIMERA OBSERVACIÓN.—Todos los grandes teólogos escolásticos dividen la *divina revelación* en *inmediata* y *mediata*, habiendo, según todos los teólogos, verdades *inmediatamente* reveladas y *mediatamente* reveladas. Como consecuencia, una cosa puede pertenecer a la *fe divina* o a la *doctrina católica* de dos maneras distintas: *inmediatamente* o *mediatamente*. Por lo tanto (y esto no debe olvidarse jamás), cuando en los teólogos antiguos se lee la frase de *ser de fe divina* o *pertenecer a la fe divina* hay que fijarse en si hablan de ser *inmediatamente* de fe divina, o de serlo sólo *mediatamente*.

452. SEGUNDA OBSERVACIÓN.—Aunque Vázquez haya confundido o parecido confundir el valor de la *autoridad de la Iglesia* con el valor del *raciocinio teológico*, sin embargo, para la generalidad de los teólogos, y muy especialmente para los teólogos tomistas, esos dos valores son esencialmente distintos. Por consiguiente, cuando algún teólogo, sobre todo teólogo tomista, habla de si una cosa es o no es de fe divina, hay que mirar con atención si dice o entiende que es de fe *después* de la definición de la Iglesia o que es de fe *antes* de o *sin* definición de la Iglesia.

453. CONFIRMACIÓN.—Efectivamente: en los antiguos teólogos las frases de ser *verdad revelada*, ser *de fe*, pertenecer a la *doctrina católica*, se toman con frecuencia no sólo en el sentido estricto de hoy día de serlo *inmediatamente*, sino

auctoritatem quam habuit Petrus. Apte igitur Summi Pontifices atque prudenter testimonia illa evangelica ad Romanum Episcopium Sedemque Apostolicam retulerunt" (CANO, *De Locis Theologicis*, l. 6, c. ultimo, *ad decimum*).

Ni una palabra más ni menos que lo copiado dijo Cano, referente a esta cuestión, en su tan citado *ad decimum*. Los tres ejemplos de Cano que citamos en esta nota no ofrecen dificultad alguna especial y son admitidos por la generalidad de los teólogos. La dificultad está en la regla general que establece Cano en las palabras anteriores citadas en el texto, donde afirma que son *de fe* o que *pertenecen a la doctrina católica* las conclusiones deducidas de una premisa de fe y otra de razón. Qué entiende Cano por *ser de fe* o por *pertenecer a la doctrina católica*, es lo que vamos a examinar en esta sección.

también en el sentido más amplio de serlo sea *inmediatamente*, sea *mediatamente*. Aunque esto es evidente para cualquiera, citaremos algunos breves textos de teólogos antiguos de diferentes procedencias:

"*Doctrina revelata, immediate qualis est fides, vel mediate qualis est theologia*"¹³⁷.

"Dices: quae dicitur *propositio catholica*? Dico *dupliciter* dici assertionem seu propositionem *catholicam*. Uno modo *immediate*, puta quae statim ex regula fidei habetur... Alio modo dicitur assertio catholica *mediate*, quae derivatur optima et clara *consequentia* ex propositione priori"¹³⁸.

"*Fides ergo Catholica duobus modis accipi potest: uno presse, pro habitu et assensu eorum quae immediate, hoc est, formaliter et in se revelata suñt; altero late, pro habitu et assensu tam horum quam eorum quae MEDIATE, hoc est, virtute et in alio revelata sunt: ut sunt conclusiones quae ex articulis deducuntur. Consuevimus enim dicere de fide esse quae ex articulis evidenter deducuntur*"¹³⁹.

"*Solet dici quod aliquid sit de fide immediate et formaliter, et mediate seu virtualiter. Illud dicitur immediate, et per se primo, de fide quod lumine Dei et per assensum credendi immediate attingitur tamquam immediate revelatum. Illud autem dicitur mediate, et per se secundo, attingi, quod ex propositione de fide per illationem attingitur et sic pertinet ad lumen theologicum quod est illativum ex iis quae sunt de fide*"¹⁴⁰.

"*Suppono primo, dupliciter aliquid posse dici de fide divina, nimirum vel immediate, vel mediate tantum, sive virtualiter. Illud dicitur esse de fide divina immediate quod immediate revelatum est a Deo; mediate vero, quod evidenter deducitur ex una propositione immediate a Deo revelata et ex alia lumine naturali nota*"¹⁴¹.

"*Aliquid dogma fidei dici potest, vel immediate, quia nimirum in verbo Dei scripto vel tradito continetur: vel mediate, quia ex verbo Dei huiusmodi necessario infertur et colligitur. Tale enim genus conclusionum quae cum rebus fidei necessarie colligantur, saltem mediate ad fidem pertinere dicendum est*"¹⁴².

Todos estos textos de tan diferentes e insignes teólogos no son sino desarrollo de aquel principio ya formulado expresamente por Santo Tomás: "Ad fidem pertinet aliquid *dupliciter*: uno modo, *directe*, sicut articuli fidei...; alio mo-

¹³⁷ BÁÑEZ, *In I partem*, q. 1, a. 1.

¹³⁸ TOLEDO, *In Secundam-Secundae*, q. 5, a. 3.

¹³⁹ MOLINA, *In Primam partem D. Thomae*, q. 1, a. 2, d. 1.

¹⁴¹ JUAN DE SANTO TOMÁS, *De Fide*, d. 9, a. 3. solvuntur obiectiones, n. 5.

¹⁴² GONET, *De Fide*, d. 4, n. 99.

¹⁴² GOTTI, *Theologia Scholastico-Dogmatica*, tr. 1, q. 1, dub. 4, § 1, n. 10.

do, *indirecte*, sicut ea ex quibus sequitur aliquid contrarium fidei" ¹⁴² (323, 469).

No se trata aquí de demostrar si la nomenclatura antigua es mejor o peor que la moderna, sino solamente que las frases de *ser de fe* divina, pertenecer a la *doctrina católica*, etc., tienen en todos nuestros teólogos clásicos dos sentidos: ser de fe *inmediatamente* o serlo *mediatamente*.

Modernamente la frase *ser de fe* se va ya entendiendo en un solo sentido, en el de serlo *inmediatamente*, y aun ya casi se entiende solamente el ser inmediatamente no sólo de fe divina, sino de *fe católica*. "Quando aliquid dicitur esse *de fide*, mos ita generaliter invaluit ut communiter intelligatur *de fide catholica*" ¹⁴³. Como hemos visto, antiguamente entendían de ordinario los teólogos cosa muy diferente: "*Consuevimus dicere de fide esse, quae ex articulis evidenter deducuntur*" ¹⁴⁴. "*Solet dici quod aliquid sit de fide, immediate et formaliter, et mediate seu virtualiter*" ¹⁴⁵. El que, pues, al leer a los antiguos teólogos, y en especial a Melchor Cano, olvide ese doble sentido de las frases *ser de fe* o *doctrina católica*, se cierra a sí mismo la inteligencia de la teología tradicional y atribuirá con la mejor buena fe a un autor lo contrario precisamente de lo que dice.

Respecto a la segunda distinción de *antes* o *después* de la definición de la Iglesia, baste citar las siguientes palabras de Juan de Santo Tomás: "Circa certitudinem conclusionum quas deducit Theologia *distinguendum est*: quia vel attinguntur *ex solo discursu* theologico, vel *ultra* discursum adiungitur illis etiam *definitio Ecclesiae*" ¹⁴⁶.

Juntando, pues, ambas observaciones, resulta que, para apreciar bien la mente de un teólogo antiguo cuando dice que esto o lo otro pertenece a la fe divina, hay que fijarse en dos cosas: *a)* en si dice o da a entender que pertenece *inmediatamente* o sólo *mediatamente*; *b)* en si dice o da a entender que pertenece aun *antes* de la definición de la Iglesia o solamente *después* de su definición.

454. LA VERDADERA MENTE DE MELCHOR CANO.—Cuando un autor se ha explicado a sí mismo y se ha explicado no una, sino repetidas veces, y lo ha hecho en términos expresos y categóricos, nadie tiene derecho a atribuirle otro sentido. Pues bien: el mismo Melchor Cano nos va a dar una explicación categórica de lo que entendió en su famoso *ad decimum* al decir que las *conclusiones teológicas* pertenecen a la *fe* o a la *doctrina católica*. Veamos, ante todo, si en-

¹⁴² 2-2, p. 11, a. 2.

¹⁴³ P. VALENTÍN DE LA ASCENSIÓN, *Theologia Dogmatico-Scholastica*, vol. 1, prol. a. 8. n. 51 (Burgis 1910).

¹⁴⁴ MOLINA, 1. c.

¹⁴⁵ JUAN DE SANTO TOMÁS, 1. c.

¹⁴⁶ *Cursus theologicus*, q. 1, d. 2, a. 4.

tendió o intentó decir que pertenecen *inmediatamente* o sólo que pertenecen *mediatamente*.

Acudamos al libro 5, capítulo 5, donde se ocupa de qué cosas son de fe y pueden ser definidas como de fe por el concilio ecuménico. He aquí sus palabras:

"*Dos géneros de verdades pueden ser definidas en el concilio. Uno, de aquellas verdades que son propiamente teológicas, porque se deducen de dos premisas de fe o de una premisa de fe y otra de razón. Otro, de aquellas verdades que el Espíritu Santo mismo reveló a los apóstoles, evangelistas y profetas; pero como esto no era claro, el concilio lo declara. Las primeras pertenecen a la fe secundariamente o, por decirlo así, mediatamente. Por lo cual, como lo explicaremos extensamente en su propio lugar, el que las negare sólo es hereje ex consequenti, esto es, en cuanto niega el principio de fe de donde se deducen. Pero las que son del segundo género pertenecen a la fe propiamente y de suyo: y de éstas ni los concilios ni los pontífices pueden darnos ninguna nueva*" 147.

Más claro no podía decirse. Las conclusiones teológicas, ora se deduzcan de dos premisas de fe, ora de una de fe y otra de razón, sólo pertenecen a la fe *mediatamente*, secundariamente, *ex consequenti*. He aquí explicado categóricamente por Melchor Cano mismo en qué sentido se pueden llamar y llama él *de fe* a las conclusiones teológicas. Y esta doctrina, así explicada por Cano mismo, lejos de ser la doctrina de Vázquez y Vega, es la doctrina de toda la escuela tomista y la que siguen comúnmente todos los teólogos modernos. Sólo hay entre Cano y los modernos una diferencia, y a favor de Melchor Cano. Esa diferencia consiste en que los teólogos modernos, cuando dicen que la conclusión teológica sólo es de fe *mediatamente*, exceptúan las conclusiones deducidas de dos premisas de fe, y aun las deducidas de una premisa de fe y otra de razón, si esta premisa de razón es de carácter *inclusivo* o explicativo; las cuales conclusiones, según los modernos, no son de fe sólo *mediatamente*, sino que lo son *inmediatamente*. Mientras

147 "Duplex conclusionum genus posse in Concilio definiri, *Unum* earum quae sunt *propriae* Theologicae facultatis, quoniam vel ex duobus principiis per fidem creditis, vel alio credito, alio lumine naturae cognito colliguntur. *Alterum* autem genus est earum quas Spiritus Sanctus ipse revelavit quidem Apostolis, Evangelistis aut, Prophetis, sed quoniam non erat id perinde manifestum, a synodo declaratur. Quae sunt *prioris* generis *ad fidem spectant* secundario et, ut ita dicam, *MEDIATÉ*. Quare, quod suo postea loco fuse sumus explicaturi, qui eas negaverit hic haereticus erit quoc' *ex consequenti* negat principium, unde illae conficiuntur. Quae vero sunt *posterioris* generis, *proprie* et *per se ad fidem pertinent*; nec has a pontificibus aut Conciliis novas expectare debemus" (CANO, *De Locis*, 1, 5, c. 5, ad postremum argumentum). "De qua re quoniam in *duodecimo libro* sumus *longe lateque* disputaturi, nunc dicere non est praetium" (CANO, *l. c.* § *Illud autem dominus*).

que para Melchor Cano, como para todos los tomistas, *nin-guna* conclusión, aun la deducida de dos premisas de fe, es *inmediatamente* de fe; sino que es propia e inmediatamente *teológica* y sólo pertenecen a la fe *mediatamente*.

La doctrina, pues, de Melchor Cano no sólo es opuesta a la de Vázquez y Vega, sino que es más radicalmente opuesta que la que comúnmente siguen hoy día los teólogos tomistas.

455. MÁS TEXTOS DE MELCHOR CANO.—Aunque el texto anterior bastaba por lo expreso y terminante para conocer la mente de Melchor Cano, hay otros muchos textos que ponen la cuestión fuera de toda sombra de duda.

Se habrá notado que en la cita anterior Melchor Cano mismo dice que piensa tratar la cuestión extensamente en su propio lugar. "*Quod suo loco postea fuisse sumus explicaturi*". Ese lugar, como lo sabe cualquiera que conozca a fondo la obra de Melchor Cano, y como el mismo Melchor Cano lo advierte luego expresamente, es el *libro duodécimo*. En dicho libro trata el autor extensamente de la naturaleza de la fe y de la teología, y de una manera especial de los principios y conclusiones teológicos¹⁴⁸. Parecía natural que los autores, al tratar de conocer la mente de Melchor Cano sobre esta cuestión, acudiesen con preferencia al lugar donde Cano la trata ex profeso y extensamente, y no solamente a un *ad decimum* de otro libro en que sólo la toca incidentalmente y para resolver una objeción relativa a materia distinta. Acudamos, pues, al *libro doce* como nos lo advierte Cano mismo, y dejando el prólogo, que en la edición que usamos constituye el capítulo primero, veamos lo que nos dice el autor desde el capítulo segundo sobre si son o no *de fe* las conclusiones teológicas. Oigamos sus propias palabras:

"Llamar de fe a lo que no se apoya *inmediatamente* en *autoridad*, sino en *razón* y *silogismo*, es absurdo... El argu-

¹⁴⁸ He aquí el índice de dicho *libro doce*: *Cap. 1: Prooemium.*—*Cap. 2: Quid theologia sit quae ei obiecta res qui finis.*—*Cap. 3: Quae sint theologiae principia.* *Cap. 4: Capitulis superioribus argumenta refellit.*—*Cap. 5: Quae sint quaestiones seu conclusiones theologiae.*—*Cap. 6: Quibus notis quaestiones fidei diiudicari possunt.* *Cap. 7: De variis errorum gradibus, primumque de haeresi et haeretica propositione.*—*Cap. 8: Contra haeresis definitionem argumenta quaedam.*—*Cap. 9: Regulae tres ad quas fidei externa iudicia dirigenda sunt.*—*Cap. 10: De propositione erronea, sapiente haeresim, piamque aurium offensiva, temeraria, scandalosa.*—*Cap. 11: Quemadmodum argumenta theologiae inveniunda atque e locis ducenda sint.*—*Cap. 12: Exemplum primum ubi principium theologiae in quaestionem vertitur.*—*Cap. 13: Exemplum secundum, ubi theologiae conclusio in quaestionem vertitur.*—*Cap. 14: In quo ea quaestio vocatur in dubiam, quae cum naturalis sit tum etiam ad fidem pertinet. Es este libro doce un tratado completo *De Sacra Theologia et Fide*, de lo mejor que se ha escrito. Y a este libro debe acudir quienquiera desee conocer la verdadera mente de Melchor Cano sobre estas materias.*

mento *débil* y hasta *necio* en que algunos se apoyan para ello es que si una conclusión teológica se deduce clara y evidentemente de sus principios, tal conclusión pertenece, no a la teología, sino a *la fe*. Pero este argumento es *ridículo* y es justamente desechado por la mayoría de los teólogos. La distinción entre la *fe* y la *teología* es bien fácil y bien clara: *de fe* es lo que se conoce *inmediatamente* por *autoridad*, de *teología* lo que se conoce *inmediatamente* por *raciocinio*... La certeza y evidencia de la deducción no saca a la conclusión de ser teológica, sino que eso la hace teológica, pues en eso precisamente consiste la teología... Si una, pues, de las premisas es *incierta* o si el nexo o *raciocinio* no es evidente, ni tendremos *fe* ni *teología*, sino *opinión*. Pero si ambas premisas son ciertas y el nexo es evidente, entonces es cuando tenemos verdadera conclusión teológica y verdadera *teología*; lo mismo que se trate de conclusión deducida de dos premisas de fe, que de una de fe y otra de razón evidente. Pues, *como ya dijimos y lo repetiremos una y mil veces*, las conclusiones teológicas no pertenecen a la fe *sino en el sentido en que las ciencias humanas pertenecen a la simple inteligencia* o hábito de los principios. Y como esto es tan *obvio* que no necesita pruebas, dejémoslo y pasemos a otra cosa”¹⁴⁹.

Creemos que pocos teólogos se habrán expresado con mayor claridad, exactitud y energía sobre la distinción entre *teología* y *fe* y sobre la naturaleza de la verdadera conclusión teológica. Para Melchor Cano, el *medio* formal de la fe es solamente la *autoridad* divina; pero en el *medio* formal de la *teología* entra además el *raciocinio* humano. Aunque tanto la fe como la *teología* se funden en la *divina revelación*, la fe tiene por *medio* de conocimiento la *divina revelación declarada por la autoridad divina de la Iglesia*; la *teología* tiene por *medio* la *divina revelación raciocinada*,

¹⁴⁹ “Nam *fidem* dicere quae non *auctoritati*, proxime, sed *rationi* et *syllogismo* imitatur, *absurdum* est... Cuius rei argumentum ponunt minime acutum sed in primis *hebes*, quod si certa esset claraque connexio, conclusiones non iam ad *theologiam* sed ad *fidem* attinerent. Verum haec ratio *ridicula* est, iure itaque a plerisque reprehenditur. Est enim *facile et apertum fidei theologiaeque discrimen* quod *fides* proxime et ut sic dicam, *immediate auctoritate* nititur: *theologia* vero proxime et *immediate ratione*. Habent enim se, quemadmodum supra dixi, *fides* et *theologia* non aliter quam *HABITUS PRINCIPIORUM* et *SCIENTIA CONCLUSIONUM*... Sed ad rem. Cum *incerta* connexio est, vel altera propositio est incerta quae cum *fidei* principio sumitur, conclusionis *opinio* erit, *theologia proprie non erit*. At *sive* ambo *syllogismi* principia *fidei* sint, seu alterum ex *fide* certum, alterum ex *natura evidens*, conclusio ad *theologiam* *pertinebit*, modo consecutio, aut clara luce naturae sit aut *fidei* illustratione cognita. *Haud enim secus*, quod etsi dixi *saepe ac saepius dicturus sum* haud secus, inquam, eiusmodi conclusionis *scientia* refertur ad *fidem*, quam ad *habitus principiorum naturales disciplinae*. Quae quoniam ita sunt in promptu, ut res argumentatione non egeat, his omissis pergamus ad reliqua” (CANO, *Libro doce*, c. 2, circa finem). Esto, como casi todo lo que Cano dice en este áureo libro doce, es de la más pura cantera tomista.

esto es, *declarada por la razón humana del teólogo*. Lo que se conoce por el primer medio se funda sola e *inmediatamente* en la *autoridad* divina; lo que se conoce solamente por el segundo medio se funda *inmediatamente* en el raciocinio humano del teólogo, y sólo *mediatamente* en la revelación o autoridad divina.

Esta distinción de *medios* formales de *conocimiento* (pues la *fe* y la *teología* no son hábitos puramente *afectivos* o de voluntad en que quepa darles la clase de asentimiento que uno guste, sino hábitos *cognoscitivos* o intelectuales que no admiten más géneros de asentimiento que los géneros de *medios de conocimiento* de que disponen) hace que la *fe* y la *teología* se distingan con una distinción *fácil y evidente*. “Est enim facile et apertum fidei theologiaeque discrimen; quod fides proxime et, ut ita dicam, immediate auctoritate: theologia vero proxime et immediate ratione. Habent enim se, quemadmodum supra dixi, fides et theologia non aliter quam habitus principiorum et scientia conclusionum”¹⁵⁰. ¡Quién le había de decir a Melchor Cano que había de haber quienes le atribuyesen tal confusión entre *teología* y *fe*, cual sería el hacer *inmediatamente* de *fe* a las conclusiones sólo conocidas por *raciocinio*!

Pero continuemos citando el *libro doce*, donde nos dijo Melchor Cano que debía estudiarse su mente en esta cuestión y donde los textos claros y expresos abundan. En el capítulo quinto se expresa así: “Hay dos clases de cuestiones de *fe*. Unas, que pertenecen a la *fe inmediatamente*, como verdaderamente pertenece todo lo que Dios reveló a su Iglesia de palabra o por escrito. Otras, que son de *fe mediatamente*, como son *todas las conclusiones* que se deducen evidentemente de aquéllas. Estas segundas, por no haber sido reveladas *en sí*, sino *en otras*, como en sus *principios*, se dicen pertenecer a la *fe mediatamente*, y el que las niegue, se dice que niega la *fe en ese mismo sentido*”¹⁵¹.

Más adelante, en el capítulo sexto, se expresa de similar

¹⁵⁰ CANUS, l. c.

¹⁵¹ “Fidei porro quaestio bifariam intelligitur. Una quae immediate ad fidem attinet, ut vere attinent omnia quae Deus ecclesiae suae aut verbo edidit aut scripto. Altera quae mediate fidei est, cuiusmodi sunt omnes conclusiones, quas ordine disciplinae ex illis prioribus colligere et deffinire possumus. Quae, quoniam non in seipsis, sed in aliis, tamquam principiis, revelatae sunt a Deo, mediate fidei esse dicuntur, et qui eas negat, is fidem negare hoc modo dicitur” (CANO. Libro doce, c. 5, circa finem). Entre paréntesis, fijese el lector cómo Cano pone siempre el *immediate* y *mediate* como adverbios, y no como adjetivos con diptongo que concierten con *fidei*. Los tomistas no dividen la *fe* divina en *inmediata* y *mediata*, como si hubiese dos hábitos distintos de *fe*, sino que admiten dos objetos, uno *inmediatamente* revelado o revelado *in se*, y otro *mediatamente* revelado o revelado *in alio*. El primero es objeto inmediato y propio de la *fe*; el segundo, es objeto inmediato y propio de la *teología*, y de suyo sólo pertenece a la *fe mediatamente*.

manera: "Habiendo dos géneros, como hemos dicho, de cuestiones de fe, y perteneciendo unas a la fe *mediatamente* y las otras *inmediatamente*, debemos comenzar distinguiendo dos géneros de proposiciones de fe. Uno, de aquellas que son los principios legítimos de la Teología, sean principios primarios o secundarios, esto es, todas las verdades reveladas *en sí mismas* por Dios a la Iglesia. Otro, de aquellas que se *deducen necesariamente de las primeras*" ¹⁵².

Creemos que con estos textos, tan expresos y terminantes, basta y sobra para conocer con claridad cuál es la mente de Melchor Cano sobre si las conclusiones teológicas son o no *de fe*. Para Melchor Cano, como para Santo Tomás y los tomistas, las conclusiones teológicas, ora se deduzcan de dos premisas de fe, ora de una de fe y otra de razón, son de suyo *inmediatamente* teológicas, no de fe; sólo pertenecen y se dicen pertenecer a la fe *mediatamente*. Esto creemos que es o debe ser un punto adquirido y fuera de toda duda para cualquiera que, sin prejuicios, lea no un *ad decimum* suelto, sino la obra entera de Melchor Cano, y, sobre todo, su áureo libro doce, donde trata ex profeso la cuestión y al cual él se remite siempre que alude a ella.

456. LA CONCLUSIÓN TEOLÓGICA DESPUÉS DE LA DEFINICIÓN DE LA IGLESIA.—Como vimos al principio de esta sección, para conocer la mente de un teólogo, sobre todo de un teólogo tomista, cuando dice que algo pertenece o no pertenece a la fe, hay que fijarse en dos cosas: primera, en si dice o entiende que pertenecen a la fe *inmediatamente* o sólo *mediatamente*, pues son cosas esencialmente distintas; segunda, en si dice o entiende que pertenecen a la fe *antes* o *después* de la definición dogmática de la Iglesia, pues son cosas muy distintas también.

Ya hemos visto la mente de Melchor Cano sobre la primera cuestión. Las conclusiones teológicas *de suyo* (*per se*, como nos dice Melchor Cano) sólo pertenecen a la fe *mediatamente*. Falta examinar la segunda cuestión. ¿Cómo pertain-

¹⁵² "Cum igitur veritas fidei, ut paulo ante diximus, *bipartita* sit, et haec ad fidem *mediate* illa *immediate* pertineat, necesse est duos gradus propositionum fidei generales statim a principio collocare. Prior earum quae theologiae legitima *principia* sunt, cuiusmodicumque sint illa, sive primaria, sive secundaria, hoc est, ea omnia quae Deus *in se ipsis* Ecclesiae revelavit. Posterior vero gradus harum erit quae ex prioribus illis necessario colliguntur. Hoc enim genus conclusionum, ut cum rebus fidei colligatum, ad fidem etiam spectat. Ratio enim connexi, quum concesseris superius, cogit inferius concedere, et cum inferius negaveris, superius item negari cogit... Atque quidem, tametsi *non eodem loco et gradu*, omnes tamen simpliciter et sine additamento *quaestiones fidei vocari possunt*, nempe cum ex utrisque veritas fidei pendeat, cum utrisque coniuncta et copulata sit" (CANO, Libro doce, c. 6). "Diximus enim fidem, licet *non immediate*, sed versari tamen circa eas conclusiones quae per evidentem et necessariam consequentiam ex articulis fidei colliguntur. Quare necesse est ut infidelitas *MEDIATE* quoque circa conclusiones theologiae contrarias versetur" (l. c.).

necen, según Melchor Cano, a la fe las conclusiones teológicas *después* de la definición de la Iglesia?

Si en la primera cuestión estuvo categórico Melchor Cano, no lo está menos en la segunda. Siguiendo a Santo Tomás y a toda su escuela, establece que esas conclusiones, una vez definidas dogmáticamente por la Iglesia, ya son de fe divina no sólo mediatamente, sino con la misma propiedad y rigor que los artículos mismos de la fe, y que el que a sabiendas las negare después de la definición es tan propiamente hereje como el que negase la Biblia o la tradición divinas. Y esto lo establece Melchor Cano no como opinión más o menos probable, sino como uno de los cánones o *praeceptiones* indudables de lugares teológicos. Oigamos sus propias palabras:

“REGLA SÉPTIMA.—*Si la Iglesia, o el Concilio Ecuménico, o la Silla Apostólica, o los Santos Padres con consentimiento completamente unánime dedujeren una CONCLUSIÓN TEOLÓGICA y la IMPUSIEREN autoritativamente a los fieles, esta conclusión deberá ser tenida por tan VERDAD CATÓLICA como si hubiese sido revelada EN SÍ MISMA por Jesucristo, y los que la negaren serán tan herejes como si negasen los Libros Santos o las tradiciones divinas*”.

Y en confirmación de la regla anterior trae Cano numerosos ejemplos de verdaderos *dogmas* de fe *divina* y no sólo de fe eclesiástica, que, a juicio suyo, se hallan en el depósito revelado no como verdades reveladas *en sí mismas* o inmediatamente, sino reveladas solamente *en otras*, de las cuales la razón las deduce por vía de conclusión o raciocinio, esto es, reveladas sólo *mediatamente*, y objeto propio e inmediato de la *teología*, no de la fe divina, hasta que la Iglesia las definió ¹⁵³.

¹⁵³ “*Septima praeceptio: Si vel Ecclesia, vel Concilium, vel Sedes Apostolica, vel etiam Sancti una mente eodemque voce aliquam Theologiae conclusionem et confecerint, et FIDELIBUS etiam PRAESCRIPSERINT, haec VERITAS CATHOLICA ita censetur UT SI ESSET PER SE a Christo REVELATA; et illi qui adversetur atque erit HAERETICUS AC SI Sacris Litteris traditionibusque Apostolorum refragaretur*” (CANO, *Libro doce*, c. 6). Y continúa Melchor Cano: “*Conclusionem sane Theologiae hic appello eam proprie quae ex principiis huius facultatis certa et firma consecutione dicitur. Huius rei exempla sunt in promptu et quamplurima. Sexta Synodus generalis duas esse in Christo voluntates, duasque item operationes collegit, tum ex illo “Non sicut ego volo, sed sicut tu vis”, tum ex eo quod. Christus est Deus et HOMO PERFECTUS, Concilium Lugdunense sub Gregorio Decimo, ratione Theologiae constanti demonstravit, Spiritum Sanctum a Patre et Filio non tamquam ex duobus principiis, sed tamquam ex uno, non duabus spirationibus, sed una procedere. Pater siquidem et Filius iuxta fidem sunt unus Deus, una potentia, una sapientia, brevis in omnibus unum, in quibus non obviat relationis oppositio: nec enim aliter divinae naturae unitas in duabus personis servari potest. Cum itaque in spirando nulla sit a Patre Filii distinctio, sequitur Patrem et Filium non esse duo principia Spiritus Sancti, sed unum quemadmodum non sunt duo principia creaturae sed unum. Qua ex re intelligitur utrumque errasse vehementer, Erasmus nempe et Ambrosium Catharinum: illum qui hanc conclusionem nihil*

Para Cano, pues, las conclusiones teológicas, *antes* de la definición, sólo son *mediatamente* de fe y propia y rigurosamente *teológicas*; *después* de la definición *dogmática* de la Iglesia son *propiamente de fe divina* y exigen asentimiento inmediato de *fe divina* y no sólo asentimiento teológico o de fe eclesiástica.

Esta es la doctrina de Melchor Cano, y esta doctrina no sólo es opuesta a la de Vázquez como a la de Molina, sino que es la comúnmente seguida después por casi todos los grandes teólogos, dentro y fuera de la escuela tomista, aunque modernamente parezca enseñarse lo contrario.

457. OTRAS PRUEBAS SOBRE LA VERDADERA MENTE DE MELCHIOR CANO.—Aunque los textos citados y otros que pudieran citarse son claros y terminantes y no dejan, a juicio nuestro, la menor duda sobre la verdadera mente de Melchor Cano en esta cuestión, vamos a utilizar otras pruebas de carácter indirecto, que creemos vienen a confirmar cuanto acabamos de decir. Las pruebas que vamos a aducir son como *indicios* extrínsecos que corroboran lo que ya conocemos directamente por los textos de Melchor Cano. Entre otros muchos utilizaremos solamente tres.

ad fidem pertinere credit: hunc, qui eam, cum sit Theologiae proprie conclusio, inter principia prima, hoc est, fidei articulos numeravit. Item Concilium Lateranense sub Innocentio Tertio *ratiocinatione theologica* adversus Ioachim effect, divinam essentiam nec genitam esse nec generare. Rem videlicet genitam et generantem realiter distingui oportere: quare si essentia divina generaret essentiam, ipsam a se non sola cogitatione, sed re etiam esse distinctam. Item Patres ad unum omnes ex eo principio "Hoc est corpus meum" *ratiocinati sunt* conversionem panis in Corpus Christi fieri, sine qua nec verborum illorum veritatem comprehendere poterant, nec caetera quae fides catholica de vera inclusione Corporis Christi sub specie panis confitetur. Ita Concilium Lateranense Patrum veterum consensione constituit, panem in Corpus, vinumque in sanguinem transsubstantiari: sic enim Concilium loquitur. Hac re constituta illa fuerunt *consecratoria*, quae Concilium Constantiense decrevit, panem post consecrationem non manere, atque *ideo* manere sine subiecto accidentia. In mutatione quippe et conversione quacumque terminus, a quo mutatio et conversio initium sumit, non manet. Quare si per consecrationis verba panis transit in Corpus, non utique perstat ille, sed perstat accidentia eius. Item Synodus Complutensis, Sixto quarto in Extravaganti sua corroborante, certo *theologiae argumento* confecit ex illo Ioannis testimonio: "Sicut misit me Pater, et ego mitto vos: quorum remisistis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt", non solum sacramenti poenitentiae institutionem haberi, sed confessionis etiam praeceptum. Id, quod nos in Relectione de Poenitentia evidenter *deduximus*. Inde ergo exempli huius probatio petetur. Nam et reliqua delibamus, extremisque, ut dicitur, digitis attingimus, quae late longeque diffusius in lectionibus olim quotidianis persecuti sumus" (CANO, I. c.).

Como comprenderá el lector, con estas citas de Cano no pretendemos precisamente defender que los ejemplos o argumentos aducidos por él sean o dejen de ser concluyentes; lo que se trata de demostrar es cuál es la mente de Melchor Cano sobre la conclusión teológica, o cómo, según Cano, la conclusión teológica es verdadera y propiamente de fe divina, *dogma de fe*, pero *después* solamente de la *definición de la Iglesia*; pues cuando la Iglesia no la ha definido aún y se conoce por *sólo ratiocinio* teológico, no es de fe, sino *mediatamente*, lo cual quiere decir que es inmediatamente teológica y sólo merece asentimiento teológico.

458. PRIMER INDICIO.—Cuando sobre una cuestión existen dos soluciones extremas o radicalmente opuestas, y los defensores de cada una de ellas citan y traen a un autor célebre a su favor, sin expresar la menor duda de que ese autor conviene con ellos, es un indicio grave de que ese autor no conviene por completo con ninguna de las dos soluciones extremas.

Pues bien, sabido es que sobre la cuestión gravísima de si las conclusiones teológicas son o no *de fe*, existen en la teología tradicional dos soluciones radicalmente opuestas. Una es la teoría de Vázquez; otra, la de Molina. Para Vázquez, la conclusión teológica es *inmediatamente* de fe divina, aun sin definición de la Iglesia. Para Molina, la conclusión teológica es sólo *mediatamente* de fe divina, aun con definición de la Iglesia. Para Vázquez, a la conclusión teológica, evidentemente deducida, se le puede y debe dar verdadero asentimiento de *fe divina* y no solamente asentimiento teológico, aun antes de la definición de la Iglesia. Para Molina, a la conclusión teológica sólo se le puede y debe dar asentimiento *teológico* y jamás asentimiento inmediato de fe divina, aunque la Iglesia la defina. La oposición entre ambas teorías no puede ser más completa.

Sin embargo, hay un dato curioso sobre el cual no sabemos que nadie haya hasta ahora llamado la atención, y es que, tanto Vázquez como Molina, citan a Cano en favor de sus opuestas teorías, y le citan como cosa evidente sobre la cual no quepa duda, indicio grave de que Cano está en el término medio.

Que Vázquez (85) cite en su favor a Cano, a pocos extrañará, siendo ya tan corriente hoy día el ver citado a Cano como de la opinión de Vázquez y Vega. Pero creemos que sí extrañará al lector ver citado a Cano por Molina para probar que las conclusiones no sólo no son de suyo de fe, sino que no lo son aunque la Iglesia las defina dogmáticamente, como definió la conclusión de las dos voluntades en Cristo. He aquí una vez más el texto de Molina:

“In hac doctrina principia sunt ea omnia quae immediate et in se a Deo sunt revelata... Non defuerunt qui dicerent definitiones etiam illas esse inter principia theologiae computandas, quibus Ecclesia aliqua statuit quod ea videat *ex revelatis evidenter deduci*; quale est illud, in Christo esse duas voluntates, divinam et humanam, quod licet in Sacris Litteris non sit expressum, *inde tamen evidenter colligitur*... Haec sententia mihi non placet, *quam etiam Canus reiecit*, libro duodecimo *De Locis*, cap. 3. Concursus namque quo Spiritus Sanctus *Ecclesiae Catholicae* presto adest, ipsiusque Capiti Summo Pontifici, *non est ut faciat aliquid de fide* quod antea non erat de fide, sed solum ne erret in decla-

randis illis quae ad fidem *mediate* vel *immediate* pertinent” 164.

He aquí a Cano, a quien estamos acostumbrados a ver citado como de la opinión de Vázquez, citado por Molina como de la opinión diametralmente contraria.

La razón de que tanto Vázquez como Molina hayan podido, con la mejor buena fe, citar a Cano en favor de dos teorías radicalmente opuestas es muy sencilla. Los extremos, como suele decirse, se tocan, esto es, las teorías radicalmente opuestas parten con frecuencia de un punto común o van a parar a un punto común. Ese punto común en las teorías de Vázquez y Molina es el desconocerse en ambas la distinción esencial que existe entre el valor *dívino* o *dogmático* de la definición de la *Iglesia* y el valor *humano* o *teológico* de la *ciencia* y del *raciocinio* en la cuestión relativa a si las conclusiones teológicas son o pueden pasar a ser de fe. Ese desconocimiento de valores *específicamente* distintos hace que, tanto Molina como Vázquez, cuando tratan de si la conclusión teológica es o no *de fe*, eliminen como *accidental* e impertinente la distinción entre *antes* y *después* de la definición de la Iglesia. Ambos contestan que la conclusión teológica *es de fe* o *no es de fe*, sin distinción alguna relativa a la definición de la Iglesia. Vázquez contesta: *es de fe*, para el que evidentemente ve la conclusión, lo mismo antes que después de la definición, pues eso de antes o después es accidental. Molina dice: *no es de fe* ni antes ni después de la definición, pues la definición es accidental y no viene al caso. Teniendo ambos teólogos por accidental eso de antes o después de la definición, no es extraño que al leer ellos a otros autores no den a eso importancia ni se fijen gran cosa en si esos autores, cuando afirman que la conclusión teológica es o no *de fe*, lo entienden de *antes* o *después* de la definición. Si un autor dice que las conclusiones teológicas *son de fe*, para Vázquez es evidente que ese autor conviene con él. Si, por el contrario, dice que *no son de fe*, para Molina es claro que ese autor es de su misma opinión.

Con esto se explica muy bien cómo teólogos tan esclarecidos como Vázquez y Molina han podido, respectivamente, citar a Melchor Cano en favor de teorías radicalmente opuestas. En la teoría de Melchor Cano, como en la de todo verdadero tomista, caben en esta cuestión dos afirmaciones igualmente verdaderas: primera, las conclusiones teológicas *no son de fe*; segunda, las conclusiones teológicas *son de fe*. Esto es: *de suyo* (per se) o *antes* de la definición de la Iglesia no son *inmediatamente* de fe, sino *mediatamente*, pues

164 MOLINA, *In Primam Partem D. Thomae*, q. 1, a. 2, d. 1.

son propia e inmediatamente *teológicas*. Pero *por definición* o *después* de la definición de la Iglesia son *de fe* propia e inmediatamente, y no sólo *teológicas*, pues la definición dogmática de la Iglesia suministra otro *medio formal* distinto, que es *la revelación divina explicada* o definida *por la Iglesia*. Leerá Vázquez la segunda afirmación de Melchor Cano en el famoso *ad decimum* y lo citará a su favor, diciendo que, según Melchor Cano, las conclusiones *teológicas son de fe*. Leerá Molina la primera afirmación en otros muchos lugares y, sobre todo, en el libro duodécimo, y también le citará a su favor, diciendo que, según Melchor Cano, *no son de fe*. Ambos tienen razón a su manera, pues ambas afirmaciones de Melchor Cano son verdaderas en la doctrina tomista.

Esta es, a juicio nuestro, la verdadera explicación de cómo Vázquez y Molina, ambos teólogos de primera talla, pero ambos poco fieles con frecuencia a la doctrina tomista, han podido citar a Melchor Cano en favor de sus opuestas teorías, indicio de que no está completamente con ninguno de ellos, sino en el término medio, como ya lo hemos visto por los textos claros y terminantes del mismo Cano.

459. CONFIRMACIÓN.—Aun haciendo una pequeña digresión, no estará de más citar aquí unos textitos de Juan de Santo Tomás, Báñez, Gotti y De Groot. Juan de Santo Tomás es, como se sabe, uno de los comentaristas más profundos y casi siempre más fieles del verdadero pensamiento de Santo Tomás y de la escuela tomista. De él ha dicho con razón *Con-
tenson*: “Ioannes a Sancto Thoma, angelici Sancti Thomae doctrinae callentia et penetratione *nulli secundus*”¹⁵⁵. He aquí, pues, cómo se expresa Juan de Santo Tomás sobre la posición de Vázquez y Molina respecto a la doctrina tomista en esta cuestión: “Quaenam sit certitudo theologiae conclusionis sine definitione Ecclesiae vel cum illa? Circa certitudinem conclusionum quas deducit theologia *distinguen-
dum est*, quia vel attinguntur *ex solo discursu* theologico, vel ultra discursum adiungitur illis etiam definitio Ecclesiae. Si primo modo se habeant est duplex sententia. *Qui-
dam tenent quod conclusiones évidenter deductae ex princi-
piis fidei, etiam pertinent ad fidem, ut sentire videtur Magis-
ter Soto* (Soto se explicó a sí mismo cuando dijo que “con tal que sean definidas por la Iglesia”, como ya vimos en el número 386). Eam etiam attribuit Scoto Molina, dum dicit (Scotus) eundem esse habitum fidei et theologiae. Aliorum sententia, eaque communior, est conclusiones sic deductas non pertinere *immediate* ad fidem, *sed mediate; per se autem ad scientiam theologicam*.

Si secundo modo consideretur certitudo theologiae, etiam

¹⁵⁵ CONTESEN. *Theologia mentis et cordis*, 1. 7. d. 5. c. 1.

variant auctores. Nam Pater *Vázquez purificat declarationem Ecclesiae* quando de fide aliquid declarat ipsi *demonstrationi theologicæ*, et solum ponit differentiam *nimis materialem*, scilicet quod *Concilium* proponit id quod definit ut credendum toti Ecclesiae; *ratio* vero theologica solum illis quibus talis consequentia evidens est. Ubi *purificat* definitionem fidei rationi theologicæ. At vero *Molina* (cum aliis quos citat et sequitur *Granados*) tenet propositiones ab Ecclesia *deductas*, et sic *definitas* ex vi deductionis, non esse *immediate* de fide, sed adhuc pertinere ad scientiam theologiam ut *conclusiones*, non autem posse fieri *principia* theologicæ... *Tertia sententia* est quod propositiones deductæ evidenter ex principiis fidei, *si ab Ecclesia definiantur*, pertinent *immediate* ad fidem, et fiunt *principia* theologicæ, nec amplius innituntur *discursui*, sed eorum certitudo est ex *testimonio divino per Ecclesiam proposito* iuxta infallibilem assistentiam Spiritus Sancti in definiendis rebus fidei. *Hanc sententiam communiter sequuntur thomistæ*"¹⁵⁶. Y en el tratado *De fide*, haciendo alusión a este mismo lugar que acabamos de citar, se expresa así: "Ex dictis infertur virtualemente revelationem seu *mediatam* vel deductam per discursum, qualis invenitur in theologia, distingui *specie* a revelatione *immediata* quæ habetur ex testimonio dicentis et attingit id quod credendum est de fide, ut latius tradidimus in prima parte, q. 1, disp. 2, art. 4, ubi reiecit duas sententias *extremas*: alteram *Vázquez* qui sentit conclusionem deductam ex præmissis de fide, ita esse certam respectu scientis discursum, sicut propositio definita per Ecclesiam: alteram *P. Molinæ* qui sentit quod etiam si definitio Ecclesie superveniat alicui propositioni quæ antea non erat de fide, non faceret illam de fide, sed Spiritum Sanctum assistere Ecclesie ne erret, non autem ut faciat de fide, quæ antea non erant de fide. Quæ sententiæ citato loco videri possunt *impugnatae*"¹⁵⁷.

De la misma manera se expresa el gran comentarista de Santo Tomás, *Domíngo Báñez*: "Sicut divina revelatio *immediate* est principium formale *fidei*, *mediate* vero *theologicæ scientiæ*: ita *fides* ipsa *immediate* et *per se* solum inclinatur ad articulos fidei et ad ea quæ expresse revelata sunt: *mediate* vero et *consequenter* etiam versatur circa *conclusiones* quæ per evidentem consequentiam ex articulis fidei colliguntur. Unde necesse est quod dissensus circa propositiones theologicæ, *mediate* et consequenter adversetur fidei"¹⁵⁸. "Quoniam si quis confitetur Christum esse perfec-

¹⁵⁶ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, q. 1, de *scientia theologicæ*, d. 2, a. 4.

¹⁵⁷ JUAN DE SANTO TOMÁS, *De Fide*, d. 1, a. 2.

¹⁵⁸ BÁÑEZ, *In primam partem*, q. 1, a. 8.

tum hominem, negaret autem esse risibilem, quia opinatur risibilitatem non pertinere ad perfectionem naturae humanae, hic esset malus philosophus, sed *nondum haereticus*. Quoniam ab Ecclesia non est hactenus definitum quod Christus est risibilis. At vero, si ab Ecclesia definiretur risibilitatem pertinere ad perfectionem humanae naturae, quemadmodum definitum est Christum habere duplicem voluntatem, humanam et divinam, iam qui negaret, esset haereticus. Quia repugnaret doctrinae Ecclesiae quae est columna et firmamentum veritatis. Respondetur ergo ad argumentum quod conclusiones quae ex principiis fidei, vel ex uno principio fidei et altero naturaliter evidenti, per bonam consequentiam deducuntur, sunt *proprie theologicae* scientiae conclusiones. Et nihilominus dicuntur esse conclusiones *de fide*, non immediate sed *mediate*; et oppositum illarum dicitur error error circa *fidem mediate*; et qui contrarium sentit, venit in suspicionem haeresis, praesertim si philosophus est: quia ille non est credendus negare quae sunt nota lumine naturali, ac per consequens creditur negare principium fidei. *Hanc sententiam tenet praeceptor meus Cano, libro duodecimo, de Locis Theologicis, cap. 2*¹⁵⁹.

De similar manera se expresa Gotti: "Aliquid dogma fidei dici potest *vel immediate*, quia nimirum in verbo Dei scripto vel tradito continetur, *vel mediate*, quia ex verbo Dei huiusmodi necessario infertur et colligitur... Quare conclusio theologica communiter dicitur *virtualiter revelata*, quia ita proxime accedit ad fidem, ut nihil ei desit quo de fide sit, nisi expressa *Ecclesiae definitio*"¹⁶⁰.

Como se ve, pues, Báñez, Juan de Santo Tomás y Gotti (y lo mismo podrían citarse todos los otros tomistas) resuelven esta cuestión en el mismo sentido y con las dos mismas distinciones que Melchor Cano: distinción de pertenecer a la fe *inmediatamente* o *mediatamente* y distinción de *antes* o *después* de la definición de la Iglesia. Vázquez no se fijó en la primera distinción, y creyó que Melchor Cano era de su propia opinión; Molina no se fijó en la segunda, y atribuyó a Cano la opinión opuesta.

460. EL P. DE GROOT.—Insistimos tanto en estas cosas, aun a riesgo de que se nos acuse de machacones y difusos, porque esas dos distinciones son la clave no sólo para la inteligencia de Melchor Cano, sino de toda la doctrina tomista en estas cuestiones, y por no fijarse en ellas se están hoy día atribuyendo a Cano, aun por tomistas ilustres, cosas muy diferentes de las que Cano dijo.

Así, por ejemplo, para no citar sino a un teólogo domés-

¹⁵⁹ BÁÑEZ, l. c., n. 2, ad tertium.

¹⁶⁰ GOTTI, l. c., dub. 4, n. 10, y dub. 5 n. 8.

tico, el sabio P. De Groot, cuya *Summa Apologetica* es tan universal y tan justamente apreciada, después de decir que las conclusiones teológicas no son inmediatamente *de fe*, sino *mediatamente* o *ex consequenti*, y que su negación, por lo tanto, sólo puede llamarse *herejía* en sentido *mediato* o *ilativo* (lo cual es la mismísima doctrina de Cano¹⁶¹; pero con tal que se entienda de la conclusión teológica *antes* de su definición de fe por la Iglesia), añade: "Ab illa tamen praeceptione Canus cum nonnullis aliis discedere videtur inquis: "haec (conclusio vere theologica) veritas catholica ita censebitur, ut si esset per se a Christo revelata; et illi qui adversetur, aequè erit haereticus ac si Sacris Litteris traditionibus Apostolorum refragaretur"¹⁶².

La precepción íntegra de Cano que aquí cita De Groot, pero de la cual el P. De Groot ha omitido la primera parte por creerla innecesaria, dice así, como ya lo sabe el lector: "*Septima praeceptio: Si vel Ecclesia, vel Concilium, vel Sedes Apostolica, vel etiam Sancti una mente eademque voce, aliquam theologiae conclusionem et confecerint ET FIDELIBUS ETIAM PRAESCRIPSERINT, haec veritas catholica ita censebitur, etc.*" (Cano, l. c.). Por las palabras subrayadas, y que el P. De Groot ha omitido con la mejor buena fe, por creerlas accidentales para la cuestión, puede cualquiera ver evidentemente que Cano, en esa precepción, trata de la conclusión teológica *después* de la definición de la Iglesia. Pues bien, que la conclusión teológica, *después* de la definición de la Iglesia, sea inmediatamente de fe divina, y que su negación constituya herejía en sentido propio e inmediato y no sólo en sentido mediato o ilativo, eso no es opinión particular de Cano cum nonnullis aliis, como dice el P. De Groot, sino doctrina constante de toda la escuela tomista, de toda la escuela escotista y de la inmensa mayoría de los grandes teólogos de todas las otras escuelas. El P. De Groot, al citar, inocentemente truncada, la *Septima Praeceptio* de Melchor Cano, no se fijó en la distinción de *antes* y *después* de la definición de la Iglesia; como muchísimos modernos, al leer o citar los otros textos de Melchor Cano, no se fijan en la distinción de pertenecer a la fe *inmediatamente* o *mediatamente*. Ambas distinciones son esenciales en esta cuestión para los tomistas.

461. SEGUNDO INDICIO.—Uno de los mejores indicios para conocer si un teólogo tiene como *inmediatamente* de fe las conclusiones teológicas, sólo conocidas por raciocinio evidente, o si sólo las tiene por *mediatamente* de fe, es el ver

¹⁶¹ CANUS, *De Locis*, l. 12, c. 6, praec. 7.

¹⁶² DE GROOT, *Summa Apologetica*, q. 10, a. 6, n. 4, p. 387, ed. 3 (Ratisbonae 1906).

si ese teólogo admite o no distinción *específica* entre los *hábitos* de la *fe* y de la *teología*, o entre el hábito de los *principios* y el hábito de las *conclusiones* de la ciencia sagrada.

El teólogo que identifique específicamente los hábitos de la fe y de la teología tiene lógicamente que admitir que las conclusiones teológicas son inmediatamente de fe con sólo que se conozcan por *raciocinio* evidente o por deducción de lo revelado, que es el *medio formal* o inmediato de la Teología, así como el teólogo que admita que los hábitos de la teología y de la fe son específicamente distintos tiene, en consecuencia, que admitir que las conclusiones teológicas solamente conocidas por el *medio teológico*, o sea por el *raciocinio*, son inmediatamente teológicas y sólo mediatamente de fe. Y a la inversa: el que admita que las conclusiones teológicas, conocidas sólo por raciocinio, son inmediatamente de fe, tiene que conceder que los hábitos de la teología y de la fe no son esencialmente distintos; como el que admita que tales conclusiones pertenecen propia e inmediatamente a la teología y sólo mediatamente a la fe tiene lógicamente que concluir que la fe y la teología se distinguen específicamente.

Esta regla o criterio, que es de suyo evidente para cualquiera que esté familiarizado con estas cuestiones, y que podría probarse inductivamente recorriendo las diferentes escuelas y teólogos, la formula muy bien y expresamente Suárez. Hablando de la opinión que niega que las conclusiones teológicas sean de suyo inmediatamente de fe, se expresa así: "Et ita possunt pro hac sententia referri *qui distinguunt habitum fidei ab habitu theologiae*"¹⁶³. Y hablando más adelante de la opinión opuesta, señala la misma regla en sentido inverso: "Et idem sentiunt Aureolus et aliqui Doctores *qui non distinguunt inter habitum fidei, quatenus praebet assensum conclusionibus, ab habitu theologiae*"¹⁶⁴. La misma regla señalan *Lugo*¹⁶⁵ y otros muchos autores.

Para conocer, pues, si Melchor Cano defendió que las conclusiones teológicas eran *inmediatamente* de fe o sólo lo eran *mediatamente* no hay mejor indicio que mirar si distingue específicamente la fe de la teología. Si no las distingue específicamente, tiene lógicamente que defender que las conclusiones teológicas, conocidas sólo por raciocinio evidente y sin definición alguna de la Iglesia, son inmediatamente de fe. En cambio, si distingue específicamente la fe y la teología, o sea los principios y las conclusiones de la ciencia sagrada, tiene lógicamente que defender que las

¹⁶³ SUÁREZ, *De Fide*, d. 3, s. 11, n. 3.

¹⁶⁴ SUÁREZ, l. c., d. 6, s. 4, n. 3.

¹⁶⁵ *De Fidē*, d. 1, s. 13, n. 258.

conclusiones teológicas, sólo conocidas por el medio formal de la teología, que es el *raciocinio* o deducción de lo revelado, son inmediata y propiamente teológicas y sólo pertenecen a la fe *mediatamente*, o indirectamente, o *ex consequenti*.

Ahora bien, ¿ha distinguido o no ha distinguido específicamente Melchor Cano los hábitos de la fe y de la teología o los hábitos de los *principios* y conclusiones de la ciencia sagrada? No sólo los ha distinguido específicamente, sino hasta *genéricamente*, y con palabras bien enérgicas. Oigámosle: "Est enim facile et *apertum* fidei theologiaeque *discrimen*: quod fides proxime et *immediate auctoritate* nititur: theologia vero proxime et *immediate ratione*. Habent enim se, quemadmodum supra dixi, fides et theologia *non aliter quam habitus principiorum et scientia conclusionum*" ¹⁶⁶. "Quo discrimine, ut diximus, Theologia et fides, *non verbis et cogitatione, sed universa re et toto genere* secernuntur" ¹⁶⁷. La raíz de esta distinción, dice Melchor Cano, está en que la teología es a la fe como la razón o ciencia es a la *simple inteligencia*. "Quod si hanc rem a *capite* accersere et *unde omnia manant* videre volumus, illud tamen intelligamus oportet, habitum *fidei* in ordine ad *theologiae* disciplinam se habere, sicut habitus *intellectus* se habet ad humanas *scientias* et facultates" ¹⁶⁸. "Haud enim *secus*, quod etsi dixi, *saepe ac saepius dicturus sum*, haud, inquam, secus eiusmodi conclusionis scientia refertur ad fidem, quam ad habitum principiorum naturales disciplinae" ¹⁶⁹. Todo lo cual no es sino un fiel comentario de aquel gran principio que tantas veces y en tantas formas repite Santo Tomás: "*Ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina quae per naturalem rationem habetur*" ¹⁷⁰.

Cano, pues, ha distinguido clara y radicalmente la teología de la fe, y los principios de las conclusiones, y de la misma manera que Santo Tomás. Buen indicio de que no puede defender que las conclusiones teológicas sean de suyo, o sin definición de la Iglesia, *inmediatamente* de fe, sino sólo *mediatamente*, según lo hemos visto por sus propios y expresos textos.

462. CONFIRMACIÓN.—También merece leerse íntegro el siguiente pasaje de Cano sobre la distinción entre la teología y la fe y sobre la manera como es o se llama hereje el que niega la conclusión teológica evidente. Después de haber sentido en la precepción séptima del capítulo séptimo del libro doce que el que niega la conclusión teológica, *después* de su

¹⁶⁶ *De Lociis*, l. 12, c. 2.

¹⁶⁷ *Ibid.*, c. 3.

¹⁶⁸ L. 2, c. 8.

¹⁶⁹ L. 12, c. 2.

¹⁷⁰ 2-2, q. 1, a. 7.

definición de fe por la Iglesia, es propia y formalmente *hereje*, y de haber dicho en la precepción octava que cuando todos los teólogos, con absoluta unanimidad, enseñan una conclusión y la imponen a los fieles, debe esa conclusión ser mirada como *verdad católica*, y su negación como *próxima a herejía* ¹⁷¹, continúa así:

“Sed ne quis sit admiratus cur, cum inter omnes fere theologos constet, *a meque ipso saepe affirmatum sit*, eiusmodi conclusiones, quae ex fide per explicatam consecutionem derivantur, THEOLOGIAE PROPRIE ESSE, NON FIDEI, nunc ita confundam, quasi theologia et fides eadem virtus sit. Si enim error conclusionis theologiae error fidei est, ut est revera; si eam negare sit haeresis, sequitur fidem atque theologiam ad eandem pertinere virtutem, quandoquidem errores utriusque facultati contrarii ad idem pertinent vitium. Sunt enim utriusque haereses. Sed non erit difficile ei *qui superiora reletet*, hanc obtinere contundereque CALUMNIAM. Diximus enim fidem licet *non immediate*, sed versari tamen circa eas conclusiones quae per evidentem et necessariam consequentiam ex articulis fidei colliguntur. Quare necesse est ut infidelitas *mediate* quoque circa conclusiones theologiae contrarias versetur. Cum autem ex huiusmodi adversis erroribus, non aegrotatio modo fidei, sed etiam corruptio sequatur, fit ut eorum et fidei sit *indirectu* quidem *et consequens*, sed *vera* et naturalis repugnantia. Quamobrem Ecclesia, tametsi intelligit eiusmodi conclusiones non e fide solum sed e principiis quoque naturae pendere; quia tamen non putat hominem rationalem ea quae rationi perspicua sunt et manifesta negare, eum, qui illas inficiatus sit, *haereticum indicat*. Sumit enim, maximeque ex causa sumit, illum non in naturae ratione, quae erat evidens, sed in fide claudicare. At vero si quis vel consequentiam rerum alias perspicuam ignoraret, vel principium etiam naturale quod cum articulo fidei ad colligendam theologiae conclusionem sumitur, *certe non esset haereticus*. Ut si homo indocutus, verbi causa, existimaret hanc enuntiationem esse falsam, *omnis homo est risivus*, unde quamvis crederet Christum esse hominem, non ideo arbitraretur eum posse ridere; hic profecto non esset proprie infidelis sed stultus, qui non per se supernaturali lumini, sed naturali repugnaret. Verum quoniam huiusmodi stultitia, quamvis per accidens et indirecte, *fidei tamen ex consequenti* corrumpit depravatque iudicium, iure *apud Ecclesiam* non in stultitia *habetur* sed in crimine” ¹⁷².

De la misma manera, y casi con las mismas palabras, se

¹⁷¹ Según ya lo había probado en el l. 8, c. 4, conc. tertia

¹⁷² CANO, l. 12, c. 6.

expresan todos los tomistas. Baste oír a *Báñez*: “Sed offert se argumentum contra hanc conclusionem. Nam si error adversus propositiones *theologicas* est etiam error adversus *fidem*, sequitur quod fides et theologia non sint diversi habitus formaliter: consequens est falsum; ergo et antecedens. Quod consequens sit falsum, dictum est in superioribus in articulo secundo. Et probo sequelam. Quia unum contrarium non potest duobus contrariis formaliter distinctis opponi, sed uni tantum; album enim soli nigro contrariatur, et frigidum soli calido; ergo si error contra *theologiam* contrariatur *fidei*, theologia et fides non erunt formaliter diversa. Ad hoc argumentum respondetur quod sicut divina revelatio *immediate* est principium formale *fidei*, *mediate* vero *theologicae* scientiae, ita fides ipsa *immediate* et per se solum inclinatur ad articulos *fidei* et ad ea quae expresse revelata sunt; *mediate* vero et *consequenter* etiam versatur circa conclusiones quae per evidentem consequentiam ex articulis *fidei* colliguntur. Unde necesse est ut dissensus circa propositiones *theologiae*, *mediate* et *consequenter* adversetur *fidei*. Quemadmodum agens physicum, quod destruit accidentia necessaria ad conservationem substantiae, consequenter destruit ipsam substantiam. Quamobrem Ecclesia tamquam *infidelem* damnat eum qui huiusmodi propositiones *theologicas* inficiatur. Licet enim intelligat, non ex fide solum, sed ex principiis etiam naturalibus illas deduci; *praesumitur* tamen hominem rationalem non ea, quae secundum rationem nota sunt, sed ea, quae ex fide habentur, negare. Verbi gratia, si aliquis negaret Christum esse risivum, quod colligitur ex his duabus praemissis: omnis homo est risivus, Christus est homo, damnaretur ut infidelis. Non enim putandus esset negare illam propositionem, omnis homo est risivus, quae evidens est lumine naturali, neque bonitatem consequentiae, quae etiam est per se nota, sed veritatem illius minoris assumptae, Christus est homo. Si autem aliquis ita esset rusticus, aut stultus, ut vel bonitatem consequentiae, aut veritatem principii naturalis non perciperet, talis posset propositionem *theologicam* negare, *salva fide* catholica, quia ex ignorantia excusaretur” 173. Todo esto antes de la definición de la Iglesia; pues, como ya hemos visto, *Báñez* reconoce con Cano que *después* de la definición de la Iglesia la conclusión teológica es propia y rigurosamente de fe divina, y el que a sabiendas la negase sería propia y formalmente hereje, y no solamente *praesumptive*: “At vero si ab Ecclesia definiretur risibilitatem pertinere ad perfectionem humanae naturae, quemadmodum definitum est

173 BÁÑEZ, In Primam Partem, q. 1, a. 8, tertia conclusio.

Christum habere duplicem voluntatem, humanam et divinam, iam qui negaret, *esset haereticus*"¹⁷⁴.

Suárez mismo defiende esta doctrina general de los tomistas: "Dicet aliquis: qui negat, verbi gratia, hanc propositionem, *Christus est risibilis*, merito censetur haereticus, quia non creditur de illo quod negat propositionem evidentem: *Omnis homo est risibilis*, et ideo convincitur negare aliam de fide, Christus est homo: ergo in haeresim labitur negando illam conclusionem: ergo propositio illi conclusioni opposita haeretica est. *Respondetur* aliud esse loqui de illo homine secundum praesumptionem humanam seu externam; aliud secundum veritatem internam. Primo modo procedit ratio facta, quia homines iudicant secundum id quod exterius apparet, et non intuentur cor: ideoque si homo ille sit pertinax in tali sententia, merito ut haereticus puniatur. At vero si interius credat Christum esse hominem, et non credat esse risibilem, vel quia stulte negat illud universale principium. vel quia temere fingit Deum separasse in Christo illam proprietatem ab essentia, non erit *formaliter haereticus*, sed erroneus in fide, *donec* illa propositio: Christus est risibilis, *per Ecclesiam immediate definiatur*"¹⁷⁵. Y lo mismo que Cano, Báñez y Suárez, se expresa Lugo, diciendo: "Quaeri potest, si Ecclesia definiat in Concilio legitimum propositionem aliquam deductam evidenter ex una praemissa revelata et altera evidenti non revelata, an qui eam postea negat, *sit proprie haereticus*? De hoc etiam dixi loco citato¹⁷⁶ propositionem illam *post Ecclesiae definitionem* esse de fide, quare consequenter dicendum est, negantem *postea* illam propositionem *esse haereticum proprie*"¹⁷⁷.

463. TERCER INDICIO.—Vamos a señalar un último indicio, y de los más graves y convincentes, y es que Suárez mismo reconoce expresamente que Cano en esta cuestión no está con Vázquez y Vega, como generalmente se le atribuye y como Suárez mismo se lo había antes atribuido, sino con Santo Tomás y toda la escuela tomista. No sabemos que nadie, hasta ahora, haya fijado su atención en este hecho importante.

Es cierto que Suárez, en el lugar y texto que citamos al principio de esta sección, afirmó sin restricción alguna que Cano sigue, como Vázquez y Vega, la opinión de que las conclusiones teológicas son inmediatamente de fe, aun sin definición de la Iglesia, y que para ello cita el consabido *ad decimum* del libro sexto de Cano. Pero el mismo Suárez, al ocuparse más adelante de la opinión opuesta, esto es, de la

¹⁷⁴ BÁÑEZ, l. c., a. 2. ad 3.

¹⁷⁶ SUÁREZ, *De Fide*, d. 19, s. 2, n. 15.

¹⁷⁶ *De Fide*, d. 1, s. 13.

¹⁷⁷ LUGO, *De Fide*, d. 20, s. 2, n. 69.

opinión que dice que tales conclusiones son inmediatamente teológicas, y sólo mediatemente de fe, se expresa así: "Hanc opinionem praeter auctores citatos in secunda sententia (scilicet, *Capreolus, Caietanus et thomistae, et alii, ac plane D. Thomas*) tenuit Cano, libro decimo secundo *De Locis*, cap. 7, praeceptione octava, ita *declarans vel emendans* quod ibi prius dixerat" 178. Y casi lo mismo vuelve a repetir mucho más adelante: "Ita sentiunt communiter Doctores cum D. Thoma, Caietanus, Capreolus, et idem sentit melius Cano, libro decimo secundo *De Locis*, cap. 3, conclusionem tertia" 179.

Como se ve, aquí confiesa Suárez dos cosas: primera, que la opinión de Cano es que las conclusiones teológicas no son inmediatamente de fe, sino inmediatamente teológicas, y sólo mediatemente de fe; segunda, que con esto, dicho expresamente por Cano en el *libro doce*, Cano ha explicado o corregido lo que comúnmente se le atribuye por lo dicho en el *ad decimum* del *libro sexto*. ¿Cómo después de una confesión tan categórica de Suárez han continuado sus lectores citando tan tranquilamente a Cano como de la opinión de Vázquez y Vega, y citando para ello muchas veces la autoridad de Suárez, sin advertir o sin decirnos que Suárez mismo había al fin reconocido lo contrario? Tanto más que Cano no necesitó corregir nada en esta materia, pues lo que Suárez llama explicación o corrección es meramente explicación, y explicación que no esperó Cano a darla hasta el *libro doce*, como parece indicar Suárez, sino que la había dado ya desde el *libro quinto*, esto es, mucho antes del famoso *ad decimum*, que está en el *libro sexto*. En dicho libro quinto, y remitiéndose ya de antemano a lo que pensaba decir en el libro doce, había dado Cano toda la clave de su pensamiento con las siguientes palabras: "Duplex conclusionum genus posse in Concilio definiri. Unum earum quae sunt propriae theologicae facultatis quoniam vel ex duobus principiis, per fidem creditis, vel alio credito alio lumine naturae cognito colliguntur. Alterum autem genus est earum quae Spiritus Sanctus ipse revelavit quidem Apostolis, Evangelistis aut Prophetis, sed quoniam non erat inde perinde manifestum, a synodo declaratur. Quae sunt prioris generis ad fidem spectant secundario et, ut ita dicam, *MEDIATE*" 180. La mente, pues, de Cano, que Suárez vió, y con razón, en todo el *libro doce*, no era corrección de nada, sino más clara y amplia explicación de lo que Cano había expuesto ya antes y después de su *ad decimum* del *libro sexto*.

De todas maneras, es un hecho indudable que Suárez reconoce que la mente definitiva de Cano en esta materia de

178 SUÁREZ, *De Fide*, d. 3, s. 11, n. 7.

179 SUÁREZ, l. c., d. 6, s. 4, n. 4.

180 L. 5, c. 5.

la conclusión teológica no es la mente de Vázquez y Vega, como se viene atribuyendo, sino la de "Capreolus, Caietanus et thomistae, et alii, ac plane D. Thomás"¹⁸¹.

464. RESUMEN.—De todo lo expuesto nos parece que resulta probado con evidencia que la mente de Melchor Cano, en esta cuestión, puede compendiarse en las dos proposiciones siguientes:

1.^a De suyo, o sin definición de la Iglesia, las conclusiones teológicas no son inmediatamente de fe, sino inmediata y puramente teológicas, y sólo pertenecen a la fe *mediatamente*.

2.^a Después de la definición dogmática de la Iglesia, las conclusiones teológicas son *propia e inmediatamente* de fe.

La primera proposición es el polo opuesto a la doctrina de Vázquez y Vega; la segunda es el polo opuesto a la doctrina de Molina. Ambas unidas contienen aquella gran teoría del Doctor Angélico, de la cual dice Juan de Santo Tomás: *Hanc opinionem communiter sequuntur thomistae*¹⁸².

SECCION VI

RESPUESTA A ALGUNAS OBJECIONES HISTÓRICAS

465. UN ESTUDIO HISTÓRICO.—En las secciones anteriores acabamos de ver cuál es la opinión de la teología tradicional sobre la evolución homogénea del dogma católico por vía de conclusión teológica inclusiva.

Como complemento de la materia, vamos a ocuparnos brevemente en esta sección de ciertas objeciones históricas que nos han sido hechas por un ilustre teólogo. Nuestro objetante se propone probar que la teología tradicional, al enseñar la definibilidad de las conclusiones teológicas, entendía por conclusiones las conclusiones *impropiamente dichas*. Con ese fin divide su estudio histórico en cuatro períodos: a) los grandes escolásticos del siglo XIII; b) de Escoto al Concilio Tridentino; c) del Concilio Tridentino al Vaticano; d) del Concilio Vaticano a nuestros días. Esa misma será nuestra división.

466. LOS GRANDES ESCOLÁSTICOS HASTA ESCOTO.—Como hemos dicho, nuestro objetante se propone probar que cuando Santo Tomás y los grandes escolásticos del siglo XIII afirman que las consecuencias de los artículos de la fe son definibles de fe divina, entienden por consecuencias las consecuencias *impropias*, esto es, las verdades *formalmente* reveladas. Para ello expone con gran lujo de erudición una cosa que nosotros hemos ya expuesto varias veces, esto es, que los grandes escolásticos consideran el conjunto de verdades reveladas como

¹⁸¹ SUÁREZ, l. c.

¹⁸² *De Sacra Theologia*, d. 2. a. 4. n. 3.

un *organismo*, y lo dividen en artículos y no-artículos. Por artículos entienden aquellas verdades fundamentales que ofrecen "dificultad especial". Todo lo que no ofrece dificultad especial, aunque sea formalmente revelado, lo han clasificado con el nombre de "no-artículos", y lo han subdividido con frecuencia en antecedentes, concomitantes y consecuencias de los artículos. De donde se sigue—dice nuestro objetante—que cuando hablan de "consecuencias" de los artículos, entienden por consecuencias las verdades que, aunque no sean artículos, son *formalmente* reveladas, y, por tanto, consecuencias *impropias*. Prueba de esto es también que colocan entre los no-artículos la *Eucaristía*, y nadie dirá que la Eucaristía no sea una verdad formalmente revelada. A esto, y solamente a esto, se reduce cuanto nuestro objetante dice respecto a este primer período.

Nuestra contestación a todo esto es bien sencilla. En los grandes escolásticos, y muy particularmente en Santo Tomás, hay *dos* divisiones de lo revelado, las cuales, como están hechas desde distintos puntos de vista, son muy diferentes entre sí. La primera división es en *artículos* y *no-artículos* del *Símbolo*. De esta primera división tratan todos los grandes escolásticos con motivo del *Símbolo de los Apóstoles* en el libro tercero de las *Sentencias*. La segunda división es en revelado *directo* y revelado *indirecto*, que también suelen llamarla algunas veces división en cosas "que están contenidas en la revelación de una manera *explícita* o *determinada*", y en cosas "de cuya negación o corrupción se seguiría la negación o corrupción de lo revelado explícito o determinado". De esta segunda división tratan todos los grandes escolásticos, tanto del siglo XIII como de los siglos siguientes, en el libro primero de las *Sentencias*, especialmente con motivo de la cuestión "Utrum liceat contrarie opinari de notionibus"¹⁸³.

Pues bien: nuestro objetante se ha fijado casi exclusivamente en la primera división entre *artículos* y *no-artículos*. cuando debiera haberse fijado principalmente en la división segunda, entre revelado *directo* e *indirecto*. Por haberse fijado en la primera división y haber visto que en el segundo miembro de esa división, esto es, en los *no-artículos*, coloca Santo Tomás la Eucaristía, ha deducido que la división entre artículos y no-artículos es división dentro de lo formalmente revelado. Fíjese nuestro objetante en la segunda división y verá que jamás coloca Santo Tomás la Eucaristía.

¹⁸³ ALBERTO MAGNO, d. 26, a. 14; SANTO TOMÁS, d. 33, q. 1, a. 5 y tres lugares que citaremos luego; SAN BUENAVENTURA, d. 27, p. 1.^a, q. 4; ESCOTO, *Oxoniense*, d. 28, q. 2; EGIDIO ROMANO, d. 33, q. 6; PEDRO DE TARANTASIA, d. 33, q. 1; DIONISIO CARTUJANO, d. 26, q. 5, etc., etc.

ni ningún otro Sacramento, en el segundo miembro, esto es, en lo revelado *indirecto* ¹⁸⁴.

A esta división de lo revelado en revelado *directo* y revelado *indirecto*, que es la que ahora nos interesa, da Santo Tomás tan soberana importancia, que la dedica artículo separado en cuatro lugares distintos de sus obras, aparte de otros lugares secundarios: a) en el libro 1 de las *Sentencias*, d. 33, q. 1, a. 5, con el título de *Utrum contrariae opiniones de notionibus possint esse sine peccato*; b) en el libro 4 de los mismos *Sentenciariorum*, d. 13, q. 2, a. 1, con el título de *Utrum haeresis dicat perversitatem fidei*; c) en la *Suma Teológica*, p. 1.^a, q. 32, a. 4, con el título de *Utrum liceat contrarie opinari de notionibus*; d) en la misma *Suma*, *Secunda Secundae*, q. 11, a. 2, con el título de *Utrum haeresis sit proprie circa ea quae sunt fidei*. Estos cuatro artículos, perfectamente paralelos entre sí, lo mismo que los artículos paralelos que se encuentran en San Buenaventura y Escoto, debe leer y releer y analizar y comparar todo el que desee averiguar la mente de los grandes escolásticos, y, sobre todo, de Santo Tomás, respecto al progreso dogmático por vía de conclusión teológica.

La diferencia entre revelado directo e indirecto no está, como la de artículos y no-artículos, en ofrecer mayor o menor dificultad, sino en otra cosa muy importante, y en la cual muchos no se fijan suficientemente. Para Santo Tomás, como para San Buenaventura y Escoto, se llama y es revelado indirecto *todo aquello de cuya negación o corrupción se siga necesariamente la negación o corrupción de lo revelado directo*. Y este revelado indirecto, una vez definido por la Iglesia, pasa a ser de verdadera fe *divina*, y su negación, verdadera *herejía*. Citemos algunos textos:

“Respondeo dicendum quod ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Uno modo *directe*, sicut ea quae nobis sunt principaliter divinitus tradita... *indirecte* vero ad fidem pertinent ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei” ¹⁸⁵.

“Respondeo dicendum quod de haeresi nunc loquimur se-

¹⁸⁴ “Utrum Eucharistia sit *specialis* fidei articulus? Varias solent referri theologorum sententiae, sed eorum plurimae *solis* vocibus discrepant, quia non est apud omnes eadem notio *fidei articulis*, nec eadem acceptio vocis *specialis*.”

Soto notat aliquam veritatem in triplici gradu censeri posse articulum fidei.

Uno modo, quia est a sanctis Conciliis definita. Secundo, quia est in S. Pagina expressa. Et tertio, quia est inter quatuordecim fidei articulos universis Christi fidelibus ad credendum proposita.

Igitur omnem admittunt, id quod probat Soto, quod haec veritas est credenda fide *divina*, et quod est articulus fidei primis modis: quia ab initio nascentis Ecclesiae est fere in omnibus Conciliis definita et... quia *expresse* habetur in Evangelio” (IOANNES MARTÍNEZ DEL PRADO, O. P., *De Eucharistiae Sanctissimo Sacramento, super tertiam partem Summae Doctoris Angelici* [Compluti 1662], q. 75, dub. 1, nn. 14-15, pp. 156-157).

¹⁸⁵ D. THOMAS, p. 1.^a, q. 32, a. 4.

cundum quod importat *corruptionem fidei christianae*... Ad quam aliquid pertinet dupliciter: Uno modo *directe* et principaliter, sicut articuli fidei: alio modo *indirecte* et secundario, sicut *ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli*: et circa *utraque potest esse haeresis*, eo modo quo et *fides*" 186.

"Respondeo dicendum quod... contradictio de his quae ad fidem pertinent potest esse dupliciter, vel quia est de illis quae *expresse* in articulis fidei continentur...; *vel est de illis ad quae consequitur aliquid inconueniens et contrarium fidei*" 187.

Ahora bien: según Santo Tomás, de la negación de toda verdadera y propia conclusión se sigue la negación del principio de donde se deduce y, por tanto, de la negación de toda verdadera y propia conclusión teológica se sigue la negación de lo revelado directo. "Ista est habitudo *conclusionis ad principium, quod interempta conclusione, interimitur principium*" 188. "Conclusiones demonstrativae habent necessariam habitudinem ad principia ex quibus demonstrantur, ita quod *conclusionibus non existentibus veris, necesse est principia non esse vera*" 189. "Et quia quaedam sunt quae in fide Ecclesiae implicite continentur *sicut conclusiones in principiis*, ideo in his diversae opiniones sustententur *quousque per Ecclesiam determinatur quod aliquid eorum contra fidem Ecclesiae est, quia ex eo sequitur aliquid contrarium fidei directe*" 190.

En fin, cuando este revelado indirecto es definido por la Iglesia "*idem iudicium est de his* (de lo revelado indirecto) et de *illis* (de lo revelado directo) quae determinata sunt in fide, *quia ad unum sequitur alterum*" 191. "In hoc non potest errari absque *haeresi*" 192. "Si quis tali ordinationi resisteret, *haereticus censeretur*" 193. "Sic igitur pertinacia qua aliquis contemnit in his quae sunt fidei DIRECTE vel INDIRECTE *subire iudicium Ecclesiae, facit hominem haereticum*" 194.

467. LO REVELADO INDIRECTO.—Así, pues, bajo ese segundo miembro de revelado indirecto abarca Santo Tomás, lo mismo que San Buenaventura y que Escoto (367-372), dos cosas: a) todo lo puramente *ornamental* o *secundario* de la Sagrada Escritura, como si Abraham tuvo dos hijos, o si el perro de Tobías meneaba la cola; porque aunque tales cosas

186 2-2, q. 11, a. 2.

187 1 *Sent.*, d. 33, q. 1, a. 5.

188. D. THOMAS. *In Poster. Analyt.*, lect. 38.

189 *De Veritate*, q. 24, a. 1, ad 18.

190 3 *Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1, ad 6.

191 1 *Sent.*, d. 33, q. 1, a. 5.

192 *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 32, a. 4.

193 2-2, q. 11, a. 2, ad 3.

194 D. THOMAS. *In 1 ad Corinth.*, c. 11, lect. 4, ed. Vivès, vol. 20, p. 725.

no sean de importancia alguna *por sí mismas* (per se), lo son por su *relación* necesaria con algo *directamente* revelado, pues de su negación se seguiría la negación del dogma de la inspiración total de la Sagrada Escritura, que es revelado *directo*; b). todas las verdaderas *conclusiones teológicas*, por la misma razón, esto es, por su *relación* necesaria con lo revelado *directo*, pues de la negación o corrupción de la conclusión teológica se sigue la negación del dogma *directamente* revelado de que tal conclusión se deduce: "Quia ex eo sequitur aliquid contrarium fidei *directe*" 195.

Lea y relea sin prejuicios todo tomista esos cuatro artículos fundamentalísimos donde el Santo Doctor habla del revelado indirecto; analícelos y compárelos entre sí, y verá con evidencia que bajo esa definición de lo indirectamente revelado comprende Santo Tomás toda verdadera conclusión teológica.

No se fije solamente en el *ejemplo* que Santo Tomás pone, pues los ejemplos se ponen siempre de cosas claras y obvias para aplicarlos luego a lo que es más difícil u obscuro, sino fíjese en la *definición* que Santo Tomás da del revelado indirecto, y también en la *aplicación* que de ella hace a la cuestión de las *nociones divinas y conclusiones teológicas*.

También cuando Santo Tomás trata, verbigracia, de la *vida*, la define "todo lo que se mueve *ab intrinseco*", y pone por ejemplo los *animales*. Si algún lector empírico se fijase solamente en el ejemplo, deduciría de ahí que, según Santo Tomás, los ángeles o Dios no tienen vida, pues no son animales. Tal manera de interpretar a Santo Tomás sería risible, pues aunque a los ángeles y a Dios no convenga el ejemplo que Santo Tomás suele poner al tratar de la vida, les conviene su definición. De la misma manera, al tratar de lo revelado indirecto, pone Santo Tomás como ejemplo lo secundario de la Escritura; pero pone como definición: "todo aquello de cuya negación o corrupción se siga la negación o corrupción del revelado directo". Y es evidente que esa definición conviene plenamente a las conclusiones teológicas, pues, como nos dice el mismo Santo Doctor, "interempta conclusione, interimitur principium".

Por otra parte, en el primero y cuarto de esos cuatro artículos citados, Santo Tomás distingue expresa y radicalmente entre verdades que de una manera o de otra pueden pertenecer a la fe y verdades que de ninguna manera pueden pertenecer, y las primeras las subdivide en verdades que pertenecen a la fe directamente y verdades que pertenecen indirectamente. Así, según Santo Tomás, toda verdad, cualquiera que sea, tiene que quedar clasificada en uno de estos

195 3 *Sent.*, d. 13, q. 11, a. 1, ad 6.

tres grupos: a) verdades que pertenecen a la fe *directamente*; b) verdades que pertenecen a la fe *indirectamente*; c) verdades que no pertenecen ni pueden pertenecer a la fe *de ninguna manera* (323).

De las primeras dice que son de fe divina *per se*. De las segundas dice que son de fe divina por su *relación* necesaria con las primeras, y que deben creerse de fe divina *después de definidas por la Iglesia*. De las terceras dice que son absolutamente *indiferentes* para la fe y que pueden libremente afirmarse o negarse *sin pecado alguno*, a no ser, quizá, el pecado subjetivo de vanidad o de presunción que cabe en todo acto humano, aun tratándose de materias las más profanas e indiferentes para la fe. "*Nullum peccatum est, nisi forte per accidens, scilicet praesumptionis vel inanis gloriae vel multorum aliorum, quia causae per accidens sunt infinitae*" 196.

Ahora bien, díganos francamente todo tomista: ¿En cuál de esos tres departamentos o grupos coloca él las conclusiones teológicas y aun los hechos dogmáticos? Si los coloca en el tercer grupo, tales verdades serían completamente *indiferentes* para la conservación de la fe, lo cual es el error jansenista. Si los coloca en el segundo o primero, tiene que confesar que, según Santo Tomás, tales verdades pasan a ser de verdadera *fe divina*, una vez definidas por la Iglesia. En esto no cabe escape posible para todo el que admita esos dos artículos fundamentales de Santo Tomás.

Añádase a esto que en el primero y tercero de los cuatro artículos citados Santo Tomás aplica expresamente esa doctrina sobre el revelado indirecto a las *nociones* divinas. Prueba bien clara de que por revelado indirecto no entiende Santo Tomás solamente lo secundario de la Escritura, pues las nociones divinas no son escriturarias 197. La razón por que las nociones divinas caen bajo lo revelado indirecto y, por tanto, son definibles de fe divina, nos la da expresamente Santo Tomás, esto es, porque de la negación de las nociones se seguiría la negación de las personas, y como las personas son revelado directo, por eso las nociones quedan indirectamente reveladas y son definibles de fe divina. "*Idem iudicium faciendum est de his et de illis quae determinata sunt in fide, quia ad unum sequitur alterum... Quia "ex errore circa notiones sequitur error circa personas"*. De donde deduce él "Santo Doctor aquel corolario fundamentalísimo, que nunca debiera olvidar ningún teólogo o historiador de

196 1 *Sent.*, d. 32, q. 1, a. 5.

197 Ad hoc *Allisiodorensis* in *Summa* sua, libro primo, respondet: "*Neutra opinionum illarum est haeretica: quia a Sacra Scriptura non habemus determinatum de notionibus quid sit tenendum*" (DIONYSIUS CARTHUSIANUS, 1 *Sent.*, d. 36, q. 5, ed. c., t. 18, p. 52).

los dogmas: “*Et propter hoc multa nunc reputantur haeretica quae prius non reputabantur*”. ¿A qué doctrinas se refiere ahí Santo Tomás al decir que hoy son tenidas por la Iglesia como heréticas y antes no lo eran? No se refiere ciertamente a doctrinas directamente reveladas, pues está hablando del revelado indirecto. No se refiere tampoco a lo secundario u ornamental de la Escritura, pues de eso nada ha definido la Iglesia como herético. Se refiere, pues, evidentemente, Santo Tomás a las verdaderas conclusiones teológicas, esto es, a aquellas verdades que no han sido reveladas directamente, pero de cuya negación se sigue la negación de un principio directamente revelado, con lo cual basta para que quedasen reveladas ellas también indirectamente y para ser definidas como de fe divina. El mismo Santo Doctor lo indica bien claramente: “*Et propter hoc multa nunc reputantur haeretica, quae antea non reputantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur*”.

Fíjese todo tomista en ese *propter hoc*. Muchos teólogos modernos dicen tranquilamente que si la Iglesia emplea el raciocinio, es con el *único fin* de averiguar si la conclusión estaba o no ya desde el principio contenida implícitamente en la revelación o en la intención de Dios revelador. Todo eso es mucha verdad, y la Iglesia no tiene más *fin* que ése. Pero no se fijan en que, según Santo Tomás y según San Buenaventura y Escoto, el *medio* o instrumento humano (aunque siempre bajo la asistencia o autoridad *divina*) de que dispone la Iglesia para averiguar si una conclusión estaba ya desde el principio contenida en la revelación o en la intención de Dios revelador, es el averiguar si tal conclusión tiene conexión absolutamente necesaria con un principio directamente revelado, y que, por tanto, lo mismo da para Santo Tomás *conexión absolutamente necesaria* (y ésa es la conclusión teológica *propriamente dicha*) con un principio directamente revelado, que *continencia implícita* en la intención de Dios revelador o en la divina revelación.

468. RESUMEN.—Así, pues, toda nuestra argumentación, que ya hemos expuesto otras veces y que repetimos de nuevo con la más íntima persuasión, se condensa en las cuatro proposiciones siguientes de Santo Tomás:

1.^a Todo lo indirectamente revelado puede ser definido como de fe divina.

2.^a Se entiende por indirectamente revelado todo aquello de cuya negación se siga necesariamente la negación de algo directamente revelado.

3.^a De la negación de toda verdadera conclusión teológica se sigue necesariamente la negación de algo directamente revelado.

4.^a Luego toda verdadera conclusión teológica es definible de fe divina.

469. CONFIRMACIÓN FINAL.—Para los lectores que no estén al corriente de estas materias, hay una confirmación clara y decisiva: los comentaristas clásicos de Santo Tomás. Toda la cuestión depende de qué entienden Santo Tomás y los grandes escolásticos del siglo XIII por revelado *indirecto*. Oigamos a Báñez comentando el artículo clásico de Santo Tomás 198:

“Prima conclusio: Circa ea quae sunt fidei *directe* vel *indirecte* potest esse *haeresis*... His ita positis, circa primam conclusionem articuli secundi quaeritur: quid intelligat D. Thomas per *directe* vel *indirecte* pertinere ad fidem? Quia aut intelligitur... vel intelligitur... vel denique intelligitur per *directe*, quod sit aliquid quod *immediate* cadat sub habitu fidei, hoc est, *sine consequentia rationis*: *indirecte* vero pertinere dicitur ad fidem, quod per *necessariam consequentiam colligitur ex aliqua propositione immediata secundum fidem*.

Ad hoc dubium respondetur, D. Thomam intelligendum esse *hoc ultimo modo*... Ut si quis negat Christum esse *risibilem*, errat in fide catholica *consequentem* et *indirecte*. Quia bene sequitur *per consequentiam lumine naturali cognitam*, quod Christus non est homo perfectus” 199. Mas claro no podía decirse. Y en otra parte añade: “Quoniam si quis confiteretur Christum esse perfectum hominem, negaret autem esse risibilem, quia opinatur risibilitatem non pertinere ad perfectionem hominis, hic esset malus philosophus, sed *non dum haereticus*. Quoniam ab Ecclesia non est *hactenus* definitum quod Christus sit risibilis. At vero *si ab Ecclesia defineretur* risibilitatem pertinere ad perfectionem humanae naturae, quemadmodum definitum est Christum habere duplicem voluntatem, scilicet humanam et divinam, iam qui negaret Christum esse risibilem, *esset haereticus*” 200.

Aconsejamos a todo tomista que lea íntegramente el comentario de Báñez sobre el artículo citado 201; es de oro.

Sin embargo, nos parece inexacta una frase: “*Omnia enim quae sunt in Sacra Scriptura, directe* pertinent ad fidem”. Báñez no parece haber observado que Santo Tomás afirma expresamente que lo que es *secundario* en la Sagrada Escritura sólo pertenece a la fe *indirectamente*.

Pero esto no tiene importancia en lo que se refiere a las conclusiones teológicas propiamente dichas, las únicas que nos interesan. Sobre este punto, todos o casi todos los comen-

198 2-2, q. 11, a. 2.

199 BÁÑEZ, in l. c.

200 BÁÑEZ, *Comment. in p. primam*, q. 1, a. 2. ad tertium argumentum.

201 2-2, q. 11, a. 2.

tadores interpretan a Santo Tomás como Báñez; afirman que estas conclusiones están comprendidas por Santo Tomás entre las verdades que pertenecen a la fe *indirectamente*. Como hemos dicho en otra parte (263), no hay teólogo que para probar que la infalibilidad de la Iglesia se extiende a las conclusiones teológicas propiamente dichas no haga uso de los textos de Santo Tomás sobre el revelado *indirecto*. Hemos citado ya los textos de Torres, Toledo, Silvio, Graviña, Serra, Felipe de la Santísima Trinidad, de Marinis (390, 395, 405, 406, 410, 413, 243, 414). Y aun citaremos algunos otros.

“*Haeretica propositio est quae directe et immediate contrariatur veritati fidei immediate revelatae a Sacra Scriptura, vel definitae ab Ecclesia. Haec est communis definitio tradita a Sancto Thoma, 2-2, quaestione undecima, articulo secundo, et ab expositoribus illius quaestionis... In secundo gradu est propositio erronea. Estque huiusmodi erronea propositio quae contrariatur veritati a Deo revelatae mediate, seu indirecte et secundario, UT EXPRESSE DOCET D. THOMAS, dicta quaestione undecima, articulo secundo*”²⁰².

“*De ratione sub qua conclusiones theologicae infallibilitatis obiectum haberi debent. Haec ratio sub qua est ratio connexionis inter immediate revelata et ea, quae ad veritates sic revelatas custodiendas, proponendas, explicandas et defendendas requiruntur... “Ad quam fidem—ait Sanctus Thomas, 2-2, q. 11, a. 2—aliquid pertinet dupliciter... uno modo directe, et principaliter sicut articuli fidei: alio modo indirecte et secundario, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicuius articuli; et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides”*”²⁰³.

“*Neque theologi hac in re dissentiunt (scilicet circa extensionem infallibilitatis Ecclesiae ad conclusiones theologicas proprie dictas), nisi de censura quam opposita sententia meretur. Ad doctrinam fidei—ait D. Thomas, In 1 ad Cor., c. 11, lect. 4—aliquid pertinet dupliciter: uno modo directe, articuli fidei qui per se credendi proponuntur: quaedam vero indirecte, in quantum ex negatione eorum sequitur aliquid contrarium fidei*”²⁰⁴.

Podríamos citar muchos teólogos, antiguos y modernos, tomistas y no tomistas, que interpretan de la misma manera a Santo Tomás. Pero nos limitaremos a un texto que sin duda agradará a nuestro contradictor, puesto que es de los Salmanticenses mismos. He aquí lo que dicen:

²⁰² PETRUS DE TAPIA, O. P., *De Fide* (Hispani 1657) l. 1. q. 6, a. 4, nn. 2-3.

²⁰³ DE GROOT, O. P., *Summa Apologetica* (Ratisbonae 1906), q. 9. a. 2. n. 3. pp. 310-311, ed. 3.

²⁰⁴ AEMILIUS DORS II, *Institutiones theologiae fundamentalis* (Omnipotentia 1914), vol. 2. p. 2.^a, s. 1, a. 3, p. 337.

“Propositio *erronea* est quae immediate et evidenter opponitur veritati *revelatae mediate et secundario*, sive quae immediate et evidenter adversatur conclusioni theologicae; ut haec propositio: “Christus non est risibilis”. ITA COLLIGITUR EX DIVO THOMA, 2-2, q. 11, a. 2, et docent Suárez, Báñez, Tapia, et communiter Doctores moderni”²⁰⁵.

Nuestro contradicтор puede ver aquí a Santo Tomás y a los grandes escolásticos del siglo XIII explicados por Báñez y por la mayor parte de los teólogos, exactamente en el mismo sentido en que nosotros mismos los hemos explicado. Santo Tomás, pues, entiende por revelado indirecto las *conclusiones teológicas propiamente dichas*.

Ahí tiene nuestro objetante a Santo Tomás y a los grandes escolásticos del siglo XIII explicados por el insigne Báñez en el mismísimo sentido en que los hemos explicado nosotros. Ahí tiene bien clara y explícitamente explicado qué entiende Santo Tomás por revelado indirecto o por conclusiones o consecuencias de lo revelado directo: entiende las verdaderas y *propias* y rigurosas *conclusiones teológicas*.

Lea ahora de nuevo nuestro objetante a Santo Tomás o a cualquier gran escolástico del siglo XIII, y verá que colocan la Eucaristía y otras verdades semejantes entre los *no artículos* del *Símbolo*, pero jamás los colocan entre lo *revelado indirecto*. Nuestro objetante se ha entretenido en analizar solamente aquellas cuestiones en que los escolásticos tratan de “Quomodo in *Symbolo* omnes veritates fidei contineantur” o “Quomodo *Eucharistia* contineatur in *Symbolo*”, que es donde tratan de la división *accidental* entre artículos y no-artículos; cuando debiera haberse dedicado también a analizar aquellas cuestiones en que tratan de *Utrum liceat contrarie opinari de notionibus* o *Utrum haeresis sit circa ea quae sunt fidei*, que es donde tratan de la división *fundamentalísima* de revelado *directo* e *indirecto*. Por haber confundido o no distinguido suficientemente esas dos divisiones del revelado, no viene al caso cuanto con tanta erudición nos ha dicho nuestro objetante sobre ese primer período de los grandes escolásticos del siglo XIII²⁰⁶.

²⁰⁵ SALMANTICENSIS. *De Fide*, d. 9. n. 48, ed. Palmé, vol. 11. p. 429.

²⁰⁶ En la *Suma Teológica* hace Santo Tomás la división del objeto de la fe en cuatro lugares, entre otros. Primero, división en revelado directo e indirecto (p. 1.^a, q. 32, a. 4). Segundo, en artículos y no-artículos (2-2, q. 1, a. 6, in corpore articuli). Tercero, en revelado “secundum se” y revelado “in ordine ad alia” (ibid., in responsione ad primum). Cuarto, en revelado directo e indirecto (2-2, q. 11, a. 2).

Al hacer esta cuarta división, el Santo Doctor dice: “Sicut supra dictum est”, y eso es lo que ha hecho que nuestro objetante haya creído que ese “sicut supra dictum est” hacía alusión a la segunda división; de donde ha sacado que la cuarta división en “directo” e “indirecto” era la misma que la segunda en “artículos” y “no-artículos”. Y como la Eucaristía la coloca el Santo Doctor entre los *no-artículos*, ha creído nuestro objetante que también debía colocarse entre lo revelado

470. DE ESCOTO AL CONCILIO TRIDENTINO.—En este segundo período cita nuestro objetante a Escoto, Ockam, Gersón, Auréolo y, entre los tomistas, al cardenal Torquemada. De todos ellos, incluso del cardenal Torquemada, se ve obligado a confesar que defienden expresa y claramente la definibilidad de fe divina de la conclusión teológica *propriamente* dicha.

Pudiera nuestro objetante haber citado igualmente otros muchísimos de ese período, que nosotros tenemos acotados, y que dicen exactamente lo mismo (372-398). Mejor dicho, pudiera haberse limitado a decir simplemente que *todos*, sin excepción, siguen la misma opinión, pues no hemos encontrado, ni creemos se encontrará, *un solo teólogo* anterior a Molina que haya dicho lo contrario. Como nuestro objetante confiesa esto con franqueza, podríamos con sólo eso dejar este período y pasar al siguiente.

Sin embargo, como Capreolo pesa mucho en la balanza tomista y pertenece a este segundo período, nuestro objetante no podía pasarlo en silencio, ni debemos pasarlo nosotros. Después de haber concedido nuestro objetante que todos los teólogos citados de este período opinan como nosotros, y no encontrando en Capreolo texto alguno claro en contrario, se ha contentado con decir que “contradicere

indirecto. Y como es evidente que la Eucaristía está formalmente revelada, de ahí ha querido deducir que Santo Tomás solamente entiende por revelado indirecto, lo formalmente revelado.

Esta confusión viene de haber creído que el “sicut supra dictum est” de la división cuarta se refería a la división segunda de artículos y no-artículos. Pero es evidente que no se refiere a esa división segunda, sino a la división primera de revelado directo e indirecto, como lo han señalado los sabios editores de la edición Leonina de las obras del Santo, o a la división tercera en revelado “secundum se” y “in ordine ad alia”, como puede verlo el lector marcado en cualquiera de las otras ediciones de la *Suma*.

Ahora bien: es evidente que la segunda división “en artículos y no-artículos” es diferente de las otras dos en revelado “directo” e “indirecto”, o “secundum se” y “in ordine ad alia”. Todo artículo es revelado directo y revelado “secundum se”; pero no todo lo revelado directo o “secundum se” (como, por ejemplo, la Eucaristía) es artículo. Tales divisiones son, pues, distintas y están hechas bajo diferentes puntos de vista. Para ser revelado indirecto, y, por tanto, definible de fe divina, basta, según Santo Tomás, que de su negación se siga la negación de lo revelado directo, y eso sucede en toda conclusión teológica rigurosamente dicha, esto es, verdaderamente *inclusiva*.

Si nuestro objetante quiere que todas esas divisiones sean iguales, tanto mejor para nuestro caso, pues siendo evidente que Báñez y la mayor parte de los comentaristas del Santo entienden por revelado indirecto las conclusiones teológicas *propriamente* dichas, se seguirá de nuevo que eso mismo hay que entender también por “consecuencias de los artículos” en las otras divisiones.

En un artículo posterior, nuestro objetante acaba por conceder todo esto, pues dice expresamente que por revelado implícito o secundario, o “per accidens”, y por explicaciones o determinaciones de los artículos, entiende Santo Tomás “non tantum explicaciones nominales, sed et *conceptualiter distinctae* atque per modum conclusionis theologice deductae”. Con esta concesión basta y sobra, pues sabido es que, para todo verdadero tomista, toda conclusión que sea *conceptualmente distinta* del dato primitivo es conclusión teológica *propriamente* dicha.

videtur Capreolus". Pero, ¿de dónde saca nuestro objetante ese tímido *videtur*? ¿Acaso Capreolo, que no deja pasar sin corrección un solo desliz de Escoto, de Auréolo, etc., contra la doctrina tomista, ha corregido en lo más mínimo la doctrina de estos teólogos sobre la *definibilidad* de la conclusión teológica? No; ni una palabra ha podido encontrar nuestro objetante en Capreolo sobre este asunto. Solamente ha encontrado que Capreolo, hablando de si la Teología es *ciencia*, no de los artículos de la fe, sino de las conclusiones, y si es *hábito distinto* de la fe, responde afirmativamente a ambas cuestiones. No vemos a qué título copia nuestro objetante esos textos de Capreolo, pues eso mismo han respondido, responden y responderán siempre a esas dos cuestiones todos los tomistas, con Santo Tomás. Esas dos cuestiones tienen relación con la cuestión de si las conclusiones teológicas son o no de fe *per se* o antes de la definición de la Iglesia, cosa que han negado siempre los tomistas; pero no tienen la más mínima relación con la cuestión de si son de fe *por relación* con lo revelado directo, cuando esa relación es definida por la Iglesia, cosa que siempre han afirmado.

En cambio, después de haber afirmado antes, que Santo Tomás, cuando habla de conclusiones, entiende las conclusiones impropias, y haber citado en confirmación de ello aquel texto de Santo Tomás *In Boetium*: "Ipsa quae fide tenemus, sunt quasi principia in hac scientia, et alia sunt quasi conclusiones", ahora dice nuestro objetante, y con razón, que cuando Capreolo habla de conclusiones, entiende las conclusiones propias. Y no se ha fijado que Capreolo (en el lugar mismo a que nuestro objetante alude)), para probar eso de las conclusiones propias, aduce precisamente ese texto de Santo Tomás que nuestro objetante quiere entender de las conclusiones impropias²⁰⁷.

Más extraño es que se le haya escapado a nuestro objetante un texto de Capreolo que es el único que venía al caso, y que dice así: "Ad quantum dicitur quod licet Biblia non procedat per modum scientiae demonstrativae, tamen ex contentis in Biblia, quae se habent ut *principia scientiae*, sancti demonstrative intulerunt *conclusiones de quibus est theologia*, arguendo contra haereticos ex principiis theologiae. Et ideo, licet *theologia* non tradatur in sacro canone stilo syllogistico *explicite*, tamen in libris sequentium *theologorum* traditur modo scientifico et modo artis *explicite*. OMNIA TAMEN IMPLICITE IN BIBLIA CONTINENTUR"²⁰⁸. Ahí tiene nues-

²⁰⁷ CAPREOLO, I *Sent.*, prol., q. 1, a. 1. Quinta conclusio, ed. Paban-Pègues, t. 1, p. 4.

²⁰⁸ CAPREOLO, I, c., q. 1, a. 2. *Solutiones ad argumenta contra quintam conclusionem*, ed. Paban-Pègues, p. 17.

tro objetante cómo para Capreolo, lo mismo que para Santo Tomás, las verdaderas y propias conclusiones teológicas, pues de éstas confiesa con razón nuestro objetante que habla Capreolo, están *implícitas* en la Biblia, que es lo único que se requiere para ser definibles de fe divina.

Con Capreolo termina nuestro objetante y terminaremos nosotros el segundo período.

471. CONFESIÓN TRASCENDENTAL: DEL TRIDENTINO AL VATICANO.—Al entrar en este tercer período, nuestro objetante comienza haciendo franca y noblemente la siguiente importantísima confesión: “*Propter communem consensum theologorum*, doctrina quae conclusiones tamquam *de fide* (esto es, tamquam *definibiles de fide*) considerabat, etiam post tridentinum *communis remansit*. Ita saeculo xvi eam tenent Petrus Soto, Bellarminus, cardinalis Toletus (podía haber añadido a Cayetano, Cano, Domingo Soto, Báñez, Medina, etcétera, etc.). Immo adhuc Ioannes a Sto. Thoma cum Navarrete et Magistro González eam sententiam *communem inter thomistas* declarat, saltem quoad *definibilitatem conclusionum*”.

Fíjese bien el lector en esa trascendental confesión. Eso mismo es lo que nosotros hemos repetido tantas veces en esta obra contra ciertos manuales que presentan la definibilidad de la conclusión teológica como una opinión particular de Cano, Vázquez y Vega; cuando fué opinión común de *todos* los teólogos anteriores a Molina y de casi todos los posteriores. En lo que Vázquez y Vega se excedieron es en hacerlas de fe *per se* o sin definición de la Iglesia, no en hacerlas definibles de fe, pues eso era opinión común, como confiesa nuestro objetante y ya antes había reconocido Suárez. Nos felicitamos que un historiador de la altura de nuestro objetante haya venido a parar a esa importantísima conclusión.

Pero a pesar de esa franca confesión, nuestro objetante opina que los teólogos *posteriores* han *restringido* esa doctrina común, y que a esa restricción hay que atenerse. Dice así: “*Tamen in hac periodo formula nominalistica non amplius simpliciter admittitur, sed tantum cum restrictione et distinctione, ita quidem ut ad tramitem veritatis reducatur*”.

En primer lugar tiene gracia eso de calificar de “nominalista” una fórmula que se acaba de confesar que es admitida sin restricción ni distinción alguna por *todos* los teólogos, antes y después del Tridentino, hasta Molina. ¿Son, acaso, nominalistas todos esos teólogos clásicos del siglo xvi que admiten sin distingos ni restricciones la definibilidad de fe de la verdadera conclusión teológica? Tanto más que esa doctrina no viene para nada del período nominalista,

sino que, tanto la opinión común como la fórmula que nuestro objetante le place llamar nominalista, se derivan de la noción que del revelado *indirecto* habían dado los grandes escolásticos, y muy especialmente Santo Tomás y San Buenaventura (361-370).

En segundo lugar, cuando una doctrina ha sido *doctrina común* antes y después del Tridentino, y sobre todo entre todos los teólogos clásicos del siglo xvi, poco importa que posteriormente *algunos* teólogos la hayan restringido, aunque esos teólogos se llamen Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses y Billuart. Estos son los tres teólogos que, después de Suárez, han sembrado la confusión en la *escuela tomista* sobre esta cuestión. El primero, por confusión de *nomenclatura*, usando algunas veces promiscuamente los nombres de *inmediato* y de *virtual*. Los otros dos, usando la nueva nomenclatura suareciana de *formal confuso* o equivalente y de *virtual puro* (virtuale tantum) y dando ocasión a que se dispute si toman esos términos en sentido igual o distinto que el que tenían y tienen desde Suárez, que los inventó.

Pero dejemos esto y veamos quiénes son esos teólogos que, a juicio de nuestro objetante, han hecho esa *restricción* o cooperado a ella. Dice así: "Primus impulsus datus fuisse videtur a Caietano: quaestionem primo movit M. Canus: Suárez quaestionem de definibilitate primus posuit: Ioannes a Sto. Thoma, Salmanticenses et Billuart quaestionem sufficienter solverunt". Examinemos uno por uno, pero brevemente, esos seis teólogos, que son los únicos que nuestro objetante cita en eso que él llama *restricción* de la doctrina común.

172. EL CARDENAL CAYETANO.—De Cayetano nos dice nuestro objetante lo siguiente: "Caietanus, *inhaerendo vestigiis Capreoli*, conclusiones tamquam proprium obiectum theologiae statuit. Ad hunc finem duplex revelatum distinguit: "revelatum formaliter, id est, in seipso: et virtualiter, id est, in suis principiis". Eso es *todo* lo que nuestro objetante ha encontrado en Cayetano.

Francamente, no vemos qué tiene que ver ese texto de Cayetano, que todos admitimos y que ya habíamos nosotros citado varias veces, con la restricción de que ahora tratamos. Sospechamos, sin embargo, que con la frase de "inhaerendo vestigiis Capreoli", y con lo que anteriormente había dicho de Capreolo, nuestro objetante quiere dar a entender, sin atreverse a decirlo claro, que Capreolo primero y Cayetano después, al señalar como objeto de la teología las conclusiones *propias*, han modificado o restringido la doctrina de Santo Tomás, quien, según nuestro objetante,

había entendido por conclusiones las conclusiones *impropias*. ¿No es eso?

Pues bien, lea cualquiera el artículo tercero de la primera cuestión de la *Suma Teológica* "Utrum sacra doctrina sit una scientia", y verá que Santo Tomás hace en él la división de "revelatum" y "revelabile", señalando el "revelatum" como objeto propio de la fe divina y el "revelabile" como objeto propio de la Teología. "Quia igitur sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus *revelata*, omnia quaecumque sunt divinitus *revelabilia* communicant in una ratione huius *scientiae*" ²⁰⁹.

Es extraño que a nuestro objetante se le haya escapado esa división fundamentalísima de "revelatum" y "revelabile" hecha por Santo Tomás, cuando ese "revelabile" es precisamente la conclusión teológica *propriamente dicha*, y la raíz y seva de todo el progreso dogmático por vía de rigurosa conclusión teológica. La división que luego hizo Capreolo en "principios" y "conclusiones" *propriamente dichas*, como la que hizo Cayetano en revelado "formal" y "virtual", no son restricciones ni ampliaciones, sino *traducción exacta* de la división del "revelatum" y "revelabile" del Santo Doctor. Aunque esto sea evidente, citaremos las palabras del comentarista, que en esta cuestión parece ser el favorito de nuestro objetante. Dice así Juan de Santo Tomás comentando el artículo y texto que acabamos de citar del Santo Doctor: "Ubi D. Thomas pro Scriptura ponit *immediate revelata*, quia ea, quae Scriptura tradit, sunt credibilia de fide: pro *scientia* autem theologiae ponit *revelabilia*, quae sunt *virtualiter seu in potentia revelata*" ²¹⁰.

Ahí tiene el lector bien claramente expresado no solamente que la división de Cayetano y de Capreolo es la misma que la de Santo Tomás, sino también que Santo Tomás y los grandes escolásticos, cuando hablaban de conclusiones, entendían las conclusiones *proprias* (*virtualiter seu in potentia revelata*), como confiesa nuestro objetante que los entienden Capreolo y Cayetano.

En cambio, nuestro objetante se ha olvidado de citar un texto importantísimo donde el cardenal Cayetano trata y resuelve ex profeso la cuestión de la definibilidad de fe de todo lo *necesariamente conexo* con los principios revelados, que es precisamente de lo que tratamos. Dice así: "Duae sunt viae quibus decerni potest religioni Christianae quid credendum sit... *Nec refert* in S. Scriptura et aliis an aliquid sit *revelatum explicitè* (ut creatio mundi, incarnatio Verbi Dei, et alia huiusmodi) an *implicitè*, ut sunt *omnia*

²⁰⁹ D. THOMAS, l. c.

²¹⁰ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theol.*, In 1. q. 1, d. 2, a. 7, n. 11.

illa quorum opposita non possunt sustineri cum veritate S. Scripturae et aliorum quae certa fide scimus, nisi quod ingenio, labore, ratione et intellectu opus est ut manifestentur haec quae implicite dicuntur contineri, esse NECESSARIO CONNEXA illis in quibus contineri dicuntur"²¹¹.

Ahí tenemos explícitamente afirmado por el cardenal Cayetano lo mismo que ya sabíamos por Capreolo y Santo Tomás: que todo lo *necesariamente conexo*, con verdadera conexión teológica, es *implicito* y *definible* de fe divina. ¿Son también nominalistas Báñez, Capreolo y el cardenal Cayetano?

473. MELCHOR CANO.—Del insigne fundador de la asignatura de Lugares teológicos hace nuestro objetante tres afirmaciones, y sentimos tener que decir que las tres son inexactas.

Dice en primer lugar que Cano *comenzó* afirmando en el capítulo 8 del *libro sexto* la doctrina común de que las conclusiones teológicas son de fe; pero que luego, en el *libro doce*, añadió expresamente que solamente eran de fe mediatamente. Eso no es exacto. Esa doctrina de que son de fe mediatamente la había ya señalado Cano desde el *libro quinto*, capítulo 5, en el párrafo que comienza "At postremum argumentum" (463).

Dice en segundo lugar que con esa afirmación de que las conclusiones son de fe mediatamente, Cano modificó la opinión común que antes él mismo había expresado. Esto es más inexacto todavía. Eso de que la conclusión teológica no sea de fe sino mediatamente, lo dice Cano cuando se trata de la conclusión teológica *per se* o sin definición de la Iglesia. Pero cuando se trata de las conclusiones *definidas por la Iglesia*, Cano afirma expresa y categóricamente que son tan inmediatas y tan formalmente de fe como los artículos de la fe o el Evangelio mismo, y esto lo afirma Cano no como una opinión probable, sino como una de las reglas o "praeceptiones" fundamentales de los Lugares teológicos. Oigámos a Cano: "*Septima praeceptio: Si vel Ecclesia, vel Concilium, vel Sedes Apostolica, vel etiam Sancti una mente eademque voce, aliquam theologiae conclusionem et confecerint et fidelibus etiam praescripserint, haec veritas catholica ita censebitur ac si esset per se a Christo revelata; et ille qui adversetur aeque erit haereticus ac si Sacris Litteris traditionibusque Apostolorum refragaretur*"²¹². Más claro no podía decirse (456).

Afirma en tercer lugar nuestro objetante que Cano llama a las conclusiones teológicas "appendices fidei", y que afir-

²¹¹ Opúsculo *De Conceptione B. Virginis*, c. 1, "De duplici via discernendi ea quae fidei sunt, vel ei adversantur".

²¹² L. 12, c. 6.

ma Cano que con la negación de una conclusión teológica "aegrotat fides, non perit". Evidentemente nuestro objetante ha leído a Cano de prisa. Eso de "appendices fidei" y de "aegrotat fides, non perit" que trae Cano al principio del capítulo 5, lo dice Cano no de las conclusiones teológicas, sino de *otras* verdades que no llegan a la categoría de conclusiones por no tener relación *necesaria*, sino *vehemente*, y de las cuales acababa de hablar Cano al final del capítulo anterior²¹³. Léalos de nuevo nuestro objetante y confesará que así es. Tan lejos está Cano de creer que con la negación de las conclusiones "fides aegrotat, non perit", que dice expresamente poco después de las palabras citadas por nuestro objetante: "Cum autem ex huiusmodi adversis erroribus (esto es, la negación de las conclusiones) *non aegrotatio modo fidei, sed etiam corruptio sequatur*, etc."²¹⁴

La doctrina, pues, de Melchor Cano está representada por estas dos proposiciones: *a)* las verdaderas conclusiones teológicas (y no es verdadera y rigurosa conclusión teológica la que no tenga conexión absoluta o metafísicamente cierta con el principio revelado de donde se deduce) son *puramente teológicas* o mediatamente de fe *per se* o *sin definición de la Iglesia*; *b)* pero son formal o inmediatamente de fe *después de la definición*. De la primera proposición se apartó Vázquez; de la segunda se apartó Molina. Ambas proposiciones unidas representan exactamente la doctrina que, según hemos visto, enseña Santo Tomás sobre lo revelado indirecto o conclusión teológica. Esta es la doctrina que enseñaron todos los tomistas clásicos antes de la confusión o innovación suareciana (464).

474. SUÁREZ Y LUGO.—De Cano salta nuestro objetante a Suárez y Lugo. Mejor hubiese sido exponer antes las dos teorías, radicalmente opuestas entre sí, de Molina y Vázquez, pues la doctrina de Suárez no es apenas inteligible sino en función de esas dos teorías que Suárez trató de concordar o amalgamar (71). Pero, en fin, veamos la doctrina de Suárez y Lugo.

Comienza nuestro objetante citando las tres célebres tesis de Suárez y Lugo, que nosotros tantas veces hemos ya citado, y que se reducen a lo siguiente:

1.º Lo revelado *formal-confuso* es de fe *per se* o sin definición.

2.º Lo revelado *puramente virtual* o *puramente mediato* (*virtuale tantum - mediate tantum*) no es de fe *per se* o sin definición.

²¹³ L. 12, c. 4, in fins.

²¹⁴ L. c., c. 5, octava praeceptio.

3.º Ese revelado *puramente virtual* o *puramente mediato* pasa a ser de fe por definición.

En esas tres proposiciones Suárez y Lugo hacen uso de dos nombres *nuevos* en la historia de la Teología: los nombres de *formal confuso* y de *puramente virtual* o mediato. Esos dos nombres han sido inventados por Suárez, y Suárez y Lugo entienden por esos nombres una cosa bastante distinta de la que los antiguos y muchos modernos entienden por los simples y tradicionales nombres de *formal* y *virtual*. Por no haber notado esto nuestro objetante, se mueve en una continuada confusión en cuanto luego dice sobre los teólogos posteriores a Suárez y a Lugo.

Por *formal confuso* (que muchos llamaron después *formal equivalente*) entienden Suárez y Lugo todas las conclusiones realmente idénticas, aunque sean conceptualmente distintas, del principio revelado de donde se deducen. Por *puramente virtual* o mediato entienden todas las conclusiones que son *realmente distintas* del principio revelado. Así se explican a sí mismos Suárez y Lugo, y así lo han entendido Ripalda, Mazzella y cuantos autores suarecianos hemos podido ver, como ya lo hemos demostrado en otra parte (73).

Así, pues, las tres citadas tesis de Suárez y Lugo tienen el sentido siguiente:

1.º Toda conclusión *realmente idéntica* con la premisa revelada de donde se deduce, aunque sea *conceptualmente distinta*, es de fe *per se*.

2.º Toda conclusión *realmente distinta* de esa premisa revelada no es de fe *per se*.

3.º Esta misma conclusión *realmente distinta* puede ser definida como de fe por la Iglesia.

Este es, repetimos y repetiremos mil veces, el verdadero sentido de las tres tesis de Suárez y Lugo, y el que se fije solamente en esos *nombres* de formal confuso y puramente virtual, sin fijarse en el *sentido* que Suárez y Lugo les dieron, ni entenderá la mente de esos autores ni la de otros innumerables autores posteriores que han hecho uso de la misma nomenclatura. Eso creemos que ha sucedido a nuestro objetante.

De la tercera tesis de Suárez y Lugo dice nuestro objetante que es inadmisibile. Eso mismo hemos dicho y decimos nosotros. Lo *puramente virtual* o mediato o. lo que es mismo, lo *realmente*, y no sólo *conceptualmente* distinto de la premisa revelada de donde se deduce, no puede ser definido como de fe por la razón simple de que no es verdaderamente revelado ni directa ni indirectamente, pues puede en absoluto fallar la conclusión sin fallar la premisa revelada. En eso tienen razón los Salmanticenses al atacar

esa proposición de Suárez y Lugo, que es la única en que los Salmanticenses piensan al atacarlos.

En cambio, de la primera y segunda tesis de Suárez y Lugo hace nuestro objetante la siguiente importantísima confesión: "*Quam duplicem thesim Suarezii abhinc quasi omnes theologi sequuntur etiam thomistae*". Tiene sobrada razón nuestro objetante en esta afirmación. Nosotros tenemos acotados los textos de unos ochenta y tantos teólogos posteriores a Suárez, y de esos ochenta y tantos, más de setenta admiten esas dos tesis suarecianas, o sea el *noventa por ciento* de los teólogos. No hay más diferencia que donde Suárez, en su primera proposición, dice que son *de fe*, los tomistas verdaderos dicen que son *definibles de fe*.

Como se ve, eso mismo que aquí confiesa nuestro objetante es lo que venimos diciendo nosotros. Solamente que por no haber entendido nuestro objetante el verdadero *sentido* de los nombres nuevos de *formal confuso* y de *virtuale tantum*, usados por Suárez y Lugo y repetidos por tantos autores posteriores, no ha entendido ni la doctrina de Suárez y Lugo ni la del 90 por 100 de los autores posteriores, ni la nuestra.

Así, pues, dejémonos de nomenclaturas y vamos al fondo. ¿Admite o no admite nuestro objetante que "toda conclusión *realmente idéntica*, aunque sea *conceptualmente distinta* de la premisa revelada de donde se deduce, es *definible de fe divina*"? Si lo admite, está *plenamente conforme* con lo que decimos nosotros, y todo lo demás no es sino cuestión de nomenclatura. Si no lo admite, se separa no solamente de nosotros, sino también del 90 por 100 de los teólogos, tanto antiguos como modernos.

Queda, pues, demostrado que Suárez y Lugo, lejos de haber restringido la definibilidad de fe de la conclusión teológica, la han exagerado. En la primera proposición admitieron, y muy bien admitida, la definibilidad de fe de las conclusiones teológicas inclusivas. Pero en la tercera proposición exageraron esa doctrina extendiéndola a las conclusiones físico-conexivas, las cuales no son rigurosamente teológicas. Por eso tuvieron que acudir en esa tercera proposición a las teorías famosas de nuevas revelaciones o de asistencia transformante (78-79).

Antes de dejar a Suárez y Lugo, una palabra más. Nuestro objetante, con el fin de insinuar que Lugo mira como *moderna* esa doctrina de la definibilidad de la conclusión teológica, dice así: "Atque sententia Suarezii mox ita obtinuit ut iam eam Lugo communem inter *doctores recentiores* declararet". No podemos explicarnos esta tan extraña afirmación de nuestro objetante sino suponiendo que, al querer pasar una hoja de Lugo, ha pasado ocho hojas

sin advertirlo. La cuestión de la definibilidad de la conclusión teológica, deducida de una premisa de fe y otra de razón, que es de lo que tratamos, la trata Lugo en los números 258-277 de la disputación primera del tratado *De Fide*; y, en cambio, esa frase de *doctores recentiores* la trae Lugo en el número 326, tratando de la cuestión de “quomodo sit de fide hunc esse verum et legitimum Papam”, cuestión completamente distinta, y en la cual lo mismo que Suárez y Lugo opinan Juan de Santo Tomás y los Salmanticenses. Tan lejos está Lugo de creer *moderna* esa doctrina de la definibilidad de la conclusión, que dice expresamente: “Quod *ultra* argumenta a Suarezio adducta, confirmant *omnium* praxis et usus” 215.

475. JUAN DE SANTO TOMÁS.—Después de Suárez y Lugo cita nuestro objetante a Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses y Billuart. De Juan de Santo Tomás se ve obligado a confesar que “Ioannes a Sto. Thoma cum Navarrete et Magistro González eam sententiam *communem inter thomistas* declarat, saltem *quoad definibilitatem conclusionum*”. Solamente que nuestro objetante se esfuerza inútilmente en persuadir que Juan de Santo Tomás limita esa doctrina a las conclusiones impropias.

Para averiguar si Juan de Santo Tomás habla de conclusiones propias o impropias, hay un medio muy objetivo y muy sencillo. Como es sabido, Juan de Santo Tomás confiesa que sigue a Navarrete y a González contra Molina y Granados. Pues bien, abra cualquiera sobre su mesa esos cinco teólogos, que tratan la cuestión ex profeso: compárelos entre sí, y si después de hecho esto insiste todavía en que la cuestión en que Navarrete ataca a Molina y Granados defiende a Molina contra Navarrete y Juan de Santo Tomás ataca a Molina y a Granados con Navarrete y González versa sobre las conclusiones impropias y no sobre las conclusiones propias, habrá que dejarlo por imposible 216.

Los textos que cita nuestro objetante, y de los que ya nosotros nos hemos ocupado (307), los trae Juan de Santo Tomás en la *primera parte, cuestión primera, disputación*

²¹⁵ L. c., n. 270.

²¹⁶ El texto de Juan de Santo Tomás dice así: “Tertia sententia est quod propositiones *deductae evidenter* ex principiis fidei, si ab Ecclesia definiuntur, immediate pertinent ad *fidem*, et fiunt *principia theologiae*, nec amplius inveniuntur discursui, sed eorum certitudo est ex testimonio divino per Ecclesiam propositio iuxta infallibilem assistentiam Spiritus Sancti in definiendis rebus fidei. Hanc sententiam *communiter sequuntur thomistae*, ut videri potest apud Navarrete *citatum*, et Magistrum González, et pro eadem sententia citat Granados, ubi supra, Belarminum, Vegam, Canum, Vázquez et alios”. Los textos de Navarrete, González, Granados, Belarmino, Vega, Cano y Vázquez, los hemos citado, respectivamente, en los números 402, 403, 232, 401, 388, 456 y 85. No tiene el lector más que leerlos, y se convencerá por sus propios ojos de si hablan o no de la conclusión teológica *propriamente dicha*.

segunda, artículo cuarto. Pues bien: en el tratado *De Fide* ha explicado expresa y auténticamente Juan de Santo Tomás el sentido de lo que había dicho *en ese lugar*. Oiganse sus palabras:

“Ex dictis infertur *virtualem* revelationem seu *mediatam* seu *deductam per discursum*, qualis invenitur in theologia, *distingui specie* a revelatione *immediata* quae habetur ex testimonio dicentis, et attingit id quod credendum est *de fide*, ut latius tradidimus *prima parte, quaestione prima, disputatione secunda, artículo quarto* (he ahí el lugar citado por nuestro objetante), ubi *reiecit* duas sententias *extremas*: alteram Vázquez qui sentit conclusionem *deductam* ex praemissis fidei ita esse certam respectu scientis *discursum*, sicut propositio definitiva per Ecclesiam: alteram Molinae qui sentit quod etiam si definitio Ecclesiae superveniat alicui propositioni *quae antea non erat de fide*, non faceret illam de fide; sed *Spiritum Sanctum assistere Ecclesiae ne erret, non autem ut faciat de fide quae antea non erant de fide*. Quae sententiae *citato loco* videri possunt *impugnatae*” 217.

Ahí tiene nuestro objetante cómo cuando Juan de Santo Tomás defendía contra Molina la definibilidad de fe de la conclusión teológica, hablaba de la conclusión *propia*, pues nadie dirá que la revelación *mediata, virtual, deducta per discursum, specie diversa ab immediata*, como ahí lo explica auténticamente Juan de Santo Tomás, sea conclusión *impropia*. Si en la solución de las objeciones llamó Juan de Santo Tomás *inmediata* a esa conclusión, y hasta añadió que nada que sea *solamente mediato* puede ser definido como de fe, es porque la conclusión verdaderamente teológica, cual solamente lo es la inclusiva o *implícita o conceptual*, es siempre *inmediata quoad se*, y solamente es *mediata quoad nos*, como lo repite tantas veces Santo Tomás y como ya explicamos en otra parte. Con sólo que Juan de Santo Tomás al decir que solamente puede ser definido lo *inmediato* hubiese añadido a la palabra *inmediato* las palabras *quoad se*, nada tendríamos que reprender en él, y por eso le hemos solamente censurado de imprecisión de nomenclatura. Pero bastante claramente se expresó Juan de Santo Tomás al acabar toda la cuestión diciendo que lo que la Iglesia puede definir y define es el *virtual implícito*, no el *puramente conexivo (connexive tantum)*. Eso mismo es lo que hemos dicho y decimos nosotros. *Conexión sin inclusión* no basta para *definibilidad*, como no basta para verdadera o rigurosa *Teología*.

476. LOS SALMANTICENSES Y BILLUART.—Los Salmanticense-

ses, a quienes Billuart no hace sino transcribir, son los teólogos que por haber usado la nueva nomenclatura de Suárez y Lugo y no la tradicional nomenclatura tomista han enredado a la mayoría de los tomistas modernos.

Según los Salmanticenses, es definible de fe lo revelado *formal confuso* o *formal equivalente*: no es definible de fe lo *puramente virtual* (virtuale tantum).

Nuestra contestación es muy sencilla. ¿Entienden los Salmanticenses por *formal confuso* lo mismo que Suárez, esto es, todas las conclusiones *realmente idénticas* con los principios revelados, aunque *conceptualmente distintas*? Pues entonces, al admitir la definibilidad de tales conclusiones, dicen exactamente lo mismo que nosotros. ¿No entienden por *formal confuso* tales conclusiones? Pues entonces, al negar su definibilidad, se apartan del 90 por 100 de los teólogos antiguos y modernos, y hace mal nuestro objetante en juntar a los Salmanticenses con Suárez y Lugo.

Igualmente, ¿entienden por *puramente virtual* lo mismo que Suárez y Lugo, esto es, "solamente las conclusiones que son *realmente distintas* de los principios revelados"? Si así lo entienden, al negar su definibilidad de fe, dicen exactamente lo mismo que nosotros.

En fin, cuando los Salmanticenses y Billuart, y con ellos nuestro objetante, definen la conclusión teológica "lo contenido en la premisa revelada como efecto en su *causa*", ¿entienden por *causa* la *causa natural* o *física* o *in essendo*? Si así lo entienden, al negar la definibilidad de fe de tal conclusión dicen exactamente lo mismo que nosotros. Una conclusión unida a la premisa revelada con sola *conexión física* mal puede ser objeto de fe cuando no puede ser objeto siquiera de *infalibilidad*, ni aun de *rigurosa Teología*. ¿Entienden, en cambio, por *causa* la *causa virtual* o *metafísica* o *in cognoscendo* como debe entenderse cuando se trata de ciencias de certeza absoluta? Pues si así lo entienden, y, no obstante eso, negasen la definibilidad de fe de tales conclusiones, le regalamos a nuestro objetante los Salmanticenses y Billuart, y aun, si gusta, Juan de Santo Tomás, pues tal doctrina no solamente sería contra lo que nosotros miramos como doctrina *cierta* y *evidente*, sino también contra lo que enseñan cierta y evidentemente la inmensa mayoría de los teólogos, no solamente antiguos, sino también modernos, pues pocos son los teólogos modernos que no admitan la definibilidad de fe de la conclusión *conceptual* o *idéntico-real* (490).

Así, pues, y para cortar de una vez ese enredo creado en la escuela tomista por los Salmanticenses y Billuart, elija nuestro objetante de una vez el extremo del dilema que más le agrade. Si los Salmanticenses y Billuart, al admitir

la definibilidad de fe del formal confuso o equivalente, entienden esos nombres en el mismo sentido que Suárez y Lugo, entonces los Salmanticenses y Billuart están con nosotros y no con nuestro objetante. Si los entienden en sentido diferente, queda completamente rota la cadena, ficticia con que nuestro objetante ha querido unir los Salmanticenses y Billuart con Suárez y Lugo, y esos dos teólogos tomistas quedan completamente aislados; pues si exceptúa a Kilber, apenas se encontrará media docena de teólogos postsuarecianos que nieguen la definibilidad de fe del *formal confuso* en el sentido que Suárez y Lugo lo entendieron, esto es, la conclusión conceptual o *idéntico-real*. Por eso ha dicho con su habitual sentido crítico el sabio P. Gardeil: "Cette idée du développement de la doctrine de foi par voie de véritable conclusion théologique, c'est-à-dire ayant une connexion méthaphysique avec le donné révélé et comportant *inclusion réelle* de la conclusion en celui-ci, dans la *différence des concepts* par lesquels elle l'exprime, les *Salmanticenses et Billuart, trompés par Suárez*, l'avaient *obscurcie*, entraînant—au prix de quelles luttes contre *l'évidence de la définition par l'Église des conclusions théologiques*—des théologiens thomistes eux-mêmes"²¹⁸.

477. ESTADO DE LA CUESTIÓN A FINES DEL SIGLO XVIII.—Porque Montaigne es uno de los teólogos que niegan la definibilidad de la conclusión teológica, nuestro objetante, con verdadero arte de abogado, cierra la historia de este tercer período diciendo: "*Statum quaestionis in fine saeculi xviii, Montaigne repraesentat*".

Nos ha caído en suma gracia ese hábil artificio histórico. ¿Por qué en vez de cerrar el siglo XVIII con Montaigne, uno de los *pocos* teólogos postsuarecianos que niegan la definibilidad de fe de la conclusión, no lo ha cerrado con algún otro teólogo de los *muchísimos* que afirman esa definibilidad, y aun muchos de ellos la definibilidad de los hechos dogmáticos? Citaremos solamente, además de los muchos ya citados (399-434), cuatro: dos jesuítas y dos dominicos; todos posteriores a los Salmanticenses y todos contemporáneos de Billuart y de Montaigne.

Oigamos al jesuíta Gautier: "Conclusio theologica, *stricto talis*, evadit *presse dogmatica*, et ad *fidei* spheram pertinet, si per Ecclesiam ipsam aut Sedem Apostolicam confecta fuerit, et per eius *definitionem*, seu divinae revelationis applicationem, omnibus fidelibus ad credendum proponatur"²¹⁹.

²¹⁸ *Revue des Sciences*, etc., octob. 1920, p. 662.

²¹⁹ *Prodomus ad theologiam dogmatico-scholasticam*, d. 2, c. 1, a. 3, "De conclusionibus pure theologicis", p. 99.

Oigamos al también jesuíta Platelio: "Conclusio deducta ex universali omnino certa, et subsumpta revelata, adeoque generaliter *omnis* conclusio deducta ex una revelata et altera naturali lumine certa et evidenti, *est de fide*... Probat^{ur} nostra conclusio, quia quando de subiecto affirmatur aliquid praedicatum, simul *mediate* et *virtualiter*, adeoque *realiter*, affirmantur omnia, quae certo et evidenter cognoscuntur identificata aut necessario connexa cum tali conclusione. Ergo haec conclusio: "Christus est risibilis", deducta ex his praemissis: "omnis homo est risibilis" et "Christus est homo", quarum prima est lumine naturali nota, altera de fide, est *sufficienter revelata*" 220.

Oigamos al dominico Labat: "Qui negaret conclusionem theologiam, *etiam illatam ex duabus praemissis revelatis*, praecise ut sic (esto es, sin definición) non esset haereticus... Dixi, *praecise ut sic*, quia qui negaret conclusionem theologiam, aliunde ab *Ecclesia definitam*, esset *vere haereticus, quidquid in contrarium dicat Molina*" 221.

Oigamos, en fin, al dominico Preingué: "Obiicies primo: Non est de fide Ecclesiam esse infallibilem in definiendo *quis* sit sensus alicuius propositionis, *cum hoc non sit revelatum*. Respondetur *negando assumptum*. Quia illa infallibilitas *saltem mediate* est revelata, in quantum est revelatum Ecclesiam esse infallibilem in determinando *qualis* sit sensus propositionis: *talis autem revelatio sufficit ad hoc ut aliquid ad fidem pertineat*. Quare D. Thomas in hac parte (2-2, q. 11, a. 2, in corpore) ait: "ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Uno modo directe... Alio modo *indirecte*... et *circa utraque* potest esse *haeresis* eo modo quo et *fides*" 222.

Hemos elegido este texto de Preingué para que se vea de nuevo el sentido del revelado indirecto de Santo Tomás.

178. OTROS TEÓLOGOS DEL SIGLO XVII.—De la misma manera que le hemos citado a nuestro objetante cuatro teólogos de fines del siglo XVIII, vamos a citarle otros cuatro de fines del siglo XVII, eligiéndolos también de entre los no todavía citados, y que serán: un agustino, un benedictino, un jesuíta y un capuchino.

Dice así el agustino Gabardi: "Dico quarto: *Conclusiones theologiae*, quocumque modo ab *Ecclesia definiantur* (sive ut deductae sive ut non deductae), *pertinent ad fidem* et sunt principia theologiae; non ita conclusiones indefinitae. Secunda pars est contra Vázquez putantem conclusionem non

220 *Synopsis totius cursus theologicí*, p. 3.^a, n. 202.

221 *Theologia scholastica*, secundum illibatam D. Thomae doctrinam, t. 1, p. 30.

222 JORDANUS PREINGUÉ, O. P., *Theologia Speculativa et Moralis; De Fide*, d. 7, q. 5, t. 4, p. 244.

definitam proponi ut credendam iis quibus per discursum theologicum innotescit”²²³.

He aquí ahora cómo se expresa el benedictino Mezger: “Notandum primo aliquid posse formaliter vel virtualiter revelari... *Virtualiter* revelatur quod, quia in aliquo formaliter revelato quasi radicaliter et virtute continetur, habet infallibilem connexionem ex illo, naturali discursu deducibilem. Conclusio prima: Non tantum revelatio formalis confussa et universalis, sed etiam *virtualis*, est sufficiens motivum *fidei*... Probatur primo: quia multae propositiones, non tantum formaliter confusse, sed etiam *virtualiter* revelatae, de facto sunt omnibus ad credendum propositae et *ab Ecclesia definitae*”²²⁴.

Sigue el célebre teólogo de la Sorbona Martín Grandin, que dice así: “Utrum revelatio *mediata* ad fidem sufficiat? Revelatio *immediata* est quae cadit immediate in aliquam propositionem: sic revelatio cadit in hanc immediate: “Christus est homo”. Revelatio *mediata* est quae mediante illa propositione, cadit in alteram propositionem, sicut mediante superiori propositione cadit revelatio in hanc: “Christus est risibilis”. Quaeritur: utrum revelatio *mediata* sufficiat.

Unica conclusio: Eiusmodi conclusiones sunt *de fide*... Probatur: quando duo sunt connexa inter se necessario, si Deus *dicit* unum, *dicit* quoque alterum, idque quantum satis est ad *fidem divinam*... Confirmari potest saltem a posteriori hoc modo; quando duo connexa sunt, Ecclesia, si unum credendum est, alterum proponere potest: ergo quando unum alteri connexum est, si Deus dicit unum, dicit quoque alterum, idque quantum satis est ad *fidem divinam*”²²⁵.

Viene ahora el jesuita Haunoldo, que se expresa así: “Quando theologi *aliqui* dicere solent non dari in Ecclesia *nova dogmata*, de novo credenda, plus dicere nollunt quam quod nihil incipit esse de fide formaliter et explicite, quod prius non fuerit de fide *radicaliter, implicite* et *virtualiter*, quatenus nimirum Ecclesia ea solum definit explicite credenda, quae per assistentiam Spiritus Sancti cognoscit contineri virtute in obiecto iam antea formaliter revelato”²²⁶.

Habla, en fin, el capuchino Gervasio Brisaciense: “Quaeres tertio: An revelatio *virtualis*, quae scilicet ex alia revelata deducitur per bonam consequentiam, sufficiat ad obiectum fidei seu fidem theologicam, an vero sit tantum conclusio theologica?

Respondeo duplicem esse sententiam. Affirmant... Ne-

²²³ *Theologia Scholastica Aegidio-Augustiniana* a P. Nicolao Gabardi, t. 1, n. 66.

²²⁴ *Theologia scholastica secundum viam et doctrinam D. Thomae Aquinatis*, t. 3; *De Fide*, p. 130.

²²⁵ *Opera theologica*, t. 3; *De Fide*, d. 1, s. 2, punctum postremum, pp. 47-48.

²²⁶ *Theologia speculativa*, l. 3, cont. 7, n. 153.

gant... Interim tamen omnes catholici conveniunt quod accedente definitione Ecclesiae sufficiat ad fidem divinam” 227. Y así podríamos ir citando innumerables teólogos de todo este período postridentino.

Vea, pues, el lector a qué ha quedado reducida aquella dogmática afirmación de nuestro objetante: “In hac periodo formula nominalistica *non amplius* simpliciter admittitur, sed cum restrictione”. ¡Así se escribe la historia!

479. EL CONCILIO VATICANO.—El cuarto período lo titula nuestro objetante “Concilium Vaticanum”. Sus observaciones sobre este período se reducen a las siguientes:

OBSERVACIÓN PRIMERA.—“Itaque quoad substantiam doctrinae communis consensus scholasticorum habetur. Inde doctrina sufficienter praeparata erat pro definitione, si necessitas urgeret. Quae necessitas se praesentabat Concilio Vaticano, propter errorem protestantium, Rationalistarum et Guentheri qui dogmata ab Ecclesia definita tamquam *divinitus revelata* admittere recusabant”.

Respuesta.—Ni el error protestante, ni el racionalista, ni el de Gunther tienen nada que ver con toda esta cuestión que tratamos. Todos los teólogos católicos admiten que solamente *lo revelado* puede ser definido como dogma, y eso basta. La cuestión de si solamente son revelados los principios o también las verdaderas conclusiones teológicas, es cuestión completamente libre, antes y después del Concilio Vaticano. En eso no hay consentimiento unánime a partir de Molina, si bien el *noventa por ciento* admite que son verdaderamente reveladas y definibles de fe “*todas las conclusiones deducidas de los principios revelados mediante raciocinio conceptual*”. Esa es nuestra opinión. Y éstas son, según la escuela tomista, verdaderas y rigurosas conclusiones teológicas.

480. OBSERVACIÓN SEGUNDA.—“De facto Concilium Vaticanum doctrinam scholasticorum saltem *quoad substantiam approbavit*”.

Respuesta.—El Concilio Vaticano ha definido solamente que no puede ser definido como dogma sino *lo revelado*. Si a eso llama nuestro objetante *la substancia* de la doctrina escolástica, indudablemente que está definida. Pero ni una palabra ha dicho el Concilio sobre si solamente es revelado lo formalmente revelado o si lo es también lo virtualmente revelado. Repetimos que ésa es una cuestión libre después, como antes, del Concilio Vaticano. Oigamos al comentarista clásico del Concilio comentando precisamente los textos a que alude nuestro objetante: “Nous croyons vraies les choses que Dieu a *révélées: ab eo revelata*. Voilà la matière, ou

227 *Cursus theologicus*, t. 4; *De Virtutibus theologicis*, n. 25.

pour parler le langage scholastique, l'objet matériel de l'acte de foi. Mais ne faut-il ranger parmi les vérités *révélées* que celles qui sont formellement *révélées*, ou bien peut-on y joindre les vérités *virtuellement* révélées? *C'est une question que notre Concile laisse discuter librement aux théologiens*" 228.

481. OBSERVACIÓN TERCERA.—El Concilio Vaticano dice expresamente que "*non enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut eo revelante novam doctrinam patefacerent*".

Respuesta.—De ese texto no se deduce nada contra los que defienden la definibilidad de fe de la conclusión teológica, pues esos teólogos defienden al mismo tiempo, contra Kilber y Ripalda, que la conclusión teológica no es *nueva doctrina*, sino *nueva explicación* conceptual de la *misma doctrina* revelada.

Al contrario, ese texto del Vaticano les da la razón. En efecto, según ese texto del Vaticano, el Espíritu Santo o, lo que es lo mismo, la infalibilidad no fueron prometidos a la Iglesia para *nueva doctrina*; es así que, según *todos* los teólogos, el Espíritu Santo o la infalibilidad fueron prometidos a la Iglesia para toda verdadera conclusión teológica y aun para todo verdadero hecho dogmático, luego ni la verdadera conclusión teológica ni el verdadero hecho dogmático constituyen *nueva doctrina* y, por tanto, son definibles de fe divina. Eso es lo que se deduce del Concilio Vaticano y eso es lo que esperamos que algún día ha de ser admitido por todos los teólogos sin excepción (248).

482. OBSERVACIÓN CUARTA.—"Ex Scotistis P. Parthenius *Minges* 229 simpliciter tenet conclusiones theologicas esse definibiles ut dogmata, et ita Immaculatam Conceptionem B. M. V. definitam fuisse, *non considerando correcturam Scoti ex parte scholasticorum posteriorum*, neque considerando quod Pius IX doctrinam de Immaculata Conceptione B. M. V. *tamquam revelatam definivit*".

Respuesta.—Ese teólogo escotista, a quien ya hemos citado en otra parte (442), está en su pleno derecho en decir todo eso que dice en ese párrafo, y nosotros le felicitamos por ello. En cuanto a la definibilidad de la conclusión teológica o de lo indirecto revelado, Escoto no ha necesitado ser corregido por nadie; al contrario, el noventa por ciento de los teólogos siguen en eso a Santo Tomás y a Escoto contra Molina, contra Kilber y, si así le place a nuestro objetante, contra los Salmanticenses y Billuart. Por otra parte, Pío IX definió que el dogma de la Inmaculada Concepción es *reve-*

228 VACANT, *Constitutions du Conc. du Vatican*, t. 3, n. 559, p. 28.

229 *Compendium theologicæ*, 240-242.

lado, pero no dijo que sea *formalmente* revelado. Puede haber sido revelado indirectamente como *conclusión* conceptual del principio de la digna *maternidad divina*. Y así creemos nosotros, con el P. Minges, que fué revelado. Ese es el *revelado indirecto* de Santo Tomás, San Buenaventura y Escoto en la cuestión “Utrum liceat contrarie opinari de notionibus” (209).

483. OBSERVACIÓN QUINTA.—“Schola Societatis Iesu *divisa est licet maior pars teneat, tantum formaliter, non vero virtualiter tantum revelata ut dogmata definiri posse, ut cardinal Billot, Mazzella, Schiffini, Pesch*”.

Respuesta.—En primer lugar, si la escuela de la Compañía de Jesús está dividida en esta cuestión, hace mal nuestro objetante en repetir tantas veces que, después de los Salmanticenses y Billuart, como si no hubiese en el mundo más teólogos que esos dos, ya la cuestión “quoad substantiam soluta est”, y que “consensus communis scholasticorum habetur”, y hasta que “doctrina sufficienter praeeparata erat pro definitione (¡¡!) si necessitas urgeret”. ¡Como si la ínclita Compañía de Jesús no significase nada!

En segundo lugar, de esos cuatro teólogos jesuitas que ha escogido nuestro objetante, *Schiffini* no solamente defiende, como nosotros, la definibilidad de las conclusiones conceptualmente distintas, sino hasta de las realmente distintas²⁸⁰. El cardinal Mazzella no solamente defiende, con nosotros, la definibilidad de las conclusiones conceptuales, sino que hasta defiende que son de fe antes de definidas²⁸¹. El cardinal Billot y Pesch, como no distinguen claramente, como Suárez, Lugo y Mazzella, entre conclusiones conceptualmente distintas y realmente distintas, no sabemos a punto fijo sí, al negar la definibilidad de fe de la conclusión teológica, niegan la definibilidad de toda conclusión o solamente la de la conclusión realmente distinta. Por de pronto, ya hemos visto que Pesch admite la definibilidad de todo sentido verdaderamente consecuencial de la Biblia, que es lo mismo que admitir la definibilidad de la conclusión propiamente dicha (447).

484. OBSERVACIÓN SEXTA.—“Ex thomistis M. Tuyvaerts tenet omnia cum revelatis connexa, iudicia Ecclesiae etiam circa facta dogmatica..., ut dogmata definiri posse, cum tamen huiusmodi iudicia *evidenter non sint revelata*”.

Respuesta.—“Evidenter non sunt revelata”, si se trata de revelación *directa*; pero “evidenter sunt revelata”, si se trata de revelación *indirecta*. Ahora bien, según Santo Tomás, lo revelado indirecto puede ser definido como de fe. La defi-

²⁸⁰ *De virtutibus infusis*, n. 127.

²⁸¹ *De virtutibus infusis*, n. 414.

nición de las conclusiones por la Iglesia no es sino *explicación* infalible de la revelación, como la definición de los hechos dogmáticos no es sino *aplicación* infalible de la revelación. Para ambas cosas tiene la Iglesia autoridad *divina*. Recuérdense los textos citados de Báñez y de Preingué, comentando el *directe e indirecte* de Santo Tomás²³². A juicio nuestro, el P. Tuybaerts no está deficiente sino en tres cosas: a) en no haber distinguido entre conclusiones conceptuales o de certeza metafísico-absoluta y conclusiones realmente distintas o de certeza físico-contingente, pues solamente las primeras son rigurosas conclusiones teológicas y definibles de fe; b) en no haber distinguido entre antes y después de la definición, pues antes de la definición ninguna conclusión, ni aun la de dos premisas reveladas, puede recibir asentimiento de fe divina, digan lo que quieran los Salmanticenses; c) en haber atribuído todo al raciocinio especulativo y poco o nada al sentimiento práctico de la fe, que es tan importante o más que el raciocinio, como se lo advirtió justamente el P. Gardeil.

485. OBSERVACIÓN SÉPTIMA.—“Nequidem Nestor inter thomistas Galliae, P. A. Gardeil, satisfactus esse videtur per *doctrinam thomistarum* (esto es, la doctrina de los Salmanticenses y Billuart) *licet in re eam teneat*”.

Respuesta.—Ignoramos por qué nuestro objetante, para clasificar la opinión del P. Gardeil, no cita lo que éste últimamente ha escrito, y que dice así: “Cette idée, les Salmanticenses et Billuart, trompés par Suárez, l’avaient obscurcie, entraînant des théologiens thomistes eux-mêmes. Le Père Marín-Sola nous a rendu le service de remettre notre tradition en pleine lumière. Je n’hésite pas à me ranger entièrement à cette conception de la définition directe des vraies

²³² Citemos una vez más un texto muy importante de Billuart, puesto que es uno de los teólogos de nuestro contradictor:

“*Urgbis*: Fides est ex auditu, auditus autem per Verbum Dei: atqui factum Iansenii non continetur in *Verbo Dei*: ergo.

Item: Ecclesia non habet *novas revelationes*, nec articuli fidei successione temporum *crescunt*: atqui haec duo videntur admittenda, si factum Iansenii sic *revelatum* et fidei divinae: ergo.

Respondeo harum instantiarum solutiones fluere ex dictis.

Ad primum, distinguo minorem: Factum Iansenii non continetur in Verbo Dei *explicite et immediate*, concedo: *implicitè et mediate*, nego. Continetur enim in hac *universali* propositione *revelata*: “*Omnis textus ab Ecclesia damnatus est damnabilis*”.

Ad secundum: Haec revelatio universalis mox dicta, non est *nova*, sed fuit ab initio: consequenter damnatio textus Iansenii non est *novus articulus fidei sed explicatio et applicatio* revelationis universalis ad particulare obiectum” (BILLUART, *De Regulis fidei*, d. 3, a. 7, solvuntur obiectiones).

Nuestro sabio contradictor, pues, tiene completa libertad para seguir la opinión que quiera en estas cuestiones aun no definidas por la Iglesia. Pero será más prudente, nos parece, tener mayor consideración a los que siguen la opinión contraria, y no llamar *evidente* sin más a lo que es discutido entre los más grandes teólogos.

conclusions théologiques"²³³. El P. Gardeil fué el primero entre los tomistas modernos en llamar la atención hacia el famoso "revelabile", en que Santo Tomás hace consistir el objeto específico de la Sagrada Teología, y que es el verdadero puente y la verdadera seva del progreso dogmático. En nuestra opinión, las dos inapreciables monografías del padre Gardeil *Le donné révélé* y *La crédibilité* han sido el verdadero origen de cuanto de bueno se ha dicho después sobre las dos cuestiones del progreso dogmático y de la naturaleza de la apologetica.

486. OBSERVACIÓN FINAL.—"Denique P. Marín-Sola tetigit quidem aliquod vulnus doctrinae suarezianae, sed non sanavit".

Respuesta.—Por no haber entendido nuestro objetante el verdadero sentido del *formal confuso*, que es sobre lo que versa la primera de las tres citadas tesis de Suárez y Lugo, no ha comprendido tampoco qué es lo que nosotros hemos censurado en Suárez y Lugo y qué es lo que hemos aprobado.

Como ya hemos dicho, y lo admitirán todos los discípulos de Suárez, Suárez y Lugo comprenden bajo el nombre de *formal confuso* "todas las conclusiones realmente idénticas o absolutamente inseparables de la premisa revelada de donde se deducen".

La *definibilidad* de estas conclusiones es admitida por Suárez y Lugo. En esto nosotros, lejos de censurar a Suárez y Lugo, convenimos con ellos. ¿Conviene en esto los Salmanticensis, Billuart y nuestro objetante con nosotros o no? Si conviene, se acabó la cuestión, pues ésas son las verdaderas y propias conclusiones de cuya definibilidad hemos venido hablando en toda nuestra obra. Si no conviene, entonces se apartan evidentemente no solamente de nosotros, sino de Suárez y Lugo (en la *primera*, y no solamente en la *tercera* de sus tesis) y del noventa por ciento de los teólogos antiguos y modernos. En esto estamos seguros de que tenemos con nosotros a todos los verdaderos discípulos de Suárez.

En lo que hemos censurado a Suárez ha sido en cuatro cosas: *a)* en que en la primera de sus tres tesis, y bajo el nombre nuevo de "formal confuso", ha negado que las conclusiones conceptuales sean conclusiones propiamente dichas; *b)* en que haya afirmado que tales conclusiones son de fe *per se* o sin definición; *c)* en que en la segunda y tercera de sus tesis, y bajo el nombre también nuevo de *virtuale tantum*, haya dicho que la conclusión propiamente tal es la conclusión realmente distinta o de certeza física; *d)* en que a esta conclusión la haya hecho definible de fe divina, te-

²³³ *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, oct. 1920, p. 662.

niendo para ello que acudir a nuevas revelaciones. En estas cuatro censuras a Suárez creemos que convendrá con nosotros todo aquel que haya estudiado esta cuestión, no en los Salmanticenses o Billuart, confundidos por la nueva nomenclatura suareziana, sino en Santo Tomás mismo o en sus comentaristas anteriores a la confusión creada por la nueva nomenclatura de Suárez.

487. CUESTIONES DE FONDO Y CUESTIONES DE NOMBRE.—Los Salmanticenses, hablando a otro propósito, hacen la siguiente atinadísima observación: “*Ex libertate confingendi nova vocum significata, vel antiqua pro libitu relaxandi, ortum habent prolivæ et interminatæ quæstiones de modis loquendi; insimulque falsæ et periculosæ opiniones quæ, ludendo verbis, eorum ambiguitate proteguntur, ut nequeant suæ falsitatis convinci*”²⁸⁴.

Esto viene sucediendo a muchos teólogos modernos con los nombres *nuevos* de formal *confuso*, formal *equivalente*, virtual *puro*, mediato *puro* y otros semejantes. Desde que Suárez inventó esos nombres, se ha armado entre los teólogos en esta cuestión una confusión semejante a la que se armaría entre los dependientes de una farmacia el día que a un bromista le diese la humorada de cambiar furtivamente las etiquetas de los frascos. Desde ese momento los dependientes jurarían que habían despachado quinina, como lo prescribía la receta médica, mientras que los compradores o el médico jurarían, a su vez, que no habían recibido quinina, sino arsénico. Para desenredar el lío no quedaría más medio que prescindir por completo de las etiquetas y examinar el fondo o contenido real de los frascos.

Prescindamos, pues, por un momento de todas esas nuevas nomenclaturas o etiquetas y vamos al fondo. Claro está que al fondo no podemos ir sin usar nombres; pero en vez de hacer uso de nombres ambiguos o elásticos, empleemos únicamente aquellos nombres cuya significación sea exacta y precisa y por *todos* admitida.

Pues bien, todo el mundo sabe con precisión perfecta lo que significa el nombre de *revelado explícito*; todo teólogo sabe igualmente la significación exacta de los nombres de *distinción de razón racionante*, *distinción de razón racionada* y *distinción real*. Con esos cuatro nombres hay suficiente para poner ante los ojos de todo lector, por profano que sea, el *fondo* exacto del problema llamado “la definibilidad de fe de la conclusión teológica” y para clasificar con absoluta precisión las diferentes opiniones de los teólogos postsuarezianos.

En efecto, Dios reveló a los Apóstoles, y éstos entregaron

²⁸⁴ *Cursus theol.*, “De vitiis et peccatis”, d. 15, dub. 3, n. 70.

a la Iglesia, un conjunto determinado de proposiciones *explicitas*, que se llaman el *dato revelado* o punto de partida de todo el desarrollo, tanto teológico como dogmático. De esas proposiciones explícitas no han podido salir por raciocinio sino tres clases de conclusiones: *a)* conclusiones que solamente se distinguen de las proposiciones apostólicas con distinción de razón raciocinante; *b)* conclusiones que se distinguen con distinción de razón raciocinada; *c)* conclusiones que se distinguen con distinción real. No caben ni pueden haber más ni menos clases de conclusiones que éstas.

488. CUATRO GRUPOS DE VERDADES.—Tenemos, pues, *cuatro grupos* de verdades, a saber:

Grupo primero: Verdades *explícitamente reveladas*.

Grupo segundo: Conclusiones que no se distinguen de las anteriores sino con distinción de *razón raciocinante*.

Grupo tercero: Conclusiones que se distinguen con distinción de *razón raciocinada*, o conceptual, o virtual.

Grupo cuarto: Conclusiones que se distinguen con *distinción real*.

A estos cuatro grupos, tan perfectamente delineados, corresponden en la teología postsuareziana cuatro opiniones perfectamente caracterizadas y esencialmente distintas entre sí, a saber:

Opinión primera: La de los que creen que solamente son definibles de fe las verdades del primer grupo. El representante más caracterizado de esta opinión rígida es, en cierta manera, *Arriaga*, al cual sigue *Maistrío* y algún otro teólogo raro. Esta opinión está hoy completamente abandonada.

Opinión segunda: La de los que dicen que son definibles las proposiciones de los dos primeros grupos, pero no las del tercero. El representante más caracterizado de esta opinión es *Kilber* o los llamados Wirceburgenses, que en esto sigue en parte a *Ripalda* y en todo a *Molina* y *Granados*. Esta opinión la han seguido también algunos pocos teólogos posteriores a *Kilber*.

Opinión tercera: La de los que dicen que son definibles las proposiciones de los tres primeros grupos, esto es, no solamente lo explícitamente revelado (primer grupo) y las conclusiones de razón raciocinante (segundo grupo), sino también las conclusiones de razón raciocinada, o conceptuales, o idéntico-reales (tercer grupo). Los representantes más caracterizados de esta opinión son, además de todos los teólogos anteriores a *Molina*, *Suárez* y *Lugo* (en la *primera* de sus tesis bajo el nombre de *formal confuso*), y en esto ha seguido a *Suárez* y *Lugo* la inmensa mayoría de los teólogos posteriores, incluso en nuestros días. Esa es también nuestra opinión.

Opinión cuarta: La de los que dicen que no solamente son definibles las proposiciones de los tres primeros grupos, sino también las del cuarto grupo, esto es, no solamente las conclusiones de distinción *conceptual*, sino también las de *distinción real o de necesidad puramente física*. Esta es la opinión singular de Suárez y Lugo (en la *tercera* de sus tesis bajo el nombre de *virtuale tantum*) y la que condujo lógicamente a esos dos insignes teólogos a las teorías inadmisibles de nuevas revelaciones o de asistencia indefinida y transformante.

El teólogo o el historiador de los dogmas que no distinga bien entre esas *cuatro* opiniones, perfectamente caracterizadas y completamente irreductibles entre sí, o el que se figure, como parece figurarse nuestro objetante, que las cuatro son iguales *quoad substantiam*, no conoce la historia postsuareziana de esta cuestión o confunde la *substancia* o fondo con la nomenclatura.

Como hemos dicho y repetimos, si se trata de la *definibilidad* de la conclusión teológica, nuestra opinión es la del tercer grupo. Por tanto, tenga nuestro objetante la bondad de distinguir bien en este problema la cuestión de *fondo* y la cuestión de *nomenclatura*.

La cuestión de *fondo* es la siguiente: "Revelada *explícitamente* una proposición, ¿son o quedan también implícitamente reveladas y, por tanto, son definibles de fe *todas* las otras proposiciones *realmente idénticas* con ella, aunque sean *conceptualmente distintas*?" A nadie se le oculta la trascendencia gravísima de esa cuestión para el problema de la extensión del progreso dogmático y de la naturaleza de la sagrada teología.

En cambio, la cuestión de *nomenclatura* es la siguiente: Tales verdades, realmente idénticas con las proposiciones explícitamente reveladas, pero conceptualmente distintas, ¿deben llamarse formalmente reveladas o virtualmente reveladas?

Cualquiera comprenderá que el problema de la *definibilidad* de tales verdades conceptuales, que es de lo que tratamos, depende de la contestación a la cuestión de fondo, no a la cuestión de nomenclatura. Si se responde que *son verdaderamente* reveladas, todos diremos que *son* definibles, *llámense como se llamen*. Si se contesta que *no son* reveladas, todos diremos que *no son* definibles, déseles el *nombre* que se les dé.

Pues bien, ¿cómo contesta nuestro objetante a la cuestión de fondo? Si contesta que sí, está plenamente conforme con nosotros, y todo el resto no es sino cuestión secundaria. Si contesta que no, no dude un momento de que se aparta

no solamente de nosotros, sino también del noventa por ciento de los teólogos antiguos y modernos.

De nada serviría el tratar de evadir una respuesta categórica con juegos de nomenclatura, diciendo que tales conclusiones son definibles *si* no expresan *nueva doctrina*, pero que no lo son en caso contrario. De eso precisamente se trata, de saber si tales conclusiones, sólo *conceptualmente distintas* de la premisa revelada de donde se deducen, expresan *nueva doctrina* o no. Si nuestro objetante concede que tales conclusiones *no expresan nueva doctrina*, que es lo mismo que conceder que son *definibles de fe*, conviene en todo con nosotros. Si contesta que *expresan doctrina completamente nueva*, que es lo mismo que negar que sean definibles, se aparta no solamente de nosotros, sino también de la inmensa mayoría de los teólogos, tanto antiguos como modernos.

490. UN TESTIMONIO IMPARCIAL.—Para hacer ver a nuestro objetante que ésta es la opinión de la inmensa mayoría de los teólogos, no solamente antiguos, sino también modernos, cerraremos esta sección con las palabras de un autor modernísimo e imparcial, el cual, cuando escribía, en todo pensaría menos en que iba a servir de “confirmatur” a nuestra doctrina. Es el teólogo más moderno que sobre esta cuestión ha caído en nuestras manos. Nos referimos al jesuíta P. Daniel Sola, ilustre profesor del Seminario Pontificio de Comillas, en España. Dice así:

“In explicite revelato potest aliquid contineri sive formaliter sive virtualiter. *Formaliter implicite* continentur, quando formaliter, id est, *secundum ipsum conceptum* est idem cum explicite revelato, ita ut non adsit nisi distinctio *rationis ratiocinantis*... *Materialiter et identice* (fijese en esto nuestro objetante, pues esto es lo que nos interesa) dicitur contineri unum in alio, quando inter illa non habetur quidem *distinctio realis*, habetur autem *distinctio methaphysica*, seu *rationis ratiocinatae, adaequata*. Sic continentur omnipotentia Dei in eius immensitate, vel viceversa, et sic de aliis attributis divinis”.

Como ve nuestro objetante, eso que el P. Daniel llama *continencia material* o *idéntica* son las conclusiones conceptuales de que hablamos. Oiga ahora la tesis del P. Daniel Sola, pues es digna de oírse:

“*Thesis 76: Veritas formaliter implicite* contenta in explicite revelata pertinet quoad se ad obiectum fidei materiale. *Idem probabilius dicendum est de his quae materialiter et identice, aut essentialiter connexive, non vero formaliter, in explicite revelata continentur*”.

“*Censura. Prima pars, id est, quod veritas formaliter con-*

tenta in explicite revelata sit quoad se obiectum materiale fidei, seu vere et realiter revelata, est *certa et communis* contra Arriagam...

Secunda pars (óigalo nuestro objetante) est in re COMUNISSIMA et *valde probabilior*, saltem si identitas realis utriusque potest a nobis absque nova revelatione certo cognosci. Ex *antiquioribus* tenent eam Suárez, Lugo (en la *primera*, no en la *tercera* de sus tesis), Oviedo, Marín, *aliique plurimi* et RECENTIORES COMMUNITER, contra Ripalda, Wirceburgenses et alios” 235.

Ahí tiene nuestro objetante cómo la opinión que defendemos nosotros, y que nuestro objetante parece mirarla como una opinión singular, no solamente es *valde probabilior* y la siguen los teólogos antiguos, sino también la siguen *recentiores communiter*. El defecto de toda la tesis de nuestro objetante está en que, embrollado con la nueva y ambigua *nomenclatura* de “formale *confussum*” y “virtuale *tantum*”, inventada por Suárez y Lugo, y mal discernida por los Salmanticenses, no ha logrado comprender el verdadero *fondo* de esa conclusión *conceptual* o *idéntico-real* que Suárez y Lugo llamaron formal confuso, y cuya definibilidad de fe divina ha sido siempre, y es hoy día, defendida por la gran mayoría de los teólogos contra Ripalda y los Wirceburgenses. Con tal que nuestro objetante admita ese *fondo*, poco importaría la *nomenclatura*, aunque no creemos que haya tomista digno de tal nombre que se atreva a sostener que la conclusión conceptual no es conclusión *propriamente dicha*, y propio y riguroso virtual revelado o teológico.

SECCION VII

EXAMEN DE UNA OBRA NOVÍSIMA SOBRE LA HISTORIA DE LOS DOGMAS

491. UNA INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA DE LOS DOGMAS.—Acaba de publicarse una interesante introducción a la historia de los dogmas, escrita por el sabio profesor del Colegio Angélico de Roma, el P. Schultes. Lleva por título: *Introductio in Historiam Dogmatum... Auctore, P. Reginaldo Maria Schultes, O. P., S. Theol. Mag. (Parisiis 1922)*.

El ilustre historiador de los dogmas admite en el fondo, como nosotros, la evolución del dogma por vía de conclusión teológica. Pero como sobre la conclusión teológica o virtualidad revelada *propriamente dicha* tiene una idea, o al menos una *nomenclatura*, algo diferente de la nuestra, el autor alude con frecuencia, y nominalmente, a nuestra doctrina, y nos hace algunas observaciones. Creemos que con lo que ya hemos dicho en esta obra había más que suficiente para

235 *De Gratia Christi et virtutibus infusis*, nn. 619-620 (Vallisoleti 1919).

darlas por contestadas. Sin embargo, vamos a responder a ellas con toda la concisión posible, indicando entre paréntesis los números de esta obra donde el lector podrá ver la doctrina más ampliamente desarrollada. Dicen así las observaciones del P. Schultes:

492. OBSERVACIÓN PRIMERA.—“Uti ex ipso termino revelationis patet, dogmata vere et *proprie revelata* esse oportet. Non ergo sufficit, quod aliqua doctrina tantum *improprie vel in sensu analogo* revelata sit, ut infra de revelatione virtuali... ex professo dicemus”²³⁶.

Respuesta.—Nuestro objetante identifica ahí, y también más adelante, tan tranquilamente, lo análogo con lo impropio. “*Improprie vel in sensu analogo*”.

La división de la *revelación* en inmediata o formal (*in se*) y mediata o virtual (*in alio*) es analógica, como lo son con frecuencia en Metafísica o Teología las divisiones; pero no impropia ni metafórica, sino propia y real e intrínseca, exactamente como la división de la evidencia en evidencia inmediata (*in se*) y evidencia mediata (*in alio*).

La revelación implícito-virtual es, pues, verdadera y *propia* revelación, pero *a su modo*. Ese modo es el modo *implícito* o “*in alio*”, y por eso necesita *explicación*. Cuando esa explicación es hecha por el raciocinio privado del teólogo tenemos la Teología; cuando es hecha por la autoridad divina de la Iglesia, que utiliza como instrumento el raciocinio o teología, tenemos el dogma (304, 326).

493. OBSERVACIÓN SEGUNDA.—“Licet omnia dogmata doctrinam *revelatam* dicant, tamen non omnia revelata apta sunt, ut dogmata fiant, sed *tantum* ea quae *per se* vel *ratione* sui ad Deum vel ad salutem nos ordinant”²³⁷.

Respuesta.—Según Santo Tomás, tanto lo revelado directo o *ratione sui*, como lo revelado indirecto, o *ratione alterius*, puede llegar a ser dogma por definición de la Iglesia.

“Ad fide pertinet aliquid dupliciter: uno modo *directe*... alio modo *indirecte*... et circa *utraque* potest esse *haeresis*. eo modo quo et *fides*”²³⁸. “*Idem iudicium* est de his (lo indirecto) et de illis (lo directo) quae determinata sunt in fide. *quia ad unum sequitur alterum*”²³⁹.

No hay más diferencia sino que lo indirecto *escriturario* nunca o rara vez lo define la Iglesia; en cambio, lo indirecto *teológico* lo define con frecuencia (323, 466).

²³⁶ O. c., p. 12, nota 2.

²³⁷ O. c., p. 13.

²³⁸ 2-2, q. 11, a. 2.

²³⁹ 3 *Scot.*, d. 33, q. 1, a. 5.

494. OBSERVACIÓN TERCERA.—“Unde Concilium Vaticanum expresse insinuat, per definitionem infallibilitatis Romani Pontificis *nihil novi statui*”²⁴⁰.

Respuesta.—Nada de nuevo en cuanto a la *substancia o nueva revelación*; algo, y mucho, de nuevo en cuanto a *nueva explicación*. En eso precisamente consiste la evolución del dogma. Explicación nueva o mayor de todo lo que sea verdaderamente *implícito*, como lo es lo implícito-virtual (170, 173).

495. OBSERVACIÓN CUARTA.—“Itaque profectus dogmaticus vel evolutio dogmatum haberi potest, inquantum veritates revelatae successive ab *Ecclesia* ad credendum *proponuntur*, et successu temporum perfectius *a nobis cognoscuntur*”²⁴¹.

Respuesta.—No solamente hay *proposición y conocimiento* de la explicación que ya existía, sino que hay también *explicación mayor* que la que antes existía; y mayor que la que antes existía, no solamente en los fieles, sino que la que antes existía en la Iglesia entera, aunque no mayor que la que existió en la mente de los Apóstoles. Por eso, aunque no sea progreso de la fe en sí misma o en cuanto a la substancia, es progreso no solamente del fiel en la fe, sino también de la fe en el fiel; no solamente en los fieles individuales, sino en la Iglesia misma (177, 182).

Una cosa es catalogar, ordenar, clasificar, separar, formular... los conceptos ya *conocidos*, y aun el deducir unos conceptos *conocidos* de otros también *conocidos*, y otra cosa radicalmente distinta es el pasar de conceptos *conocidos* a conceptos *desconocidos*.

En el primer caso, la inteligencia se mantiene dentro de lo *formal*, dentro de los *mismos conceptos*: en el segundo caso hay paso del formal al virtual-implícito, paso a un *nuevo concepto*.

En el primero no hay sino mayor distinción, o mayor claridad, o mayor orden de los mismos conceptos; en el segundo hay, no solamente novedad de orden, o de clasificación, o de formulación, sino también novedad de *consecuencia* o de concepto. “*Explicare articulos fidei contingit dupliciter; uno modo, quando ipsos articulos distincte scit: alio modo, quando... homo scit ea quae ex articulis consequuntur*”²⁴².

Es evidente que la Iglesia, con sus definiciones dogmáticas, no solamente ordena, o clasifica, o distingue los conceptos anteriormente *conocidos*, sino que determina, o define, o nos da *conceptos nuevos*, conceptos antes *no conocidos*, aunque ya implícitamente contenidos en los conceptos primiti-

²⁴⁰ O. c., p. 19.

²⁴¹ O. c., p. 44.

²⁴² D. THOMAS, 3 *Scot.*, d. 25, q. 11, a. 1, sol. 3

vamente conocidos. Oigamos al Lirinense: "Per te posteritas intellectum gratuletur, quod antea vetustas *non intellectum venerabatur*" ²⁴³.

Y no se crea, como se figuran algunos, que se trata de conceptos desconocidos para los fieles particulares, pero conocidos para la Iglesia; cual si la Iglesia no hiciese otra cosa que definir y enseñar lo que los fieles ignoraban, pero que ella ya lo sabía. Se trata de conceptos no entendidos anteriormente ni por los fieles ni por la Iglesia misma, aunque sí entendidos por los Apóstoles. Por eso el progreso dogmático es progreso conceptual o de inteligencia, no solamente de los individuos, sino de la Iglesia entera: "*Crescat igitur... tam singulorum quam omnium, tam unius hominis, quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia*" ²⁴⁴.

El progreso dogmático, pues, se mueve siempre entre conceptos, no contrarios ni diversos, sino explicativos o mutuamente implícitos. Por eso es homogéneo y no transformista. Por eso no quita el que esos conceptos sean *conceptos nuevos*. No completamente nuevos, porque no son nuevos en cuanto a la objetividad o substancia; pero sí parcialmente nuevos, por ser nuevos en cuanto a su desarrollo o explicación (20, 306).

496. OBSERVACIÓN QUINTA.—"Ubi notandum est "consequencias vel corollaria" secundum sententiam scholasticorum non ita in articulis contineri, quasi *per solam rationem* ex eis deduci possint, sed simili quodam modo quo particulares articuli in quibusdam generalibus articulis continentur, ut passio Christi in Redemptione" ²⁴⁵.

Respuesta.—Santo Tomás y todos los grandes escolásticos distinguen expresa y claramente entre la continencia de un artículo en otro, o de todos en los dos artículos generalísimos de la fe, y la continencia de las *consecuencias* o corolarios en los artículos.

De la primera continencia afirman que no puede ser hecha por la sola razón humana, sino que hace falta revelación, y por eso esa deducción o explicación de *artículo en artículo* se acabó en Jesucristo y sus Apóstoles. "*Haec explicatio completa est per Christum*".

De la segunda continencia, que es la continencia de "consecuencias o corolarios" en los artículos, afirman que pueden conocerse y deducirse, y de hecho se han conocido y deducido, sin revelación; por la razón humana sola, como en la Teología, o por la razón con asistencia divina, como en las

²⁴³ *Common.*, 23.

²⁴⁴ Concilio Vaticano: DENZINGER, n. 1.800; LIRINENSE, 28.

²⁴⁵ O. c., pp. 73-74.

definiciones de la Iglesia. “*Et quantum ad hoc potest fides quotidie explicari, et per studium sanctorum magis ac magis explicata est*” (134, 314).

497. OBSERVACIÓN SEXTA.—“Ita secundum S. Thomam, “*articuli per accidens revelata non continent, tamen omnia per se revelata, sive explicite, sive implicite*”²⁴⁶.

Respuesta.—Santo Tomás dice expresamente que en los artículos están contenidas, y pueden ser explicadas o desarrolladas, dos géneros de cosas: a) cosas contenidas *actu* en el artículo; b) cosas contenidas *potentia* en el artículo.

Ahora bien: todo tomista sabe, y Santo Tomás lo añade expresamente, que por contenido o revelado *potencial* se entiende, no lo revelado formal, sino lo revelado *indirecto* o consecuencial: *ea quae ex articulis consequuntur*. Ese es el famoso revelado *potencial* o *virtual*; ésa es la verdadera y propia conclusión teológica.

Oigamos a un tomista que será del agrado del P. Schultes. Comentando Juan de Santo Tomás un texto paralelo, dice así: “Ubi D. Thomas pro Scriptura ponit *immediate revelata*: pro scientia autem theologiae ponit *revelabilia*, quae sunt *virtualiter* seu *in potentia* revelata”²⁴⁷.

El contenido, pues, *potencial* de los artículos de que habla expresamente Santo Tomás, y del que dice es *divisible* o *explicable*, es el mismo que Cayetano y los tomistas posteriores llamaron *virtual*, propiamente dicho. Todo eso, según Santo Tomás, está *verdaderamente contenido* en el artículo. “*Id quod potentia continetur in articulo*” (134, 296, 365).

498. OBSERVACIÓN SÉPTIMA.—“Tamen notandum est tantummodo determinatas conclusiones tamquam veritates catholicas admissas fuisse, id est, eas quae *bona et necessaria consequentia* consequuntur; id est quae cum *certitudine logica*, mediante aliqua propositione *immediate evidenti*, ex aliqua veritate S. Scripturae vel alio dogmate fidei sequuntur. *Huiusmodi conclusiones* denique *non nisi explicationes* vel *determinationes sensus S. Scripturae* vel *traditionis erunt*”²⁴⁸.

Respuesta.—Este texto lo trae nuestro objetante hablando de los teólogos de los siglos xiv y xv, en los cuales incluye a Escoto.

En primer lugar, no es exacto que todos esos teólogos exijan que la premisa de razón sea de “evidencia *inmediata*”, sino que la mayoría de ellos se contentan con que sea “necesaria y evidente”, como puede verlo el lector leyendo los textos que de ellos hemos aducido (372-381).

En segundo lugar, nos basta con que nuestro objetante

²⁴⁶ O. c., p. 75.

²⁴⁷ *Cursus theol.*, p. 1.^a, q. 1, d. 2, a. 7, n. 11.

²⁴⁸ O. c., p. 85.

admita, como ahí admite, que es definible de fe la conclusión de una premisa de fe y otra de razón natural, cuando esa premisa de razón es de "evidencia inmediata", pues eso basta para admitir la definibilidad de fe de conclusiones teológicas *propriamente dichas*, a no ser que haya teólogo tomista capaz de decir que las conclusiones cuya premisa de razón sea de evidencia inmediata no son propiamente conclusiones, lo cual sería el colmo.

En tercer lugar, ya queda con eso el lector enseñado cómo debe entender la doctrina de nuestro objetante, cuando tantas veces repite en su libro que nada puede ser definido como dogma si no es "formalmente" revelado o si no es "explicación o determinación" de lo revelado. Entiende, por lo visto, por esas frases toda conclusión teológica, aunque esté deducida mediante una premisa de razón natural, con tal que esa premisa sea de evidencia inmediata. Con eso sólo, ya queda admitida la definibilidad de la conclusión propiamente dicha.

Lo que sucede en tales conclusiones teológicas es que, cuando la menor de razón es de *evidencia inmediata*, o cuando las dos premisas son explícitamente reveladas, la conclusión es pronto y sin dificultad alguna admitida por todos los teólogos, y aun por todos los fieles; es pronto enseñada por la predicación ordinaria de los pastores; entra pronto en la enseñanza y creencia de la Iglesia universal, y con ello queda pronto definida por el magisterio ordinario, sin necesidad de magisterio solemne.

Pero eso no les quita a tales conclusiones el ser verdaderas y propias conclusiones, ni el necesitar de definición de la Iglesia, al menos de la definición del magisterio ordinario, para poder ser creídas como de fe divina.

Cuanto más evidente sea la conclusión, tanto la conclusión es más propiamente conclusión y más propia y rigurosamente teológica. "Non igitur consequutionis *evidentia* et firmitas *theologiam tollit, sed facit; non aufert, sed infert*" 240.

Hoy día, en cambio, parece existir en muchos teólogos una tendencia manifiesta a mirar la conclusión teológica como tanto más *teológica* o más *escolástica* cuanto más difícil, o dudosa, u oscura, o disputable sea. Han perdido la verdadera idea tomista de la ciencia teológica y de la conclusión teológica, propiamente dichas.

199. OBSERVACIÓN OCTAVA.—"Secundum Báñez igitur definitiones posteriores Ecclesiae *puram explicationem* cognitio-

240 CANO, *De Locis*. 12, 2.

nis *ab Apostolis* habitae et *Ecclesiae* traditae repraesentant” 250.

Respuesta.—El lector que haya leído o vuelva a leer los textos de Báñez (396), verá con claridad que Báñez distingue perfectamente entre la *explicación* que del dato revelado tuvieron los *Apóstoles* y la *explicación* que tiene la *Iglesia* posterior.

Si comparamos la *explicación* que tiene y nos da la *Iglesia* con la que tuvieron los *Apóstoles*, lejos de ser aquella mayor que ésta, es menor. Los *Apóstoles* tuvieron mayor *explicación* que la que la *Iglesia* nos ha dado, y tanta cuanto pueda darnos hasta el fin de los siglos (57, 58).

Pero si comparamos la *explicación* que tiene y da la *Iglesia* de los siglos posteriores, no con la que *tenían* los *Apóstoles*, sino con la que *dieron* los *Apóstoles* a la *Iglesia*, y qué es lo que llamamos dato revelado, la *explicación* es cada vez *mayor*. Y esa *explicación*, según Báñez, se extiende a toda verdadera y rigurosa conclusión teológica, y ése, dice Báñez, es el sentido del revelado indirecto de Santo Tomás.

Báñez, en esto como en tantas otras cosas, es superior a ciertos comentaristas de los siglos xvii y xviii.

No nos citará nuestro objetante un solo texto de Báñez en que se niegue la definibilidad de fe divina de la verdadera conclusión teológica. En cambio, nosotros le hemos citado numerosos textos, y le podríamos citar muchos más, en que Báñez expresamente la afirma.

500. OBSERVACIÓN NOVENA.—“Formula Sti. Thomae et aliorum scholasticorum sufficiens erat ad explicationem progressus fidei per novas revelationes, non vero ad explicandam explicationem fidei per magisterium Ecclesiae vel in progressu dogmatico” 251.

Respuesta.—Santo Tomás no solamente nos dió fórmula clara para la *explicación* del progreso del Antiguo Testamento, o progreso de nuevas revelaciones, sino que nos dió también fórmulas clarísimas para la *explicación* del progreso dogmático después de los *Apóstoles*, mediante la *Iglesia*.

Esas fórmulas son: a) “*ea quae potentia continentur in articulo... et haec sunt quae praecedunt articulum et consequuntur ad ipsum*” 252; b) “*ea quae in articulis continentur implicite, quod quidem contingit dum homo scit ea quae ex articulis consequuntur*” 253; c) “*ea quae in fide Ecclesiae implicite continentur sicut conclusiones in principiis*” 254; d)

250 O. c., p. 90.

251 O. c., p. 99.

252 3 *Scot.*, d. 25, q. 2, a. 2, ad 4.

253 *Ibid.*, a. 1, sol. 3.

254 4 *Scot.*, d. 13, q. 2, a. 2, ad 6.

“*ea ex quibus negatis sequitur aliquid contrarium fidei*”²⁵⁵;
e) “*ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli*”²⁵⁶.

Ahí tiene el lector cinco fórmulas literales de Santo Tomás que expresan la extensión del progreso dogmático después de los Apóstoles con tanta claridad y exactitud, y con mucho menor embrollo y empirismo que cuantas fórmulas se han inventado después.

Esas cinco fórmulas de Santo Tomás equivalen a una misma: a la verdadera *conclusión teológica*, o verdadera *virtualidad implícita*, que es como la tradujeron Capréolo, Cayetano, Báñez y casi todos los comentaristas clásicos de Santo Tomás anteriores a los Salmanticenses. (467-469).

501. OBSERVACIÓN DÉCIMA.—“Generalis tamen ratio confusionis erat defectus distinctionis inter divisionem ipsius *revelationis* (ex parte scilicet ipsius *revelationis*) et inter divisionem diversimodae *cognitionis* revelatorum ex parte scilicet modi *cognitionis* nostrae”²⁵⁷. Esto lo repite nuestro objetante a cada paso, y cree que ésa es la principal distinción que hay que hacer.

Respuesta.—Concedemos que hay que hacer esa distinción, pues sin ella no es posible saber lo que es revelado inmediato *en sí* mismo, o por parte de la *revelación*, y lo que es revelado inmediato *para nosotros*, o por parte de nuestro *conocimiento*.

Pero más importante que esos dos miembros es un tercer miembro que nuestro objetante nunca nombra, y es aquello que es *a la vez* revelado inmediato *en sí* mismo y revelado mediato *para nosotros*. Ese es precisamente el revelado implícito-virtual. Por ser mediato para nosotros, es virtual, y, por tanto, rigurosamente teológico. Por ser inmediato *en sí* es implícito y, por tanto, definible por la Iglesia.

Con ello la Iglesia no define sino lo verdaderamente revelado, pues define solamente lo que ya estaba *implícito* en lo revelado. Con ello también la Iglesia no hace sino convertir lo inmediato *quoad se* en inmediato *quoad nos*, pues todo lo implícito o inclusivo es ya inmediato *quoad se*, como tantas veces repite Santo Tomás (168).

502. OBSERVACIÓN UNDÉCIMA.—“Ex sodalibus Suarezii optime eum (Suarezium) refutat H. Kilber, ea praesertim fretus ratione: doctrinam *virtualiter tantum* revelatam teneri non posse *exclusive propter auctoritatem Dei*”²⁵⁸. Esta objeción de Kilber la repite luego nuestro objetante por su propia cuenta en la página 196.

²⁵⁵ *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 32, a. 4.

²⁵⁶ 2-2, q. 11, a. 2.

²⁵⁷ O. c., p. 110.

²⁵⁸ O. c., p. 119.

Respuesta.—En primer lugar, si Kilber y nuestro objetante hablan del virtual-implícito, o inclusivo, como verdaderamente hablan, no hacen bien en llamarlo *virtuale tantum*, puesto que todo lo verdaderamente implícito o inclusivo, aunque sea virtual o mediato para nosotros, es formal o inmediato en sí mismo. Debieran llamarlo, o *formal-confuso*, como lo llaman Suárez y Lugo, o *virtual-implícito*, como le llama Juan de Santo Tomás, o *implícito* a secas, o *virtual* a secas, como le llamaron todos los teólogos anteriores a Suárez, o virtual *idéntico-real* o *conexivo esencial*, como lo llaman la mayor parte de los modernos.

En segundo lugar, y dejándonos de cuestiones inútiles de nomenclaturas, Kilber, como tantos otros no tomistas, no ha sabido distinguir bien entre *la fe* y *nuestra fe*. Que haya que asentir *exclusive propter auctoritatem Dei*, es verdad tratándose de la fe en sí misma, esto es, de la fe de aquellos que recibieron la revelación inmediatamente de Dios; pero no es verdad respecto de *nuestra fe*, esto es, la fe de los que recibimos la revelación mediante la proposición y explicación de la Iglesia. En esta fe *nuestra* entran dos elementos: a) el objeto revelado por solo Dios; b) su explicación por la Iglesia asistida por Dios. En cuanto al objeto revelado, el motivo formal es exclusivamente Dios. Pero respecto a su explicación, entra, no como motivo formal, pero sí como condición integrante o indispensable del motivo formal, la definición de la Iglesia. Y como la definición no es por nueva revelación, sino por asistencia, entra como instrumento de la Iglesia el *raciocinio*, como entran la historia y la crítica y todos los demás medios humanos necesarios para averiguar lo revelado explícito o para explicar lo implícito.

El argumento de Kilber y de nuestro objetante prueba apodicticamente que ninguna conclusión, aun la de dos reveladas, puede ser de fe divina *antes* de la definición de la Iglesia; porque entonces el raciocinio *humano* sería el que *explica* y propone la conclusión, y, por tanto, asentiríamos con fe *divina* a una *explicación humana*. Pero no prueba nada cuando se trata de conclusiones *implícitas*, definidas por la Iglesia, aun cuando la Iglesia haya necesitado de raciocinio para desenvolverlas o *explicarlas*; pues entonces el raciocinio no entra en nada ni para nuestro conocimiento ni para nuestro asentimiento de la conclusión, la cual la conocemos por simple e inmediata definición. Si entra el raciocinio, no entra en *nuestro acto*, sino en *la labor explicativa de la Iglesia*, y ahí no entra como motivo formal, sino como simple instrumento o condición previa a la definición (129-134 y 135-156).

scientiam de re illa revelat, vel manifestat, sed ea tantum quae per terminos *significantur*" 250.

Respuesta.—Esta segunda razón de Kilber no tiene más valor que la anterior. Dios no revela solamente lo que los términos significan *explícitamente*, sino también lo que significan *implícitamente*, esto es, lo que está *implicado* o *incluido* en el predicado de la proposición revelada. Ese es el virtual *inclusivo* o *implícito*.

El raciocinio explicativo, o analítico, o conceptual, que es lo que llamamos raciocinio inclusivo, no tiene por objeto adicionar algún sentido o significado no implícito, sino explicar o desarrollar lo que ya estaba implícito en la premisa revelada, y solamente en la premisa revelada, como el árbol desarrolla en ramas, flores y frutos la savia que ya tenía dentro de sí.

La única diferencia está en que el árbol, para hacer eso, necesita tomar material de fuera, mientras que nuestra inteligencia, por disponer de un proceso que se llama *analítico* o *intelectual*, y que es pura y exclusivamente intrínseco, puede hacerlo sin mezcla, adición ni cambio alguno, por simple *explicación* o *evolución* de lo que ya existía objetiva y verdaderamente *implícito* en el punto de partida (224).

En otra parte (96, 246) hemos ya citado los textos en que Juan de Santo Tomás y Gonet enseñan expresamente que la verdadera conclusión teológica está ya por completo contenida en sola la premisa de fe, y no lo está en manera alguna en la premisa de razón. Aunque esto sea una verdad tan clara para todo verdadero tomista, vamos a añadir el testimonio de dos tomistas modernos. Dicen así:

"La conclusion, en effet, est *seulement* contenue dans le *principe de foi*, et aucunement dans le principe de raison naturelle" 260.

"Toutefois—et cette remarque est *capitale*—la conclusion théologique n'est pas contenue virtuellement dans la mineur philosophique — elle lui est absolument extrinsèque — mais dans la majeure *révélée seule*" 261.

Si eso es así, es evidente que la Iglesia, al definir como de fe divina tales conclusiones, no aumenta *objetivamente* el depósito revelado.

504. OBSERVACIÓN DÉCIMATERCIA. — "Quod si aliqua *nullo modo sunt immediate revelata*, neque implicite neque explicite. Ecclesia nunquam ea proponit tamquam de fide" 262.

Respuesta.—Esas palabras de Juan de Santo Tomás, que nuestro objetante subraya, como si fuesen un grande argu-

250 O. c., p. 119.

260 R. P. MARTÍN, O. P., *Revue Thomiste*, julio-agosto 1912, p. 505.

261 A. DE POULPIQUET, O. P., *L'objet intégral de l'Apologétique*, pp. 523-524.

262 O. c., p. 121.

mento, tienen fuerza contra la definibilidad del mediato *no inclusivo*, o físico-conexivo, el cual es “nullo modo immediatum”, pues es mediato, tanto *quoad se* como *quoad nos*. Pero no tienen fuerza alguna contra el mediato *inclusivo*, del cual ni Juan de Santo Tomás dice, ni ningún verdadero tomista se atreverá a decir, que sea *nullo modo immediatum*; pues aunque no sea inmediato *quoad nos*, es *inmediato quoad se* (168). “Quaelibet propositio cuius praedicatum *includitur* in ratione subjecti, est *immediata* et per se nota, quantum est de se”²⁶³.

También nuestro objetante repite varias veces que para que una verdad sea “conclusión propiamente dicha” hace falta que se deduzca del depósito revelado “como efecto de su causa”; y que cuando solamente está contenida y se deduce de esa manera no es definible de fe divina. Pero no parece fijarse nuestro objetante, como no parecen haberse fijado los Salmanticenses, en que eso de deducirse “como efecto de su causa” puede tener dos sentidos esencialmente distintos:

Primero, deducirse como efecto de su “causa propiamente dicha”, que es lo que se llama causa *natural*, o *real*, o *física*. Entonces es claro, y concedemos, que tal conclusión no es definible de fe divina, y ni aun siquiera de fe eclesiástica; por la sencilla razón de que tal conclusión no es conclusión *inclusiva*, o implícita, sino meramente conexiva: no es conclusión rigurosamente teológico-metafísica o absolutamente necesaria, sino conclusión física y, en absoluto, contingente o falible. Es la conclusión llamada del *tipo cuarto*.

Segundo, estar contenida en el depósito revelado y deducirse de él como efecto de su “causa impropriamente dicha”, cual es la llamada causa *virtual* o *metafísica* respecto a sus efectos o la esencia *íntegra* o *perfecta* respecto a sus propiedades. Así están contenidas en el depósito revelado, y así se deducen de él, todas las conclusiones rigurosamente teológicas. Pero entonces, la conclusión no es puramente conexiva, sino también implícita o inclusiva. Es mediata *quoad nos*, pero es inmediata *quoad se*. Por eso es definible de fe divina. Esas son todas las conclusiones de los otros cinco tipos.

No se confundan, pues, estas dos cosas: a) ser *conclusión propiamente dicha*; b) deducirse como efecto de la *causa propiamente dicha*. Lo segundo no se requiere para lo primero. La mayor parte de los que niegan la definibilidad de fe de la conclusión teológica es porque entienden por eso la conclusión deducida como efecto de su causa propiamente dicha. Pero ésa es una falsa idea de la conclusión teológica (46, 53, 98, 300).

²⁶³ D. THOMAS, *In Post. Analyt.*, l. 1, lect. 3.

505. OBSERVACIÓN DÉCIMOCUARTA.—“Nam ad hoc quod aliquid indirecte ad fidem pertineat, requiritur quidem quod ex eo negato sequatur negatio principii fidei, sed *insuper* requiritur quod sit *in se revelatum*”²⁶⁴.

Respuesta.—Se requiere que sea *revelado*, pero no el que sea revelado *in se*, sino que basta que sea revelado *in alio*, y eso es lo que se llama virtual *implicito*, y eso se verifica en toda conclusión teológica *inclusiva*.

Esa implicitud no es creada por nuestro raciocinio, pero sí descubierta, o explicada, o deducida por él raciocinio. Porque la implicitud existe *objetivamente* y, por tanto, independientemente de nuestro raciocinio; por eso es verdadera y *objetiva* implicitud, y eso basta para definibilidad. Pero como no puede nuestra inteligencia descubrirla o explicarla sino *mediante* raciocinio, por eso se llama virtual o *mediata*, esto es, mediata para *nuestra* inteligencia.

Léase de nuevo el texto citado de Cayetano (383) o de los otros muchos tomistas que hemos aducido, y se verá que para *definibilidad* no exigen sino *implicitud*, y para implicitud no exigen sino *conexión necesaria*; pues tratándose de conexión *teológica* y no física, es conexión de *análisis objetivo* y, por lo tanto, es conexión con implicitud. Para Santo Tomás y los tomistas, y para el noventa por ciento de los otros teólogos, lo mismo da *identidad objetiva* (con tal que sea evidentemente cognoscible sin nueva revelación) que *implicitud*, que *definibilidad* de fe.

Si Molina y Kilber, y algunos teólogos más, opinan de otra manera y hay quienes prefieren seguirlos, en su derecho están, pues se trata de cuestiones libres, no definidas aún por la Iglesia. Pero nos cuesta trabajo el comprender que haya tomistas para quienes lo *realmente idéntico* no sea también *objetivamente idéntico*; o para quienes lo objetivamente idéntico no sea *objetivamente implícito*; o para quienes lo objetivamente implícito en lo revelado no sea *implícitamente revelado*.

Se nos figura que esos teólogos, como los antiguos conceptualistas, se fijan más en los enunciados y en los conceptos subjetivos que en la *realidad objetiva* implicada en tales conceptos y enunciados, y olvidan que el término y la finalidad del enunciado y del concepto, tanto en la ciencia como en la revelación o en la fe, no es el enunciado ni el concepto, sino la *realidad*. “Actus credentis non terminatur ad *enuntiabile*, sed ad *rem*. Non enim formamus *enuntiabilia*, nisi ut per ea de *rebus* cognitionem habeamus, *sicut in scientia, ita in fide*”²⁶⁵.

²⁶⁴ O. c., p. 142.

²⁶⁵ 2-2, q. 1, a. 2, ad 2.

506. OBSERVACIÓN DÉCIMOQUINTA. — “Corollarium tertium: Quaestio, quaenam conclusiones sint definibiles ut dogmata, non potest proprie determinari ex eo quod sunt *connexae* cum aliquo in se revelato... (sed simul propter hoc quod sunt *expositiones* vel *expressiones* determinatae doctrinae revelatae): *sola* enim *connexio* cum aliquo revelato non reddit aliquam doctrinam definibilem ut obiectum fidei” ²⁶⁶.

Respuesta.—Concedido que la *sola conexión* no basta para definibilidad. Por eso hace falta conexión con *inclusión* o *implicitud*. Ese es el raciocinio conceptual o analítico. Esa es la virtualidad implícita.

Concedido también que las definiciones de la Iglesia, tanto las de fe divina como las infalibles (pues nunca las han separado los tomistas cuando se habla de *doctrinas*, aunque han disputado cuando se habla de *hechos* dogmáticos), no son sino *explicación* de lo revelado. Por eso no admitimos que sea definible la virtualidad no implícita, y exigimos que sea virtualidad *implícita*, pues solamente lo implícito puede ser *explicado*.

Concedido, en fin, que toda definición de la Iglesia no es sino *determinación* de lo ya revelado. Pero eso, y solamente eso, es lo que hace la verdadera conclusión, cuando es conclusión *inclusiva*: *determinar*, o desarrollar, o desenvolver, o desentrañar (pues todo eso equivale a lo mismo) el principio revelado.

A juicio nuestro, pierden el tiempo y se andan por la superficie, sin penetrar en el fondo, aquellos teólogos que acumulan textos de Santos Padres y de Santo Tomás en que se dice que las definiciones de fe de la Iglesia no hacen sino *explicar* y *determinar* el depósito revelado. Eso es indudable; pero esos términos tienen en la lengua de los Santos Padres y de Santo Tomás no el sentido superficial y empírico que se les da con frecuencia entre el vulgo o entre los casuístas, sino el sentido filosófico, orgánico, ontológico, vital que se les da en Filosofía y Teología. En la lengua del Lirinense, como en la lengua de Santo Tomás, los nombres de *explicar* o *determinar* tienen el sentido de *desenvolver* o *desarrollar* lo que ya se encontraba implícito; pero con esa implicitud *virtual* con que se encuentran las ramas antes de brotar del tronco, los miembros antes de adquirir todo su desarrollo, las conclusiones implícitas, pero verdaderas y propias conclusiones, antes de ser deducidas de los principios. Pongamos solamente un ejemplo del Lirinense y algunos de Santo Tomás.

Oigamos al Lirinense: “Imitetur animarum religio rationem corporum; quae licet annorum processu numeros suos

²⁶⁶ O. c., p. 143.

evolvant ac explicent, eadem tamen, quae erant, permanent"²⁶⁷. Ahí tiene el lector el nombre de *explicación* tomado en el sentido de desarrollo o *evolución* de lo virtual implícito: "*Evolvant ac explicent*".

Oigamos ahora a Santo Tomás: "Cuius quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. Principium eius est in quadam *confusa* cognitione omnium: prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium *principiorum*, in quibus, sicut in quibusdam *seminibus*, *virtute* praeexistunt omnia *scibilia* quae ratione naturali cognosci possunt. Sed huius cognitionis terminus est quando ea quae *virtute* in ipsis principiis sunt, *EXPLICANTUR* in actum: sicut cum ex *semine* animalis, in quo *virtute* praeexistunt omnia membra animalis, producitur animal, habens distincta et perfecta omnia membra, dicitur esse terminus generationis animalis... Et sicut nihil in corpore eius (scilicet, in corpore Adam) erat non *EXPLICITUM* in actu quod pertineat ad perfectionem corporis ipsius, ita quidquid *seminaliter* vel *virtualiter* erat in *primis principiis* rationis, totum erat *EXPLICITUM* secundum perfectam cognitionem"²⁶⁸. Ahí tiene de nuevo el lector bien claramente expuesto por Santo Tomás mismo cuál es el sentido de la palabra *explicar*. Es *desarrollar* la *virtualidad inclusiva*. Más claro no podía decirse.

Oigamos otro textito de Santo Tomás: "Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere...: ad huius *doctrinae expositionem* intendentes, tractabimus: primo de Deo, etc."²⁶⁹ Ahí tenemos de nuevo el *doctrinam exponere*, como sinónimo de deducir conclusiones propias. Añadamos, en fin, otro textito de Santo Tomás sobre el sentido de la palabra *determinar*. Entre mil lugares que se pudieran citar, escogeremos uno en que se hable claramente de determinar lo *virtual*. En el artículo séptimo de la misma cuestión primera de la *Suma Teológica*, tratando de "Utrum Deus sit subiectum huius *scientiae*", esto es, de la Teología en cuanto *ciencia*, dice así: "Ad secundum dicendum quod *omnia* quae *DETERMINANTUR* in Sacra Doctrina, comprehenduntur sub Deo. non ut partes, vel species, vel accidentia, sed ut ordinata aequaliter ad ipsum". (L. c., ad 2.) Ahí está la palabra *determinar* aplicada no solamente a las conclusiones impropias, sino también a las propias. "*Omnia quae determinantur*".

Los que, pues, acumulan textos de Santos Padres y de Santo Tomás y de los grandes escolásticos en que dicen que las definiciones de la Iglesia no son sino *explicaciones* o *determinaciones* del depósito revelado, y de ahí quieren dedu-

²⁶⁷ *Commonitorium*, n. 22.

²⁶⁸ *De Veritate*, q. 18, a. 4.

²⁶⁹ *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 2, prol. quaestionis.

cir que no son definiciones de *virtualidad* implícita, ignoran simplemente la lengua de la Teología tradicional.

Al *novicio* tomista—como diría Cayetano—que quiera entender bien el pensamiento de Santo Tomás, nos permitiremos darle dos consejos: Primero, que cuando lea esas frases de *explicar* o *determinar* la fe, se fije en que Santo Tomás las aplica a *toda definición* infalible de la Iglesia, lo mismo a las de fe divina que a las que hoy día se llaman de fe eclesiástica; pues Santo Tomás jamás ha hecho distinción entre esas dos cosas, tratándose de definición de doctrinas. Segundo, que los nombres de *explicar* y de *determinar* tienen ordinariamente en Santo Tomás el sentido de *desarrollar* o *desenvolver* la virtualidad implícita y, por tanto, las conclusiones propiamente dichas²⁷⁰.

Los *artículos* todos del Símbolo no son sino explicaciones o determinaciones de los dos artículos generalísimos de la fe; pero explicaciones o determinaciones tan profundas, que no hay fuerza humana que pueda hacerlas, y por eso exigen nueva revelación, la cual se terminó en Cristo y sus Apóstoles. “Et haec *explicatio* completa est per Christum... In articulis *determinatis*” (D. Thomas).

En cambio, los dogmas *no-artículos*, o dogmas *conclusiones*, son también explicaciones o determinaciones, pero tan relativamente fáciles, que basta la razón humana con simple asistencia divina, sin nueva revelación, para hacerlas. “Et quantum *ad hoc* potest quotidie fides *explicari* et per

²⁷⁰ “Ita se habent in doctrina fidei *articuli fidei*, sicut *principia per se nota* in doctrina quae *per naturalem rationem* habetur” (D. THOMAS, 2-2, q. 1, a. 7). “Potentia intellectiva cum sit *collativa*, ex quibusdam *in alia* devenit: unde non se habet aequaliter ad omnia intelligibilia cognoscenda; sed statim *quaedam* videt ut quae sunt *per se nota*, in quibus *IMPLICITATE* continentur *quaedam alia* quae intelligere non potest nisi *per officium rationis*, ea quae in *principiis IMPLICITATE* continentur *EXPLICANDO*” (De *Veritate*, q. 11, a. 1, ad 12). “Quando aliqua multa *VIRTUTE* continentur in uno, dicuntur esse in illo *IMPLICITATE*, sicut *conclusiones in principiis*” (l. c., q. 14, a. 11). “Et haec fuit causa, quare necesse fuit edere *plura symbola*, quae in nullo alio differunt, nisi quod in uno plenius *EXPLICANTUR*, quae in alio continentur *IMPLICITATE*” (2-2, q. 1, a. 9). “Cum quaerimus an Summus Pontifex possit errare in rebus fidei *definiendis*, intelligimus in rebus fidei *definione* sua *EXPLICANDIS*. Id quod explicatur a nobis exemplo. Si quis consulat *moralem philosophum* de aliqua dubitatione, et ille respondeat iuxta *moralia principia*, tunc profecto philosophus ille potius *EXPLICAT* quod latebat, quam ipse est auctor veritatis. AD HUNC ETIAM MODUM, quando Summus Pontifex definit aliquid de fide tenendum, habet se ut *EXPLICANTEM* latentem veritatem, non ut auctor veritatis. ATQUE HOC FACTO INTELLIGATUR D. THOMAS in articulo quando ait quod *nova editio symboli* pertinet ad auctoritatem Summi Pontificis, videlicet quantum ad *NOVAM EXPLICATIONEM*” (BÁÑEZ, 2-2, q. 1, a. 10). “Quia Ecclesia nihil hactenus fidelibus credendum proposuit aut *definivit*, quod non contineretur in Sacris Litteris aut Apostolicis traditionibus expressum aut *VIRTUALITER* contentum, ita ut inde per evidentem *CONSEQUENTIAM* educeretur” (BÁÑEZ, 2-2, q. 1, a. 10), etc., etc.

Lea todo tomista sin prejuicios esos textos e infinitos otros que se podrían citar, y verá claramente qué entiende Santo Tomás y toda la antigua tradición tomista por *explicar* lo *implícito* en el depósito de la fe.

studium *Sanctorum* (los Concilios ecuménicos) magis ac magis explicata est" (D. Thomas).

A cada golpe de cincel del escultor resulta una explicación o determinación en el mármol o facciones de la estatua: de cada pincelada del pintor surge una explicación o determinación en las líneas o detalles del cuadro; cada nueva rama es una explicación o determinación del árbol; cada conclusión *inclusiva* es una explicación o determinación de los principios de la ciencia.

Análogamente, cada definición de la Iglesia, siempre que se trate de verdadera *definición* y no de una mera *redefinición* (171), es también una nueva explicación o determinación, un nuevo desarrollo o evolución, una nueva faceta o un nuevo aspecto de ese depósito divino, pero depósito viviente y fecundo, que Dios confió a la custodia y *explicación* de su esposa la Iglesia.

No hay más diferencia sino que en los tres primeros ejemplos citados, de cosas materiales, no se da explicación o determinación alguna, sino añadiendo algo de fuera, o quitando algo de dentro; mientras que la inteligencia, cuando es analítica o inclusiva, desarrolla sus principios, y la Iglesia desarrolla su depósito, sin cambio alguno objetivo (224).

La Iglesia es, pues, no solamente el *guardián* divino con misión de *conservar* fielmente el depósito en lo que ya tiene de explícito y de determinado, sino también el *artífice* divino con misión de *explicar* o determinar, de pulir y cincelar, de desarrollar y madurar, de perfeccionar y acabar lo que el depósito divino tiene de virtual o de informe, de implícito o de incoado. "*Excolatur, floreat, maturescat, proficiat, perficiatur...* Si qua sunt illa antiquitus *informata et inchoata*, accuret et poliat: si qua iam firmata et definita, custodiat" 271.

Ese es, a nuestro juicio, el sentido amplio, fecundo, vital, filosófico que los términos de *explicar* y *determinar* tienen en el Lirinense, en Santo Tomás y en todos los grandes escolásticos cuando los aplican al depósito de la fe 272.

²⁷¹ LIRINENSE, n. 23.

²⁷² "Eorum quae sunt fidei, quaedam sunt quae non sunt perfecte per Ecclesiam manifestata: sicut in primitiva Ecclesia nondum erat perfecte declaratum apud homines quod illi qui erant ex iudaicis conversi, non tenebantur legalia observare: et sicut tempore Augustini nondum erat per Ecclesiam declaratum quod anima esset ex traduce... Quedam vero sunt ad fidem pertinentia iam per Ecclesiam determinata" (D. THOMAS. *In Epist. ad Romanos*, c. 14, lect. 3). "Sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse... In quibusdam ad fidem pertinentibus quae nondum erant per Ecclesiam determinata: postquam autem essent auctoritate universae Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi resisteret haereticus censeretur" (D. THOMAS, 2-2, q. 11, a. 2, ad 3). "Et quia quaedam sunt quae in fide Ecclesiae continentur *implicite*, sicut conclusiones in principiis, ideo in his diversae opiniones sustinentur, quousque per Ecclesiam determinentur quod aliquid eorum contra fidem Ecclesiae est, quod ex eo sequitur aliquid contrarium fidei directe" (D. Tho-

Esas dos funciones, de *guardián* y de *artífice*, que tiene la Iglesia respecto al depósito revelado, y que el Concilio Vaticano ha llamado funciones de *conservar* y de *exponer* el depósito, están ambas reconocidas y admirablemente expuestas por el Lirinense.

La función de *guardián* la describe el Lirinense así: "*Depositum*, inquit Apostolus, *custodi*. Quid est depositum? Id est, quod tibi *creditum* est, non a te *inventum*; quod *accepisti*, non quod *excogitasti*: rem non *ingenii*, sed *doctrinae*: non *usurpationis* privatae, sed *publicae traditionis*: rem ad te *perductam*, non a te *prolatam*: in qua non *auctor* esse debes, sed *custos*: non *institutor*, sed *sectator*: non *ducens*, sed *sequens*. *Depositum*, inquit, *custodi*: catholicae fidei talentum inviolatum illibatamque *conserva*. Quod tibi creditum, hoc penes te maneat, hoc a te tradatur. Aurum accepisti, aurum redde: nolo mihi *pro aliis alia* subiicias: nolo pro auro, aut impudenter plumbum, aut fraudulenter aera-menta supponas. Nolo auri speciem: sed *naturam plane*". Hasta aquí el oficio de *guardián* o *custodio*: la función de *conservar*.

A continuación entra el Lirinense a describir el oficio de *artífice* o función de *explicar* o desarrollar el depósito, y compara al doctor católico, o sea a la Iglesia, con el artífice Beseleel, de que nos habla la Sagrada Escritura²⁷⁸, y se expresa así: "O Timothee, o sacerdos, o tractator, o Doctor, si te divinum munus idoneum fecerit, ingenio, exercitatione doctrinae, *esto spiritalis tabernaculi Beseleel*, pretiosas divi *dogmatis gemmas exculpe*, fideliter *coapta*, *adorna* sapienter, *adice* splendorem, gratiam, venustatem... Per te posteritas intellectum gratuletur, quod ante vetustas non

MAS, 4 *Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1, ad 6). "*Explicare* articulos fidei contingit dupliciter...; alio modo quantum ad ea quae in ipsis articulis continentur *implicite*, quod quidem contingit dum homo scit ea quae ex articulis *consequuntur*" (D. THOMAS, 3 *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, sol. 3). "Quemadmodum igitur articulus resurrectionis continebatur in illo: *Ego sunt Deus Abraham et Isaac*, quod postea Christus Dominus minus intelligentibus *exposuit*: ita nonnulla per Spiritum veritatis *explicavit* Ecclesiae quae in S. Litteris habentur obscura" (CANO, *De Locis*, 3, 3). "*Colligit* enim theologus ex principiis fidei *conclusiones suas*, atque in principiis ipsis *implicitas* per argumentationem naturae consentaneam *explicat*" (CANO, *De Locis*, 8, 2). "Ut saepe alias diximus. nec Concilia, nec Sedis Apostolicae Pontifex. nec Sacrae Scripturae interpretes, novas revelationes fidelibus edunt, sed quas ab Apostolis accepit Ecclesia. aut *exprimunt* aut *interpretantur*, aut certe *consequentia* et *contra* colligunt, adversa et repugnantia *manifestant*" (CANO, *De Locis*, 12, 3). "Et quantum ad hoc potest *explicari* et dividi articulus fidei" (D. THOMAS, 3 *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 2, ad 4). "Et quantum ad hoc potest quotidie fides *explicari*, et per studium sanctorum magis ac magis explicata est" (D. THOMAS, 1, c.). "Respondeo dicendum *articulos* fidei respectu *explicationum* se habere ut *principia generalia*, non secus ac generales regulae agendorum respectu legum humanarum; unde tam *explicationes* illae, quam constitutiones humanae, se habent ut *conclusiones ex suis generalibus principiis deductae*" (GRAVINA. O. P., *Catholicae Praescriptiones* [Neapoli 1619]. l. 4, a. 5, p. 361).

²⁷⁸ Exod. 31. 2.

intellectum venerabatur... Quodcumque igitur in hac Ecclesia Dei agricultura fide patrum satum est, hoc idem filiorum industria decet ut excolatur et observetur, hoc idem floreat et maturescat, hoc idem proficiat et perficiatur. Fas est etenim ut prisca illa caelestis philosophiae dogmata processu temporis excurentur, limentur, poliantur: sed nefas est ut commutentur, nefas ut detruncentur, ut mutilentur... Si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat: si qua iam confirmata et definita, custodiat” 274.

Algunos historiadores de los dogmas nos dan una magnífica idea de la primera función de *guardián* del depósito que corresponde a la Iglesia; pero parecen negar, o al menos disimular, la otra función de *artífice* o de *hortelano*, que también le corresponde. Esa idea de artífice, lejos de oponerse a la inmutabilidad dogmática, la completa, mientras el artificio o cultivo se reduzca solamente a pasar “de uno in aliud secundum rationem, quod non est aliud secundum rem”, esto es, a las conclusiones de distinción de razón o conceptuales. Pues como dice muy bien Santo Tomás: “*Diversitas rationis non variat aliquid ex parte rei*” 275.

507. OBSERVACIÓN DÉCIMOSEXTA.—“Itaque, denique, Sanctus Thomas, idem docet ac Concilium Vaticanum cum dicit: “*Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est... ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum, sancte custodirent et fideliter exponerent*” 276.

Respuesta.—Ese texto del Vaticano no se refiere solamente a las definiciones de fe, sino a toda definición infalible de la Iglesia, y como las definiciones infalibles se extienden, según todos los teólogos, al virtual o *conclusión propiamente dicha*, de ese texto se sigue que por exponer o explicar el depósito se entiende también desenvolver o definir su virtualidad implícita (248). Tanto más que todo desenvolvimiento de virtualidad implícita no es sino exponer o explicar lo revelado (240).

508. OBSERVACIÓN DÉCIMOSÉPTIMA.—“*Firmiter tenendum est: omnis doctrina postmodum ut dogma fidei definita est proprie et in se (formaliter) revelata*” 277.

Respuesta.—Nuestro objetante vuelve de nuevo a unir y confundir, como si fuesen idénticas, la revelación *propia* con la revelación *formal* o *in se*, como si la revelación *in alio* o virtual no fuese también revelación *propia*. Ahora bien: es cierto y “*firmiter tenendum*” que solamente la revelación *propia* puede llegar a ser dogma de fe. Pero no es

274 *Common.*, m. 22-23.

275 *Summ. Theol.*, p. 3.^a, q. 75, a. 7.

276 O. c. p. 146.

277 O. c. p. 161.

cierto ni “firmiter tenendum”, sino por el contrario, “libere controvertitur”, si la revelación *in alio* o virtual puede o no llegar a ser dogma.

Tan lejos están los teólogos, tanto antiguos como modernos, de mirar como “firmiter tenendum” la no definibilidad del virtual, que cuando se trata de virtualidad inclusiva o de conclusiones idéntico-reales o metafísico-conexivas con el depósito, la inmensa mayoría dicen lo contrario. Si solamente es definible lo revelado formal, o también lo revelado virtual, es cuestión completamente libre, después como antes del Concilio Vaticano (330).

Afortunadamente, el autor viene a reconocerlo así expresamente en la pág. 195, al pie de la cual va inserta la siguiente lacónica y expresiva nota: “*Conclusio est controversia*”. ¡Acabáramos!

509. OBSERVACIÓN DÉCIMOCTAVA. — “Ita per propositionem explicite et implicite revelatam una eademque res, imo *idem formaliter cognitum* sub diversa ratione *distinctis conceptibus cognoscitur*” 278.

Respuesta.—Entendemos muy bien que una cosa, *materialemente* la misma, pueda conocerse con conceptos formalmente distintos.

Lo que no entendemos, y de eso precisamente se trata en el progreso dogmático, es que una cosa, *formalmente la misma*, pueda expresarse con conceptos *formalmente distintos de ella*, sin salir de lo formal. En habiendo concepto formalmente distinto entre la conclusión y el principio, ya hay distinción virtual y conclusión propiamente dicha, y eso es precisamente lo que sucede en muchas de las definiciones dogmáticas de la Iglesia, esto es, que son conceptualmente distintas, aunque realmente idénticas, de la premisa revelada tal como ésta se encontraba en el dato primitivo.

Así, por ejemplo, si supusiéramos que en el dato revelado no había, referente a la transubstanciación, otra frase que la de “hoc est corpus meum”, y que de ahí sacó la Iglesia primitiva la transubstanciación, como la sacaron Santo Tomás y el Concilio Tridentino, entonces ha habido paso del formal al virtual, aunque virtual implícito (210).

Igualmente, si suponemos que, respecto al sacramento de la Penitencia, no había más frase en el dato primitivo que la de “Accipite Spiritum Sanctum, quorum remisieritis peccata remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt”, y que de ahí sacó la Iglesia la necesidad de confesar las circunstancias que mudan de especie, entonces ha habido paso de lo formal a lo virtual implícito (211).

De la misma manera, si suponemos que en el dato primitivo no había, respecto a la Inmaculada, sino las frases de "Inimicitias ponam...", de "Ave, gratia plena" y de "Mater Dei", y que de ahí sacó la Iglesia la definición de Pío IX, entonces es paso del formal al virtual implícito (209, 312). Y así de otros muchos ejemplos.

Una cosa es pasar del conocimiento de una cosa conocida al conocimiento de otros conceptos formalmente idénticos con lo ya conocido, y otra cosa muy distinta el pasar al conocimiento de conceptos *virtualmente distintos*, aunque realmente idénticos, *del concepto primitivamente conocido*.

Nuestro objetante parece fijarse que entre las proposiciones dogmáticas posteriormente definidas por la Iglesia y las proposiciones del dato primitivo no hay nunca sino distinción de *fórmulas* o de razón racionante, pero no distinción de conceptos o de razón racionada o *virtual*.

Nosotros, en cambio, con toda la tradición teológica y con los hechos patentes de la historia de los dogmas, creemos que puede haber y hay con frecuencia distinción *virtual*, distinción de conclusión propiamente dicha, aunque conclusión analítica o inclusiva. "Quia Ecclesia nihil hactenus fidelibus credendum proposuit vel definivit, quod non contineretur in sacris Litteris aut Apostolicis traditionibus expressum, aut *virtualiter contentum, ita ut inde per evidentem consequentiam educeretur*" 279.

510. OBSERVACIÓN DÉCIMO NONA.—Para indicar que la revelación *mediata* o *virtual* no basta para revelación *implícita*, nuestro objetante se expresa así:

"Veritas scilicet revelatur, aut *immediate* aut *mediate*. Immediate vel formaliter dicitur aliquid revelatum quod *in se ipso* revelatur vel manifestatur, id est si veritas ut talis per propositionem vel terminos propositionis manifestatur: *ut si alicui actualiter dico: thesaurus a te quaesitus est in tali loco. Mediate vel virtualiter* dicitur aliquid revelatum, quod est revelatum *in suis principiis vel causis*, id est, si manifestatur aliquod principium quo mediante vel ex quo propria operatione intellectuali veritas vel doctrina de qua agitur, mihi manifesta fit, ut si reveletur res *ex cuius cognitione* ad cognitionem alterius doctrinae pervenire possum, sive cognoscendo effectum ex causa, sive causam ex effectu, sive proprietatem ex essentia, *sive essentiam ex proprietate*, sive alia simili via: *ut si manifestarem alicui virgulam divinatoriam qua mediante thesaurum absconditum invenire posset*" 280.

279 BARRAZ, *In* 2-2, q. 1. a. 10.

280 O. c., p. 167.

Respuesta.—En primer lugar, aunque uno no me diga expresamente dónde está escondido su tesoro, si me da, sin embargo, una varilla adivinatoria que marque *infaliblemente* el lugar donde está, con eso solo me lo revela *implícitamente*, pues yo no tengo que hacer más, para saberlo, sino *aplicar* la varilla. Ahora bien: Dios no nos ha revelado *explícitamente* el tesoro de las conclusiones teológicas o lo revelado mediato y virtual, pero nos ha dado la varilla infalible de la definición de la Iglesia para encontrar ese tesoro. Con *sólo aplicar* esa varilla queda conocido el tesoro. Es, pues, revelado *implícito*. En realidad, el simple sentido común dicta que no solamente revela el lugar del tesoro el que dice: “el tesoro que buscas está en *tal* lugar”, sino también el que dice: “el tesoro que buscas está en aquel lugar que te marcará esta varilla infalible que te doy”. Y eso es exactamente lo que nos dijo Dios al darnos en la autoridad de la Iglesia la varilla infalible para determinar o definir lo revelado mediato o virtual. Es, pues, de fe divina, una vez definido, no porque lo marca la varilla de la Iglesia, sino porque *Dios dijo* que estaba donde la varilla lo marcara.

En segundo lugar, al negar que sean reveladas implícitamente las conclusiones en las cuales de la revelación de la *propiedad* se deduce la *esencia*, nuestro objetante se aparta, sin advertirlo, de la doctrina de sus tan alabados Salmanticenses, los cuales se expresan así: “Hoc enim interest inter revelationem subiecti, et revelationem proprietatis, quod revelatio expressa illius, non est necessario implicita istius: e contra vero, *revelatio explicita proprietatis est formalis implicita subiecti illius*, eo quod revelatio expressa definiti est implicita definitionis. Omnis autem proprietatis definitur essentialiter per suum subiectum loco generis vel differentiae, ut in logica dicitur”²⁸¹. Ahora bien: ¿cómo autores tan tomistas como los Salmanticenses han podido caer en una inconsecuencia tan manifiesta de negar, por una parte, que sean *implícitamente reveladas* las conclusiones teológicas *propriadamente dichas*, y de afirmar, por otra parte, que queda *implícitamente* revelada la *esencia* una vez revelada la *propiedad*? ¿Es posible que un tomista no vea que deducir de la propiedad la esencia es conclusión *propriadamente dicha*? Ahí tiene nuestro objetante una prueba nueva de la *confusión* de los Salmanticenses en esta cuestión de la definibilidad del virtual revelado. Es uno de los efectos del formal confuso y del virtual puro de Suárez.

En tercer lugar, Santo Tomás enseña expresamente que lo revelado mediato o virtual es revelado *implícito*: “Impli-

²⁸¹ SALMANTICENSES, *De Fide*, d. 1, n. 149.

citum *proprie* dicitur esse illud *in quo* quasi in uno multa continentur... Unde quando aliqua multa *virtute* continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo *implicite*, sicut conclusiones *in principio*"²⁸². Nuestro objetante, para evadir ese texto tan claro, no ha encontrado más solución que decir que "Stus. Thomas terminos "explicite" et "implicite" *in sensu largiori accipit*"²⁸³. No se ha fijado nuestro objetante que ésa es exactamente la misma solución de Molina cuando dijo: "D. Thomas *minus proprie* loquutus est" (169). No se ha fijado tampoco que precisamente Santo Tomás tuvo cuidado de notar que habla del implícito en sentido propio y riguroso: "Implicitum *proprie* dicitur". No se ha fijado, en fin, que, si hay que tomar en sentido lato esa palabra "implícito" cuando Santo Tomás dice que es implícito lo mediato o virtual, lo mismo habrá que tomarla cuando dice que la Iglesia no puede definir como de fe divina sino lo revelado implícito, con lo cual resulta igualmente que, según Santo Tomás, es definible de fe divina lo virtual. Cualquiera interpretación que se dé a esas palabras de "implícito" y de "virtual" empleadas por el Santo Doctor, siempre hay que venir a parar a eso, con tal que se les dé una interpretación uniforme. El único medio de evadir ese dilema es el emplear el método anticrítico y arbitrario de dar un sentido a esas palabras en unos textos y otro sentido en otros cuando se trata de textos paralelos empleados por el mismo autor, sobre la misma materia, en la misma cuestión y, aun a veces, en el mismo artículo, como sucede en los textos de Santo Tomás relativos a lo revelado *implícito*.

En una palabra, volviendo al ejemplo del tesoro y de la varilla. Para encontrar en el depósito revelado o dato primitivo el tesoro de lo revelado virtual o mediato, podemos emplear dos varillas. Primera, el raciocinio humano solo. Como tal varilla no es infalible y, sobre todo, como Dios *no nos ha dicho* que el tesoro estaría donde lo marcase esa varilla, lo que encontremos con ella no es ni puede ser de fe divina, sino de asentimiento teológico. Segunda, la varilla de la definición de la Iglesia. Como no solamente es infalible esa varilla, sino que también Dios *nos ha dicho* que lo era y que el tesoro estaba donde ella lo marcase, lo que encontramos es de fe divina no precisamente porque lo hemos encontrado nosotros o porque lo ha marcado la varilla de la Iglesia, sino porque implícitamente *lo había dicho Dios*.

Por eso hemos dicho y repetido tantas veces en el curso de esta obra que lo revelado virtual o conclusión teológica, por muy inclusivos que sean, no son de fe divina antes de

²⁸² D. THOMAS, *De Veritate*, q. 14, a. 11.

²⁸³ O. c., p. 167, nota 2.

la definición de la Iglesia, pero lo son después de la definición.

511. OBSERVACIÓN VIGÉSIMA.—“P. Marín-Sola... ni fallor, duo diversa confundit, scilicet distinctionem obiectivam *modi revelationis*, et distinctionem *modi cognoscendi* ex parte nostra”²⁸⁴.

Respuesta.—Nosotros distinguimos esos dos modos, a saber: a) inmediato o mediato ex parte *revelationis*, que se llama *quoad se*; b) inmediato o mediato ex parte *cognitionis nostrae*, que se llama *quoad nos*. Pero lejos de confundir, añadimos un tercer modo, y es: c) inmediato ex parte *revelationis* y mediato ex parte *cognitionis nostrae*.

Ese *tercer modo* es el que trabajó siempre Santo Tomás y la escuela tomista en distinguirlo bien de los dos primeros. Ese *tercer modo* es el que confundió Escoto y el que ha dado origen a las opiniones extremadas de Vázquez y Molina (169). Ese *tercer modo* es el que creemos que no ha logrado comprender nuestro objetante. Y en ese *tercer modo* de revelación consiste precisamente el progreso dogmático, pues es lo revelado inclusivo-virtual: inmediatamente revelado *quoad se*, pero mediatamente revelado *quoad nos*.

De los dos elementos— a saber: a) revelación; b) *explicación* y proposición de la revelación—, ese revelado virtual inclusivo tiene el primer elemento sin el segundo. No necesita, pues, revelación, pues ya la tiene; pero necesita nueva explicación y proposición. En eso precisamente consiste el progreso dogmático: en explicar y proponer lo implícito virtual revelado.

Nuestro objetante repite también bajo varias formas en su nueva obra las siguientes palabras que ya había escrito en *La Ciencia Tomista*: “Ea vero quae a theologia ostenduntur, exponuntur, manifestantur, non sunt tantum conclusiones theologiae proprie dictae, sed *primario* et *principaliter*, imo *secundum sensum Sti. Thomae*, quasi *regulariter*, ipsae veritates revelatae, quae scilicet explicantur exponuntur, manifestantur... *Ex hoc S. Thomas sacram doctrinam “cum S. Scriptura quasi identificat”*.”

Tiene razón nuestro objetante en decir que la Teología se ocupa de exponer el sentido inmediato o formal de sus principios; pero creemos que no la tiene en añadir que ése es su objeto *primario* o *principal*. Nuestros “mayores” de la escuela tomista nos enseñaron siempre otra cosa muy distinta sobre la concepción y naturaleza de la Sagrada Teología. Oigámoslos:

“Theologiae scholasticae *proprium* munus, quantum et a *maioribus accepimus*, et *huius facultatis alumni quoti-*

²⁸⁴ O. c., p. 170.

*dianis fere congressibus experimur, illud primum est ut quae in sacris Litteris et Apostolorum traditionibus abdita continentur, ea in lucem quasi de tenebris eruere. Colligit enim theologus ex principiis fidei conclusiones suas, atque in principiis ipsis implicitas, per argumentationem naturae consentaneam explicat. Quemadmodum enim Musica facultas ex iis quae sunt in Arithmetica posita, ea ratiocinando connectit quae sunt in numeris sonantibus aut consona aut dissona: ita scholae theologia ex his quae fides posuit, ea quae sunt consequentia naturae ratione conficit de Deo rebusque divinis... Habet rursus haec disserendi in schola facultas alium propositum scopum, fidem nostram adversus haereticos defendere... Spectat denique ad scholasticorum functionem doctrinam, quantum fieri potest, ex disciplinis humanis illustrare atque confirmare... Tres itaque fines verae theologiae constituendi sunt. Nec enim tantum de scholastica, sed de omni omnino theologia disputo”*²⁸⁵.

“*In primis enim deducit conclusiones ex principiis inde monstrabilibus, et hoc est illi commune cum aliis scientiis: deinde versatur circa prima principia multis modis*”²⁸⁶. De igual manera se expresan todos los grandes tomistas.

La Sagrada Teología, como la Metafísica, tiene, pues, varios fines; pero el *primario*, el fundamental, el regular y ordinario es el deducir las *conclusiones propiamente dichas*²⁸⁷.

²⁸⁵ MELCHIOR CANO, *De Locis*, l. 8, c. 2.

²⁸⁶ GONET, *De Summ. Theol.*, n. 74.

²⁸⁷ Cuando Santo Tomás, desde el segundo artículo de la cuestión primera de la *Summ. Theol.*, pregunta si la sagrada doctrina es ciencia (“*Utrum sacra doctrina sit scientia*”), entiende ya por *ciencia* la ciencia *propriamente dicha*, y, por tanto, entiende por sagrada doctrina, no la Sagrada Biblia, o los principios formalmente revelados, sino la Sagrada Teología en cuanto ciencia de las *conclusiones propiamente dichas*. Oigamos al cardenal Cayetano:

“*In titulo huius secundi articuli, nota duos terminos: primo ly scientia: secundo ly sacra doctrina. Scientia enim sumitur hic proprie, ut est intellectualis virtus*” (6 *Ethicorum*, c. 6. n. 1), “*et habitus conclusionum per demonstrationem acquisibilis ex principiis. Et quoniam talia sunt subiecta qualia permittuntur a praedicatis, consequens est quod ly sacra doctrina sumatur hic pro doctrina revelata ut est conclusionum*” (CAYETANUS, in l. c.).

Pero no hacía falta que lo dijese Cayetano, pues lo dice expresamente Santo Tomás en el tratado de la fe, al hacer referencia expresa a ese segundo artículo que acabamos de citar. Dice así:

“*Ex his autem principiis (scilicet, principiis fidei seu auctoritatibus Sacrae Scripturae) ita probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est, ut in principio operis dictum est, parte prima, quaestione prima, articulo secundo*” (D. THOMAS, 2-2, q. 1, a. 5, ad 2).

Y en lugar paralelo de los *Sentenciarios*, donde trata la misma cuestión (“*Ultimus quaeritur utrum sit scientia*”), se había expresado así:

“*Ad aliud dicendum quod, sicut habitus principiorum primorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura: sed acquiritur habitus conclusionum a primis principiis deductarum: ita etiam in hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum; sed acquiritur habitus eorum quae ex eis deducuntur*” (1 *Sent.*, prol., q. 1, a. 3, sol. 2, ad 2).

Decir, pues, que Santo Tomás entiende por ciencia la ciencia impropia-

Los otros dos fines, de defender y explicar el sentido *formal* de sus primeros principios, no le corresponden a la Teología en cuanto *ciencia*, sino en cuanto *sapientia*, esto es, no *per se*, sino *por accidens*; en cuanto que, habiendo quienes niegan o no entienden esos principios, y no habiendo otra ciencia superior que los defienda o explique, tiene que hacerlo la misma Teología mediante sus auxiliares la Apologética y la Exégesis. “Unde Sacra Doctrina, *cum non habeat superiorem*, disputat contra negantem sua *principia*”²⁸⁸. Pero de ahí a decir que ésa es su función primaria o principal, o a decir que Santo Tomás *identifica ordinariamente la Teología con la Biblia*, hay una gran distancia: la distancia que existe entre las conclusiones y sus principios.

En efecto, toda verdadera ciencia consta de dos partes integrantes, a saber: *primeros principios y conclusiones*; pero la parte principal o específica de la ciencia, en cuanto ciencia, no son los principios, sino las conclusiones. Ahora bien, la Sagrada Biblia, como la tradición divina, son primeros principios, no conclusiones, de la Teología. Por eso, la Sagrada Teología abarca dos partes integrantes: primera, la Sagrada Biblia y la tradición divina, como primeros principios; segunda, todo lo necesario y evidentemente deducido de esas dos fuentes, como conclusiones. Ambas cosas o partes entran en la Teología; pero la parte principal o primaria o específica de la ciencia teológica no es la Sagrada Biblia o tradición divina, sino sus conclusiones propiamente dichas. Solamente que, por ser conclusiones *teológicas* y no físicas, son conclusiones inclusivas o implícitas, y no meramente conexas.

Desde los siglos xvii y xviii, en que, como consecuencia del predominio de la teología positiva sobre la teología especulativa, comenzaron a tratarse todas estas cuestiones desde un punto de vista más o menos empírico o material, apenas distinguen ya ciertos teólogos entre “principios” y “primeros principios” de la Sagrada Teología, a pesar de ser cosas formalmente distintas.

Para que una verdad sea principio de la teología, basta el que haya sido definida por la Iglesia infaliblemente; o al menos como de fe divina. Basta, por lo tanto, que pertenezca a cualquiera de los tres primeros grados (3) de la doctrina católica, o al menos a alguno de los dos primeros grados. Pero para que sea “primer principio” no basta el que haya sido definido como verdad infalible, ni siquiera

dicha, o que entienda por conclusiones las conclusiones impropias, o que casi identifica la Teología con la Biblia, nos parece impropio de un verdadero tomista.

²⁸⁸ *Summ. Theol.*, p. 1.^a, q. 1, a. 8.

como verdad de fe divina, sino que hace falta que sea una verdad revelada inmediatamente o en sí misma, y que, por lo tanto, la Iglesia y la Teología la hayan encontrado en el depósito revelado sin deducción o raciocinio propiamente dicho. No basta, por lo tanto, el que pertenezca al tercero o segundo grado de la doctrina católica, sino que hace falta que pertenezca al primero.

Los "primeros principios" de la teología son principios, pero no conclusiones propiamente dichas. Los que son principios sin ser "primeros" principios, no solamente son principios, sino que son también y a la vez conclusiones propiamente dichas.

Los primeros principios son principios *per se*, y estuvieron definidos o determinados desde el primer momento en el magisterio ordinario o predicación universal de los *Apóstoles* mismos. Los principios que no son "primeros", sino segundos o derivados, no son principios *per se*, sino por definición o determinación de la *Iglesia*, y fueron verdaderas y puras conclusiones teológicas antes de ser definidas y pasar a ser principios.

Ejemplos de primeros principios los tenemos en los llamados artículos de la fe, en cuanto a sus conceptos fundamentales o primarios, v. gr., que el Espíritu Santo procede del Padre, o que en Jesucristo hay dos naturalezas. Ejemplos de principios que no son principios primeros, sino principios-conclusiones, los tenemos en los dogmas posteriormente ya definidos de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de *un* solo principio²⁸⁰, o que en Cristo hay dos entendimientos y dos voluntades, o cualquiera otro de los muchos ejemplos que dimos en otra parte (202-212).

Como de las conclusiones teológicas, que son evidentes y admitidas por todos los teólogos, casi todas o la mayor parte han pasado ya, por magisterio solemne u ordinario, al segundo o tercer grado de la doctrina católica, apenas quedan en el cuarto grado sino aquellas conclusiones que o no son claras y evidentes o no son *todavía* admitidas por todos. De este hecho natural han nacido dos falsas concepciones de la teología.

Primera, la de aquellos teólogos que sin fijarse en que muchas de las verdaderas y propias conclusiones teológicas se encuentran ya en el tercero y aun en el segundo

²⁸⁰ "Qua ex re intelligitur utrumque *errasse vehementer*. Erasmus nempe et Ambrosium Catharinum: illum, qui hanc conclusionem (scilicet, quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio tamquam ab uno principio) nihil ad fidem pertinere credit: hunc, qui eam, cum sit *Theologiae propria conclusio*, inter principia *prima*, hoc est. fidei articulos numeravit" (Cano, *De Locis*, 12. 6, septima praecipio). Fijese el lector en ese "theologiae *propriae* conclusio", y en ese "principia *prima*". No estará de más que se fije también en ese "errasse vehementer".

grado de la doctrina católica, lo cual no les quita el ser verdaderas y propias conclusiones, solamente miran como conclusiones a las que están aún sin definir, o sea en el cuarto grado. Y como en este cuarto grado las conclusiones que quedan son en su mayoría aquellas que *todavía* no son evidentes o admitidas por todos, se forman fácilmente la idea de que solamente es verdadera y propia conclusión teológica la conclusión no evidente o disputada. De ahí la confusión de muchos teólogos entre teología y sistemas teológicos: de ahí el descrédito que acompaña en la mente de muchos a la idea de “teología escolástica”. ¡Como si no fueran verdadera “teología escolástica” todo el tercer grado de la doctrina católica y gran parte del segundo grado!

Segunda, la de los que, despreciando o poco menos el cuarto grado de la doctrina católica por haber en él tanta parte de cuestiones obscuras o disputadas, reducen la teología a los tres primeros grados. Y como en esos grados todas las verdades son “principios” de la teología, se forjan la idea de que la teología verdadera versa principalmente y casi exclusivamente sobre “principios”, defendiéndolos y explicándolos, y secundariamente o casi nada sobre conclusiones propiamente dichas. Y no se fijan en que todo el tercer grado y grandísima parte del segundo, aunque sean principios, no son “primeros principios”, sino principios-conclusiones, y, por lo tanto, al ocuparse de ellos la teología y mostrar cómo esos principios segundos o derivados salieron y salen por raciocinio de los principios primeros, no hace sino ocuparse de conclusiones propiamente dichas.

Estos principios segundos o derivados, aunque sean ya de fe divina o de fe infalible por haber sido ya definidos por la Iglesia, son al mismo tiempo, y fueron primitivamente, verdaderas y propias conclusiones teológicas, por no encontrarse en el depósito primitivo o dato revelado sino mediante raciocinio propiamente dicho, esto es, como conclusiones virtualmente distintas del principio revelado donde se contenían y de donde fueron deducidas. Tales dogmas derivados o dogmas-conclusiones no son solamente objeto de fe divina, sino también de teología, y el teólogo debe *demostrarlos*, y para ello no basta acumular textos de concilios o Santos Padres *posteriores* al dato revelado, mostrando que *así* lo enseñaron los Santos Padres y lo enseñó o definió la Iglesia, sino que hace falta mostrar *por qué* lo entendieron o enseñaron así. “*Quare sic intellexit Ecclesia*” (212). Esto es, hace falta demostrar *cómo* tales principios secundarios y derivados están contenidos y salieron de los principios primeros. Esos *porqués* y esos *cómos* es lo que constituye la verdadera y propia conclusión teológica, y de eso es de lo que se ocupa la teología, ora se

trate de conclusiones todavía no definidas (cuarto grado), ora de conclusiones ya definidas como infalibles (tercer grado), ora de conclusiones o principios-conclusiones ya definidos como dogmas de fe (segundo grado). El noventa por ciento de los artículos verdaderamente demostrativos de la *Suma Teológica* de Santo Tomás y de cualquier otro verdadero curso de teología versan sobre alguno de esos tres grados de conclusiones teológicas propiamente dichas. Por lo tanto, la función ordinaria, normal y propia de la teología en cuanto *ciencia* no son los principios primeros, sino sus conclusiones propiamente dichas²⁹⁰.

²⁹⁰ Hay tres géneros de demostraciones esencialmente distintas: a) demostración natural o filosófica; b) demostración apologetica; c) demostración teológica.

La primera tiene como medio formal de demostración los principios de razón natural; la segunda, los principios o motivos de credibilidad; la tercera, los principios revelados o depósito revelado. Cuando se dice que las verdades absolutamente sobrenaturales o misterios no pueden ser demostrados, se entiende de la demostración natural, no de la apologetica o teológica.

Una verdad puede estar contenida en los principios revelados o depósito revelado de tres maneras: a) explícitamente; b) implícitamente, pero con implicitud somera o nominal; c) implícitamente, pero con implicitud conceptual o virtual. En el primer caso no exige, para ser conocida, raciocinio alguno; en el segundo, exige raciocinio impropio; en el tercero, exige raciocinio propiamente dicho, que es lo que se llama propiamente *demostración teológica*.

Esta demostración puede hacerla el teólogo de dos maneras: primera, de una manera externa o puramente positiva, aduciendo solamente *autoridades* de Papas, Concilios, Santos Padres, etc., que lo dicen así; segunda, de una manera intrínseca y científica o magistral, aduciendo *razones teológicas*, esto es, mostrando los lazos internos o nervios vitales que unen a tal verdad con alguno de los centros orgánicos del depósito revelado, llamados artículos de la fe, o, al menos, con alguna de las verdades "per se" y explícitamente reveladas, que es lo mismo que mostrar cómo está tal verdad contenida en el dato primitivo y cómo sale de él. Esta es la verdadera *teología escolástica*.

De esas dos demostraciones, positiva y escolástica, la primera demuestra que tal verdad es así, pero sin mostrar el *porqué* de tal verdad. La segunda, no sólo muestra que es así, sino también *por qué* lo es. La primera muestra que así lo entendió la Iglesia; la segunda muestra *porqué* la Iglesia lo entendió así. "*Quare sic intellexit Ecclesia*".

Estas dos clases de demostraciones o "disputaciones" teológicas las describe admirablemente Santo Tomás en un artículo, del cual copiamos el párrafo siguiente: "Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit: et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur... Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis, non ad removendum errorem. sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem intellectus quod ita est: sed nihil scientiae vel intellectus adquiret, sed vacuus abscedet" (*Quodlibetum* 4, a. 18, "Utrum determinationes theologicae debeant fieri auctoritate, vel ratione", ed. Vivès, t. 15, pp. 444-445).

Ciertos cursos modernos de Teología dan tanta parte a la teología positiva, y tan poca a la teología escolástica o racional, que más que cursos de verdadera ciencia teológica, parecen cursos de apología, o de historia externa de los dogmas. Y decimos de historia "externa", porque la verdadera historia "interna" de los dogmas no consiste precisamente en mostrar en qué fechas y lugares se desarrolló cada dogma, ni qué personas contribuyeron a su desarrollo, sino que consiste, principalmente, en mostrar cuáles son los lazos internos u orgánicos que unen a unos

Los que opinan lo contrario es, a nuestro juicio, porque desconocen o restringen demasiado, con Molina, la verdadera función dogmática de la Iglesia. Se figuran a la Iglesia como un simple aparato registrador: no registrador de la conciencia social, como dice el modernismo, sino registrador del dato revelado. Se figuran que para que una cosa sea formalmente de fe divina después de la definición tenía que serlo ya también antes de la definición. Y como nada puede ser principio de Teología si no es de fe divina, se figuran, en consecuencia, que para que una cosa pueda pasar a ser principio de Teología por definición de la Iglesia tenía ya que ser principio antes de la definición. Se figuran, en una palabra, que la autoridad o definición de la Iglesia se reduce a *hacer constar* como verdad de fe o como principio de Teología lo que ya era de fe y ya era de principio, pero no a *convertir* en verdad de fe o en principio de Teología lo que antes no era para nosotros sino conclusión teológica propiamente dicha.

Parecen olvidar tales teólogos que, en virtud de la autoridad divina de la Iglesia, la Sagrada Teología tiene una propiedad o peculiaridad de que carecen las otras ciencias, y consiste en poder sus conclusiones ser *convertidas* en principios a causa de poder llegar a ser conocido por autoridad divina lo mismo que antes no era conocido sino por raciocinio teológico (308): "Et ideo hoc est *peculiare* in theologia, quod ea quae aliquando sunt conclusiones, possunt fieri principia"²⁰¹. "Et ex his patet error Molinae op-

dogmas con otros, y a todos con los artículos de la fe o dato primitivo, pues esos lazos internos han sido y son las verdaderas causas formales o vitales del desarrollo de unos dogmas en otros.

En realidad, toda teología verdaderamente escolástica o racional es, por su naturaleza misma, una verdadera historia *interna* de los dogmas; y por eso no existe mejor historia interna de los dogmas, como no existe mejor curso de teología, que la siempre perenne *Summa* de Santo Tomás. Esa obra inmortal es, para el que sepa penetrarla, la verdadera anatomía y fisiología del organismo de la verdad revelada, cuyos cuatro grados de desarrollo constituyen el frondoso árbol de la doctrina católica.

Con la necesidad de *defender* el depósito revelado, primero contra el protestantismo, y luego contra el racionalismo y el naturalismo, los teólogos católicos comenzaron a orientarse más y más cada día hacia la teología positiva y apologética. Con ello comenzaron también a considerar a la Sagrada Teología desde el punto de vista extrínseco de la *defensa* del depósito revelado, más bien que desde el punto de vista intrínseco del *desarrollo* o explicación del depósito. De ahí nació el que fuese ganando terreno cada día la idea *extrínsecista* de la Sagrada Teología, considerando a sus conclusiones como algo *exterior* al depósito revelado, no como algo *interior* que está contenido en, y sale de, las entrañas mismas del depósito (117, 245). De ahí la concepción natural y lógica de que la conclusión teológica, siendo algo *exterior* al dogma, es una verdadera *adición* objetiva o substancial al depósito revelado, y no puede, por tanto, ser definible. De ahí el descrédito moderno en que muchos tienen la idea de teología racionativa o *escolástica*, y aun la idea misma de *teología*. Han perdido, a juicio nuestro, la idea tomista de la verdadera teología o conclusión teológica.

²⁰¹ JUAN DE SANTO TOMÁS, I. c.

positum asserentis" ²⁰². Nosotros no llegamos a calificar de error esa opinión o novedad de Molina; pero sí subscribimos al *mirandum est!* que con tanta justicia como conocimiento de la tradición teológica le aplicó el eximio Suárez (84).

Cuando, pues, nuestro objetante dice y repite tantas veces que la función *principal* y cuasi ordinaria de la Teología es el ocuparse de los *principios* y no de las conclusiones propiamente dichas, eso puede tener dos sentidos.

Si por principios entiende los principios "primeros", eso equivaldría a matar la Sagrada Teología, quitándola su carácter de ciencia propiamente dicha ²⁰³. Eso no sería doctrina tomista, sino doctrina de Aureolo y de los nominalistas.

Si entiende, en cambio, por principios los principios segundos o derivados, eso no es decir nada contra nosotros ni contra la cuestión de que se trata; pues los principios segundos y derivados son conclusiones teológicas propia y rigurosamente dichas, y no llegaron a ser conocidos ni definidos como principios por la Iglesia sino mediante la vía de propia y rigurosa conclusión teológica.

512. OBSERVACIÓN VIGÉSIMOPRIMERA.—"P. Marín-Sola similiter tenet conceptum revelationis virtualis a Suarezio esse *vitiatum*. Hic tamen, ni fallor, aequivocatio habetur quae facili distinctione solvitur. Etenim P. Marín-Sola considerat *distinctionem realem proprietatum a suis assentiis*: Suárez vero considerat utrum *in duabus propositionibus aliquid formaliter distinctum edoceatur*" ²⁰⁴.

Respuesta.—De Suárez y de Lugo hemos dicho y repetimos dos cosas: primera, que afirman que *todo* lo realmente idéntico con el depósito revelado, aunque sea conceptualmente distinto, es revelado formal confuso, y no solamente

²⁰² NAZARIO, l. c.

²⁰³ Acerca de las demostraciones teológicas que versan sobre los primeros principios revelados o artículos de la fe, se expresa así Báñez:

"Breviter dico nullum esse inconueniens si dicamus etiam articulum fidei posse *demonstrari theologice*, saltem a posteriori. Ut, v. gr.: "Omnis homo qui resurgit mortuus est: Christus resurrexit: ergo Christus mortuus est." Verumtamen huiusmodi demonstrationes videntur esse *inutiles*: quoniam nihil certitudinis aut claritatis conferunt conclusioni" (BÁÑEZ, *In 1 p.*, q. 1, a. 3).

"Eiusmodi consequentiae in quibus unus articulus ex alio potest colligi, sunt *inutiles* argumentationes, nisi fiant ad eos qui negant unum principium et concedunt aliud (función de la Teología en cuanto apologetica o sapiencial). Quare *simpliciter loquendo*, theologia (en cuanto ciencia) non argumentatur ad sua *principia probanda*" (BÁÑEZ, *ibid.*, a. 8, ad 4).

En realidad, deducir un primer principio de otro primer principio, o también una verdad formalmente revelada de otra formalmente revelada, puede ser útil para organizar o defender el dato revelado, pero es inútil para *desarrollarlo*. La ciencia, en cuanto ciencia, no se ocupa de lo formal, sino de lo virtual. La *principal* función, pues, de la Teología no es ni puede ser el ocuparse de lo formalmente revelado, sino de lo revelado virtualmente.

²⁰⁴ L. c., p. 172.

es definible de fe divina, sino que puede dársele asentimiento de fe divina aun sin definición. Segunda, que afirman que *solamente* es virtual, propiamente dicho, lo realmente distinto del depósito revelado.

Las pruebas de estas dos afirmaciones nuestras puede verlas el lector en otra parte (73). Que *ésa* es la verdadera mente de Suárez y Lugo lo confiesan todos los verdaderos discípulos de Lugo y Suárez. Que *eso* es viciar el concepto de revelación virtual o conclusión teológica debe confesarlo todo verdadero discípulo de Santo Tomás.

Es cierto que Suárez no ha expresado esa doctrina con frases tan claras y terminantes como Lugo. Si por ello nuestro objetante prefiere cargar sobre Lugo cuanto nosotros, con Lugo y Ripalda y con todos los suarezianos, hemos atribuído a Suárez, por nosotros puede hacerlo. Para la cuestión que tratamos es de poca importancia el que sea Suárez o el que sea Lugo el autor de esa doctrina o innovación, en que se vicia el concepto tradicional y verdadero de revelación virtual. Pero sí es de suma importancia el hacer constar que Suárez y Lugo, con todos los teólogos anteriores a Molina y con la mayoría de los posteriores, afirman contra nuestro objetante, como lo afirmamos nosotros, que siempre que entre la conclusión teológica y el principio revelado de donde se deduce hay *identidad real*, por tener predicados sólo conceptualmente distintos, hay también *identidad de doctrina* y, por tanto, definibilidad *de fe divina*. Con eso basta y sobra para que haya verdadera evolución dogmática por vía de conclusión teológica propiamente dicha. Si a *eso* quiere llamarlo nuestro objetante conclusión impropriamente dicha, es cuestión de nombres. Los tomistas lo han llamado siempre, como lo es, conclusión propia y rigurosa (27).

Como confirmación de nuestra manera de interpretar a Suárez citaremos tres suarezianos ilustres. Dicen así:

“De obiecto igitur conclusionis noto ex altera praemissa revelata et altera lumine naturali scita, maior est difficultas. *Prima sententia* est eiusmodi obiectum esse credibile per fidem... *Secunda sententia* negat... *Tertia sententia* est *media*, nempe obiectum talis conclusionis esse credibile per fidem, quando REALITER *identificatur* cum obiecto revelato: secus vero si ab eo REALITER *distinctum* et separabile sit... Ita Lugo et Suárez”²⁹⁵.

“Veniamus nunc ad illas conclusiones quae ex una revelata, et altera evidenti, deduci possunt. De his *prima sententia* affirmat universim esse de fide divina... *Secunda sententia* universaliter negat... *Tertia* distinguit. Si enim pro-

²⁹⁵ RIPALDA, *De Fide*, d. 8, s. 3, n. 37.

prietas deducta est *methaphysica*, hoc est, *formaliter tantum distincta* ab objecto revelato, tunc ait posse credi fide divina. Si vero sit *REALITER distincta*, negat. Ita Suárez et cardinalis De Lugo”²⁹⁶.

“Si agatur de veritate quae implicite continetur in alia explicitè revelata, cum qua tamen est *solum REALITER non formaliter idem*, Ripalda, Wirceburgenses et alii tenent illam non esse revelatam: contrarium tamen docent De Lugo et Suárez. Atque huic sententiae subscribendum videtur”²⁹⁷.

Como ve nuestro objetante, nosotros no hemos atribuido a Suárez sino la misma doctrina que le atribuyen sus más ilustres y fervientes discípulos. Es más: nuestro objetante mismo viene a confesar indirectamente que Suárez *vició* el concepto de revelación virtual. Hablando de la teoría de Suárez sobre que la definición del virtual por la Iglesia equivale a una nueva revelación, se expresa así nuestro objetante:

“Tamen doctrina (Suarezii) *solido fundamento caret...* similiter doctrinam veterum Scholasticorum *perversit: praecipue tamen post Concilium Vaticanum vix teneri potest*. Certe super fundamentum huius doctrinae theoria de evolutione dogmatum *vix aedificari potest*”²⁹⁸.

Pues bien; si eso es así, como de verdad lo es, nuestro objetante sabe que esa teoría de Suárez de que la definición del virtual por la Iglesia equivale a una nueva revelación nació precisamente de su otra teoría de tomar por virtual lo realmente distinto del formal, como lo hemos mostrado en otra parte (78).

En fin, y aunque esto no haga falta, no estará de más el añadir que hasta el mismo Montaigne, tan alabado en esta cuestión por nuestro objetante, interpreta como nosotros a Suárez. Oigámosle:

“Illud continetur in alio *identice*, inquit Suárez (d. 19, *De fide*, s. 2, n. 10), quod continetur in ipso tamquam *IN RE omnino eadem*: sic in divinis intellectus et voluntas, iustitia et misericordia, paternitas et natura sunt quid unum et idem *REALITER et identice*”²⁹⁹.

Acuda ahora cualquier lector a ese lugar de Suárez citado por Montaigne, y verá que ese *real* o *idéntico* es precisamente lo que Suárez llama *formal confuso*, y que nosotros llamamos y llamaremos virtual *implícito* o *inclusivo*; pues aunque sea formal o inmediato *en sí* mismo, es mediato o virtual *para nosotros*, como lo confiesa Suárez en

²⁹⁶ HAUNOLDUS, S. I., *De Fide*, l. 3, n. 145.

²⁹⁷ MAZZELLA, *De virtutibus infusis*, n. 414.

²⁹⁸ O. c., p. 97.

²⁹⁹ MONTAIGNE, *De censuris*, a. 2. § 1; MIGNE, *Theologiae cursus completus*, t. 1, p. 1.132.

ese mismo lugar citado por Montaigne³⁰⁰. Como los Salmantenses, no se han dado cuenta del verdadero significado del formal confuso de Suárez y de Lugo.

513. OBSERVACIÓN VIGÉSIMOSEGUNDA. — “P. Marín-Sola doctrinam de discursu proprio vel improprio impugnat... tamen distinctionem *historicam* inter syllogismum proprium et improprium non attingit. Syllogismus enim improprius non ideo dicitur explicativus ac si tantum *significationem* terminorum revelationis aliis verbis exponat, sed simul in quantum doctrinam revelatam *conceptibus distinctis explicat*”³⁰¹.

R:spuesta.—En primer lugar, el decidir que es raciocinio propio o impropio no es cuestión de *historia*, sino de lógica.

En segundo y principal lugar, no se trata, como ya dijimos (509), de conceptos distintos entre sí, pero idénticos con la premisa revelada, sino de conceptos *distintos de la premisa revelada* o dato primitivo. Si los nuevos conceptos son virtualmente distintos de los conceptos de la premisa revelada o dato revelado, el raciocinio es propio, y el progreso es de virtualidad propiamente dicha. Eso es elemental en la doctrina tomista contra Escoto y Auréolo. Y de eso es precisamente de lo que se trata en la cuestión del progreso dogmático.

Históricamente hablando, la primera y más fundamental división de la revelación es en explícita e implícita. Todos los grandes maestros del siglo XIII la hacen, y admiten que es definible de fe divina no solamente lo revelado explícito, sino también *todo* lo revelado *implícito*.

La revelación implícita puede subdividirse, y se subdividió posteriormente, en inmediata o formal y mediata o virtual, según que la explicación de la implicitud exija raciocinio impropio o de conclusión nominal o exija raciocinio propio o de conclusión conceptual, pues el raciocinio de distinción real es propio, pero no es *explicativo* de implicitud, sino meramente conexivo. De ahí nació la primera de las tres divisiones de la divina revelación, que damos en el próximo esquema, y que es la empleada por casi todos los teólogos hasta el siglo XVII.

En vez de tomar como base la división en explícita e im-

³⁰⁰ “Adverto ex dictis superius, duobus modis contingere posse ut una propositio in altera revelata contineatur: uno modo tamquam IN RE omnino eadem cum illa... Loquendo ergo primo modo de propositione *mediate revelata*, verum est propositionem illi contrariam esse *haereticam*, quia propositio sic revelata est simpliciter de fide, ut superius dixi d. 3. s. 11, a n. 5... Et ratio est quia licet illa propositio QUOAD NOS et secundum nostrum modum concipiendi *confuse*, dicatur *mediate revelata*; tamen IN SE cadit seu extenditur revelatio ad ipsam *immediate*” (SUÁREZ, *De Fide*, d. 19, s. 2. n. 10).

³⁰¹ O. c., p. 185.

plícita, tomóse posteriormente como base la división en inmediata o formal y mediata o virtual, pero introduciendo, con Suárez y Lugo, entre lo mediato o virtual, un virtual no implícito, como se verá en la segunda división.

En fin, Kilber y algunos otros que, siguiendo a Molina, negaron que nada mediato o virtual pudiese ser implícito, reservaron el nombre de implícito para sólo lo inmediato o formal, con lo cual resultó la tercera de las tres divisiones que damos en el esquema siguiente:

I

Revelación

- A) **explícita** = (no necesita raciocinio).
- B) **implícita** = (necesita un raciocinio *explicativo*, que *ex-plique* lo que está *im-plicado* en ella).....

II

Revelación

- A) *inmediata* o **formal**.....
- B) *mediata* o **virtual**

III

Revelación

- A) *inmediata* o **formal**
- B) *mediata* o **virtual** o **no-implícita** =

- | | | | |
|---|---------------------------------------|---|---|
| { | α) <i>inmediata</i> o formal. | { | a) = conclusión nominal : |
| | | | b) = (raciocinio <i>explicativo impropio</i>). |
| { | β) <i>mediata</i> o virtual... | { | a) = conclusión conceptual : |
| | | | b) = (raciocinio <i>explicativo propio</i>). |

- | | | | |
|---|---------------------------|---|---|
| { | α) <i>explícita.</i> | { | a) = conclusión nominal : |
| | | | b) = (raciocinio <i>explicativo impropio</i>). |
| { | β) <i>implícita</i> | { | a) = conclusión nominal : |
| | | | b) = (raciocinio <i>explicativo impropio</i>). |

- | | | | |
|---|---------------------------|---|---|
| { | α) <i>implícita</i> | { | a) = conclusión conceptual : |
| | | | b) = (raciocinio <i>explicativo propio</i>). |

- | | | | |
|---|------------------------------|---|---|
| { | β) <i>no-implícita</i> | { | a) = conclusión de <i>distinción real</i> : |
| | | | b) = (raciocinio <i>no-explicativo, sino puramente co-nexivo</i>). |

- | | | | |
|---|---------------------------|---|---|
| { | α) <i>explícita.</i> | { | a) = conclusión nominal : |
| | | | b) = (raciocinio <i>explicativo impropio</i>). |
| { | β) <i>implícita</i> | { | a) = conclusión nominal : |
| | | | b) = (raciocinio <i>explicativo impropio</i>). |

- | | | | |
|---|-------------------------|---|--|
| { | (no tiene subdivisión). | { | a) = toda conclusión, sea <i>conceptual</i> , sea <i>real</i> . |
| | | | b) = (todo raciocinio propio). |

De esas tres divisiones, la primera es perfecta, y expresa en el fondo y en la nomenclatura, a juicio nuestro, la verdadera doctrina tomista.

La segunda división, aunque buena en gran parte, ya tiene un vicio gravísimo, y es el introducir como miembro de la división de la *revelación* un miembro que *todos* confiesan que *no es revelado*. Ese miembro es el miembro cuarto, el llamado mediato o virtual *no implícito*, que es el que Suárez introdujo como virtual propio o *virtuale tantum* (73). Pero quitado ese miembro cuarto, los tres miembros primeros coinciden perfectamente con los de la primera división.

Con sólo fijarse en cualquiera de esas dos primeras divisiones, se comprende en seguida por qué los antiguos teólogos, incluso Juan de Santo Tomás, hablan, y con razón, de verdadero revelado *virtual implícito*; pues ése es uno de los miembros fundamentales en que está dividida la revelación en ambas divisiones.

En cambio, la tercera división de Kilber es, a juicio nuestro, antitomista en el fondo y en la nomenclatura. Toda ella se funda en un divorcio completo entre *implicitud* y *virtualidad*. En esa tercera división, el virtual implícito ha desaparecido por completo, pues se comienza en ella por identificar *a priori* lo mediato o virtual con lo no implícito.

Según esa tercera división, nada virtual o mediato puede ser implícito o inclusivo, y nada implícito o inclusivo puede ser mediato o virtual. Se olvida en ella que, en todo dato o conocimiento, sea natural o sea revelado, puede haber conceptos verdaderamente inclusivos o implícitos en sí mismos, y, sin embargo, ser mediatos o virtuales para *nuestra* razón humana. Esa tercera división de Kilber es simplemente la negación radical del concepto de *virtualidad implícita*: es la negación de la célebre división de las proposiciones objetivas en *per se notas quoad se* y *non per se notas quoad nos*, que marca la línea divisoria entre el tomismo y el escotismo en muchas cuestiones fundamentales de Filosofía y Teología. En esa división tercera de Kilber está fundada la observación de nuestro objetante ³⁰².

³⁰² En el mismo lugar pone también nuestro objetante el canon siguiente:

“*Secundo*: Una eademque doctrina implicite revelata ex eadem revelatione explicite revelata a nobis cognosci potest vel per modum implicite vel *per modum virtualiter revelati*. Habes ex. gr. propositionem formaliter revelatam: Deus homo factus est. In hac propositione implicite continetur quod Christus habuit corpus et animam rationalem... Possum tamen eandem cognitionem etiam *per modum virtualiter revelati* deducere, scilicet ita: Revelatum est Deum factum esse corpore: atqui ex cognitione mea philosophica hominis scio, hominem constare ex corpore et anima rationali: ergo Christus habuit animam rationalem. Ita refuto Apollinaris-mum *per modum virtualiter revelati*” (l. c., pp. 186-187).

Respuesta.—Nuestro objetante no acaba de distinguir bien entre *formal* y *virtual*. Ese raciocinio no es “*per modum virtualiter revelati*”, sino “*per modum formaliter revelati*”, y por eso, y solamente por eso, es raciocinio impropio o de pura

511. OBSERVACIÓN VIGÉSIMOTERCERA.—“Alio in loco P. Marín-Sola distinguit inter syllogismum *proprium* in quo *medium* deductionis est nova et distincta realitas, et syllogismum *proprium* cuius *medium* est tantum conceptus distinctus. Attamen etiam in syllogismo *improprio* vel explicativo conceptus *de alia re tamquam medium* intervenire potest, ut patet in *demonstratione exegetica*. Neque oportet conclusionem esse de re realiter distincta, si *medium deductionis* est res distincta”³⁰³.

Respuesta.—Respecto a una proposición cualquiera del dato primitivo, v. gr., una proposición de la Biblia, puede emplearse el raciocinio para dos fines esencialmente diferentes: a) para averiguar el *sentido* inmediato o formal *de los términos* o de la fórmula, cuando tal sentido no se conoce aún. Tal sucede con frecuencia cuando los términos son raros, ambiguos, oscuros; o cuando el giro de la frase es complicada, etc., etc. Podrían ponerse ejemplos a millares. De eso se ocupan la Hermenéutica y la Exégesis, con todas sus ramas auxiliares. Su fin no es deducir una *fórmula nueva*, sino meramente fijar el sentido de la fórmula primitiva; b) cuando ya se conoce el significado formal o inmediato de los términos o de la fórmula escrituraria, puede emplearse el raciocinio para deducir *nuevas fórmulas*. Eso no pertenece ya a la Hermenéutica ni a la Exégesis, sino a la Teología en cuanto ciencia (27, nota).

En el primer caso, en que no se trata de deducir fórmula alguna nueva, sino exclusivamente de averiguar el sentido inmediato o formal de los términos de la proposición primitiva, se puede emplear como medio cualquier cosa: un diccionario, una gramática, otro versículo u otro libro de la Biblia; o un rabino barbudo, como lo hacían San Jerónimo y Cayetano. Cualquiera de esas cosas, u otras, o todas juntas, que se empleen, estaremos todavía dentro del raciocinio *impropio*; porque estamos todavía dentro de la *significación formal de los términos*, a pesar de que el diccionario y el rabino sean cosas realmente distintas de la proposición bíblica, sin que a nosotros se nos haya ocurrido hasta ahora pensar ni decir lo contrario. A este primer caso se refiere el texto que del sapientísimo cardenal Billot nos cita nuestro objetante en la página 180, y que dice así:

“Hic notandum occurrit non esse confundendum id quod

forma. Los conceptos de “ser hombre” y “constar de cuerpo y alma racional” son conceptos *formalmente* idénticos. La menor del raciocinio es una identidad *formal*, y no solamente *real*; y, por tanto, la conclusión está *formalmente* incluida en la mayor revelada. Todo eso no viene, pues, al caso, ya que estamos tratando de conclusiones *virtualmente* distintas, como lo son muchas de las definidas como de fe por la Iglesia.

³⁰³ O. c., pp. 187-188.

expressis verbis in propositione aliqua significatur, cum eo quod prima fronte ex sola lectione vel auditione propositionis percipitur. Potest enim esse quod *verborum sensus* non nisi ex studiosissima inquisitione innotescat, et ideo multae sunt veritates *explicite* revelatae quae tales non apparent, nisi multis adhibitis argumentis: iis porro argumentis, dico, quibus *solum* ostenditur qualis sit in determinato contextu secundum *hermeneuticae* regulas suppositio, potestas et conexio *terminorum*" 304. Como se ve, el sabio cardenal habla solamente de la demostración o argumentación que tiene por objeto único conocer el verdadero *sentido formal de los términos*.

Hay muchos teólogos que no distinguen bien la argumentación exegética, o la argumentación apologética, o la argumentación de la Teología como *sapientia*, de la argumentación de la *Teología como ciencia*. Las primeras no dan origen jamás a *nuevas fórmulas* o proposiciones; la última consiste en deducir nuevas proposiciones. Y de esto precisamente es de lo que se trata en el problema del progreso dogmático. No vienen, pues, al caso, ni la Hermenéutica, ni la Exégesis, ni la Apologética, sino solamente la *ciencia teológica*.

De lo que se trata exclusivamente aquí es del segundo caso, esto es, cuando, conocida ya la significación formal o inmediata de los términos de la proposición o fórmula del depósito primitivo, se quiere deducir por raciocinio *otra proposición* o fórmula. La Iglesia ha hecho y hace esto segundo, pues no solamente ha definido como dogmas las fórmulas primitivas, sino también *otras fórmulas*, que no son primitivas, empleando para ello el raciocinio. De este segundo caso, y solamente de él, es del que se trata de saber cuándo el raciocinio empleado es impropio y cuándo propio.

La proposición o fórmula primitiva tiene *dos términos*, y hace falta un *tercero*, si ha de salir una fórmula nueva. Pues bien: hemos dicho, y repetimos de nuevo, que si ese tercer término, necesario para que haya fórmula nueva, es *formalmente idéntico* con los dos términos primitivos, el raciocinio es *impropio*. Si es *formalmente distinto*, pero realmente idéntico, que es lo que llamamos distinción *virtual*, el raciocinio es *propio*, pero propio de las ciencias superiores. Si es *realmente distinto*, el raciocinio es también *propio*, pero propio de las pobres e inferiores ciencias físicas. *Proprium naturalis scientiae* (D. THOMAS). Esto es para nosotros el abecé de la doctrina tomista (27, 106).

En cambio, para probar contra nosotros que caben rigurosas conclusiones teológicas, aun dentro de la *distinción real* entre ellas y los principios revelados de donde se dedu-

304 CARD. BILLOT, *De Virtutibus infusis*, p. 258.

cen, nos cita nuestro objetante, como ejemplos, las conclusiones de que “la personalidad humana se distingue realmente de la naturaleza”, y de que “los accidentes se distinguen realmente de la substancia”, las cuales se deducen, respectivamente, de los dogmas de la unión hipostática y de la transubstanciación, y son, sin embargo, dice nuestro objetante, *realmente distintas de ellos*³⁰⁵.

No ha podido nuestro objetante elegir ejemplos menos apropiados. La primera de esas conclusiones se deduce del modo siguiente: “En la unión hipostática existe la naturaleza humana realmente separada de la personalidad humana (premisa de fe): es así que dos cosas realmente separables son realmente distintas (menor de razón); luego la personalidad humana y la naturaleza humana son cosas realmente distintas (conclusión teológica)”. Ahora bien: o la personalidad humana es cosa puramente negativa, como piensa Escoto, y entonces tal conclusión no es verdadera conclusión teológica, pues *no concluye*, y el ejemplo entonces no viene al caso; o, por el contrario, es algo positivo, como quieren los tomistas, y entonces es verdadera conclusión teológica. Pero entonces es realmente idéntica con el principio revelado, pues “separación real” y “distinción real” son cosas realmente idénticas, tratándose de dos cosas positivas. La segunda va *incluída* en la primera. La menor de ese raciocinio es, pues, una identidad real.

De la misma manera, la segunda de dichas conclusiones se deduce del modo siguiente: “En la Eucaristía existen accidentes realmente separados de la substancia (principio de fe); es así que dos cosas realmente separables son realmente distintas (menor de razón); luego los accidentes se distinguen realmente de la substancia (conclusión teológica)”. Ahora bien: o los accidentes eucarísticos son meras apariencias, como quieren los cartesianos y otros muchos, y entonces tal conclusión no es verdadera conclusión teológica y no viene al caso; o, por el contrario, los accidentes eucarísticos son cosas objetivo-reales, y entonces el argumento concluye. Pero entonces, tal conclusión es *realmente idéntica* con el principio revelado de donde se deduce; pues “separación real” y “distinción real”, tratándose de cosas objetivo-reales, son cosas *realmente idénticas*. La segunda va *incluída* en la primera. Fíjese el lector en las menores o medios de ambos raciocinios, y verá que son menores inclusivas o de identidad real.

Esto que le ha sucedido a nuestro objetante con esos dos ejemplos, le sucederá con todos cuantos ponga, con tal que sean rigurosas conclusiones teológico-metafísicas. El defecto

³⁰⁵ O. c., pp. 200-201.

de nuestro objetante, y de otros muchos modernos, está en que toman por modelo de conclusiones las conclusiones *disputables* sin fijarse en que tales conclusiones son disputables porque se disputa si son verdaderas conclusiones, pues muchos toman la menor de razón en un sentido tal, que la conclusión *no concluye*; pero entonces, como es claro, no viene al caso, pues tratamos de *conclusiones* que *concluyen*. Conclusión matemática, o metafísica, o teológica, que *concluya*, y que, sin embargo, no esté *realmente incluida* en el principio de donde se deduce, es un contrasentido manifiesto para todo tomista (103-109).

515. OBSERVACIÓN VIGÉSIMOCUARTA.—“Id vero quod tantum in *re* revelata includitur velcum ea identificatur, non proprie est revelatum nisi, scilicet, in principio vel causa... Identitas enim *realis* obiecti duarum doctrinarum vel cognitionum non efficit, neque ut una cognitione habita, habeatur alia, neque ut manifestata vel revelata una cognitione, alia sit manifestata vel revelata”³⁰⁶.

Respuesta.—Se llaman proposiciones realmente idénticas, no precisamente las que versan sobre la misma realidad, esto es, sobre el mismo *sujeto* real, como parece a veces entenderlo nuestro objetante, pues sobre un mismo sujeto real pueden versar proposiciones realmente distintas, y hasta completamente disparadas, como “Pedro es español” y “Pedro es sacerdote”.

Sino que se llaman proposiciones realmente idénticas las que, teniendo el mismo sujeto, tienen, además, predicado realmente idéntico, v. gr., “el alma humana es espiritual” y “el alma humana es inmortal”. El sujeto es el mismo: “el alma humana”; y los predicados, “espiritual” e “inmortal”, son realmente idénticos. De estas proposiciones, que se llaman conceptuales, es de las que tantas veces hemos afirmado que, revelada explícitamente una de ellas, queda implícitamente revelada, y es definible de fe la otra, siempre que su identidad real sea cognoscible con evidencia para nosotros sin nueva revelación.

En efecto: si no queremos caer en el nominalismo o conceptualismo subjetivo de Ockam y Auréolo, hay que conceder que el valor de una proposición no depende precisamente de las palabras, sino de su *sentido objetivo*. En las proposiciones, las palabras son lo material; el sentido es lo formal. Si dos proposiciones tienen, pues, predicados realmente idénticos, tienen también *sentido* realmente idéntico. Y como para definibilidad de fe, basta revelación *implícita*, y para implicitud basta tener *el mismo sentido, in eodem sensu*, síguese que lo mismo da predicados realmente idénticos.

ticos, que sentido realmente idéntico, que implicitud de la una en la otra, que definibilidad de fe.

Nuestro objetante, en efecto, no hace sino repetir que para que una conclusión sea definible de fe divina, hace falta que “*expresse* la misma doctrina”. En primer lugar, no hace falta que la “*expresé*”, sino que basta que la “*implique*”; pues no solamente es definible lo “*explícito*”, sino también lo “*implícito*”. En segundo y principal lugar, suponemos que por la “*misma doctrina*” no entenderá las “*mismas palabras*”, sino el “*mismo sentido*”: *in eodem sensu*. Ahora bien: cuando dos proposiciones tienen el mismo sujeto, toda su diferencia o identidad de sentido depende de la diferencia o identidad de sus predicados. Si, pues, los *predicados* son realmente idénticos, el *sentido* será también realmente idéntico, y su *doctrina* será también realmente idéntica. Decir lo contrario se nos figura que no es sino un nominalismo o conceptualismo disfrazado. A juicio nuestro, la opinión de Kilber es una derivación del conceptualismo de Roscelin, en que se atiende al enunciado más bien que a la realidad significada. Santo Tomás en esto, como en todas las cuestiones, es *realista*: “*Assensus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem... sicut in scientia, ita in fide*”³⁰⁷.

No decimos, pues, que tales conclusiones son definibles, porque hay *conexión* inclusiva, ni porque hay *realidad* idéntica, sino porque, habiendo *conexión* inclusiva o *realidad* idéntica, hay “*ipso facto*” *identidad de sentido*. La razón de la definibilidad es sola y puramente su *revelación implícita*; la razón de su *revelación implícita* es la *identidad de sentido*; la *identidad real* o el *raciocinio analítico* no son la razón formal de su definibilidad, sino el medio o instrumento por el que nosotros distinguimos si hay o no *identidad de sentido*, y, por tanto, *revelación implícita*, y, por lo mismo, *definibilidad de fe*.

A juicio nuestro, Kilber y los pocos que en esto le siguen han caído en un subjetivismo o conceptualismo lamentable al tomar como criterio la *intención* del que revela, para saber lo que queda implícitamente *revelado*. El que una cosa quede o no implícitamente revelada por mis palabras, no depende precisamente de mi intención o no intención de revelarla, sino del *alcance objetivo* o *continencia real* de lo dicho por mí.

Aunque yo no quiera revelar que tal hecho ha sucedido en Madrid, si digo, sin embargo, que ha sucedido a tal longitud y tal latitud geográficas, que sean precisamente la longitud y latitud de Madrid, la cosa ya está objetivamente revelada, con sólo que haya entre mis oyentes una persona

³⁰⁷ 2-2, q. 1, a. 2. ad 2.

que entienda geografía y sepa “sacar la cuenta” de lo que está ya implícitamente contenido en mis palabras.

Aunque yo no tenga intención de revelar que los Apóstoles eran doce, si digo, sin embargo, que eran $4 + x = 10 + \frac{x}{2}$,

la cosa ya ha quedado objetivamente revelada con tal que haya entre mis oyentes alguien que sepa despejar esa incógnita, que sepa “sacar la cuenta”.

Aunque yo no quería revelar que Cristo tenía ciencia y virtud, si digo que era hombre *perfectísimo*, revelado queda implícitamente, con tal que haya entre mis oyentes alguien que sepa penetrar bien ese concepto de “hombre *perfectísimo*”.

Aunque yo no quiera revelar o descubrir si el alma humana es o no inmortal, si digo que es espiritual, revelado y dicho queda implícitamente, con tal que haya entre mis oyentes quien sepa penetrar todo el contenido implícito del concepto de “espiritualidad”.

Si no hay nadie entre mis oyentes que sepa geografía, ni matemáticas, ni física, ni metafísica, si no hay nadie que sepa “sacar la cuenta”, esto es, penetrar o desenvolver o despejar o explicar lo que está ya objetivamente contenido en mi dicho, la cosa estará revelada o contenida o implícita *en sí misma*, pero no lo estará *para mis oyentes* ³⁰⁸.

Ahora bien; los oyentes a los cuales Dios dirigió la revelación *católica* son los oyentes de todos los siglos, la humanidad entera, la *razón humana* ³⁰⁹. Por eso, lo que esté objetivamente contenido en la revelación católica, pero cuya explicación o desarrollo no pueda hacerlo la razón humana, sino que exige nueva revelación, es revelado implícito “*quoad se*”, pero no “*quoad nos*”. Lo que no solamente está implícito, sino que también puede ser explicado por la razón humana, es no solamente implícito en sí, sino también implícito para nosotros.

Lo que llamamos, pues, *deducir* respecto a la teología, o *definir* respecto a la Iglesia, no es sino “sacar la cuenta”

³⁰⁸ Si un confesor, aunque no revele expresa o directamente el nombre del penitente que le confesó un pecado grave, revela algo de lo cual pueda “deducirse con certeza” o “caerse en la cuenta de” quién es ese penitente, tal confesor ha *revelado* implícita, pero real y verdaderamente, el secreto o sigilo sacramental. Eso es lo que dice el sentido común, y lo que enseñan unánimemente los moralistas. Por tanto, no solamente queda revelada una cosa diciéndola directamente o *en sí misma* (revelado formal = revelado *in se*), sino también diciendo *otra cosa* (revelado virtual = revelado *in alio*) en la cual va envuelta, y de la cual los oyentes pueden deducirla con certeza. Esto es lo que dice el sentido común, y lo contrario nos parecen sutilezas nominalistas o conceptualistas.

³⁰⁹ “Homines revelationem (publicam seu catholicam) a Deo accipiunt, non solum pro praesenti tempore, sed etiam ad instructionem *omnium futurorum*” (D. THOMAS, *Contra Gentes*, 3, 154).

de lo dicho por Dios: “despejar las incógnitas” del depósito revelado, “desenvolver” o “desarrollar” el contenido objetivo o implícito de la palabra divina; en una palabra, *explicar* la revelación. Si eso lo hace la razón humana sola, es explicación humana de la revelación divina: es teología, no fe divina. Si lo hace la autoridad divina de la Iglesia, pues tiene autoridad divina para todo lo que sea “explicar el depósito”, es fe divina, dogma de fe.

Si para saber cuándo una cosa queda revelada o no, se hubiese de atender solamente a la *intención* del que revela y no al contenido real u objetivo del dato revelado, entonces nadie podría revelar un secreto sin quererlo. Ahora bien; el sentido común y la lengua de todos los pueblos nos dicen lo contrario, esto es, nos dicen que se puede revelar sin querer.

Como el hombre, por ignorancia o inadvertencia, no ve con frecuencia el alcance de todo lo que dice, con frecuencia revela más o menos de lo que intenta revelar, o porque su intención no iba tan lejos como el contenido de sus palabras, o porque el contenido objetivo de sus palabras es menor del que él intentaba revelar.

Como en Dios no cabe ignorancia ni inadvertencia, jamás el contenido o alcance de sus palabras puede ir más lejos que su intención; pero tampoco su intención puede ir menos de lo que va el alcance o contenido real y objetivo de sus palabras. Por eso, no solamente revela todo lo que tiene *intención* de revelar, sino que también tiene intención de revelar *todo lo que revela*, esto es, todo el *contenido objetivo* de lo que dice. “Quia qui dicit unum (repetiremos una vez más con Santo Tomás) quodammodo dicit multa; et haec sunt quae praecedunt articulum et consequuntur ad ipsum, et quantum ad hoc potest explicari et dividi articulus fidei... Et propter hoc multa nunc reputantur haeretica, quae antea non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur... Et quantum ad hoc potest quotidie fides explicari, et per studium Sanctorum (los Padres de los Concilios Ecuménicos) magis ac magis explicata est”.

Añadamos a Santo Tomás cuatro textitos interesantes de Juan de Santo Tomás, de Martínez del Prado, de Nazario y de Valencia:

“Nihilominus D. Thomas altius considerans propositionem per se notam, non solum loquutus est de ipsa secundum formalem rationem propositionis ex parte conceptus vel vocis significantis, sed etiam ex parte fundamenti quod habetur in ipsa re significata: quod enim aliqua propositio sit demonstrabilis per aliquod medium, vel careat medio quo demonstretur, et ita sit *immediata* et per se nota, non oritur

ex ipsa significatione terminorum, sed ex ipsa CONNEXIONE RERUM significatarum" 310.

"Propositionem esse *mediatam* vel *immediatam* non oritur *neque ex vocibus neque ex conceptibus formalibus, sed ex OBIECTIVA CONNEXIONE praedicati cum subiecto*" 311.

"Tertio dico quod loqui de propositione quoad id quod est *principale* in ipsa, scilicet quoad *rem* significatam, non est loqui de illa *minus proprie* (que es lo que dice Molina y lo que dice Kilber y lo que dice con mucha frecuencia nuestro objetante): cum praesertim tota *notitia* propositionis referenda omnino sit ad *rem* significatam per propositionem. Nam propositio, neque quoad *terminos*, neque quoad *conceptus*, dicitur esse *nota*, sive secundum se sive nobis, nisi ratione *rei* per conceptus significatae. Nom enim formantur *conceptus* et *voce*s nisi propter *rei* notitiam habendam: *res* ergo est illa quae *per se primo* dicitur esse *nota* vel secundum se vel nobis, modo superius explicato" 312.

Oigamos ahora a Valencia: "Constat autem *non semper per conclusionem significari aliquid reipsa distinctum a significato praemissarum*, ut patet in demonstrationibus *metaphysicis*, in quibus subiectum et passio non distinguuntur *reipsa*, et *consequenter nec praemissarum et conclusionis significatum*" 313.

Ahí tiene nuestro objetante cómo lo principal a que hay que atender es a la *realidad objetiva*, y cómo en habiendo la misma realidad, como la hay en toda conclusión teológico-metafísica, hay también *el mismo sentido: idem significatum*. Lo demás no es, a juicio nuestro, sino conceptualismo puro, con perdón de Molina y de Kilber.

516. OBSERVACIÓN VIGÉSIMOQUINTA. — "Ita revelata *unitate Dei*, non est revelata *Trinitas Personarum*, licet habeatur *rei identitas*" 314.

Respuesta.—Aunque no nos extraña que esa objeción la hayan puesto Ripalda y Kilber, nos extraña que la ponga un autor tomista sin ver inmediatamente su flaco. Estamos tratando de conclusiones que sean realmente conclusiones u objetivamente contenidas, no solamente *en sí* mismas, sino también, a la vez, *para nosotros*, esto es, que pueda la razón humana ver *con evidencia* su continencia objetiva o identidad real, pues sin eso no hay para nosotros verdadera

310 I. A SANCTO THOMA, *Cursus Philos., Logica*, p. 2.^a, q. 24, a. 4; ed. Vivès, vol. 2. p. 676.

311 MARTÍNEZ DEL PRADO, O. P., *Quaestiones logicae* (Compluti 1665), l. 3, q. 6, n. 12, p. 530.

312 NAZARIUS, O. P., *In Summam D. Thomae*, t. 1, q. 2, a. 1.

313 GREGORIUS DE VALENTIA, S. I., *De Fide*, d. 1, q. 1, punct. 2, t. 3, p. 44 (Ingolstaci 1595).

314 O. c., p. 206.

conclusión. Ahora bien: la Trinidad está realmente identificada con la unidad de Dios y objetivamente contenida en ella *quoad se*; pero no lo está *quoad nos*, pues no podemos ver con evidencia tal identidad ni tal continencia sin nueva revelación. Tal ejemplo, pues, no viene al caso, pues no es para nosotros verdadera conclusión teológica. Oigamos a un insigne comentarista de Santo Tomás:

“Respondeo dicendum quod obiectum totale fidei continetur *virtualiter* et *implicite* in Symbolo Apostolorum, sive in articulis fidei quibus componitur dictum Symbolum, tamquam in *principiis* proximis et adaequatis: unde obiectum fidei nunquam crevit quantum ad *substantiam*, sed tantum quantum ad *explicationem*. Ita *communiter* theologi in praesenti...

Ad tertium dicendum quod obiectum totale fidei *diversimode* continetur in Symbolo Apostolorum et in sententia illa *Apostoli*: Accedentem ad Deum etc. Nam in articulis componentibus Symbolum continetur tamquam in principiis *proximis* et *adaequatis*: in veritatibus autem expressis in sententia *Apostoli* (quod Deus est et quod est *remunerator*) continetur tamquam in principiis *universalissimis*... Est igitur differentia *in modo continendi*: nam Symbolum continet proxime et adaequate omnia fidei mysteria, *non solum quoad se, sed etiam quoad nos*... Illa autem *Apostoli* sententia continet quidem *virtualiter* et *implicite* omnia fidei mysteria *quoad se, non autem quoad nos*, quasi ex illa per *evidentem consequentiam* deveniamus in cognitionem mysteriorum fidei. Non enim sequitur evidenter *quoad nos*. “Deus est: ergo est trinus”, quamvis necessario sequatur *quoad se*”³¹⁵.

Entre paréntesis, fíjese el lector en que la Trinidad y cualquier otro misterio revelado estaba ya contenido *objetivamente quoad se* en los dos principios generalísimos de la fe, aunque exigía para ser conocida nueva revelación. Por eso mismo dice tantas veces Santo Tomás que, aun durante todo el Antiguo Testamento, no hubo progreso de *substancia* o de objetividad real, sino solamente de *explicación*, aunque *por revelación*³¹⁶.

En cambio, hoy apenas hay autor que no diga, confundiendo toda la nomenclatura tradicional, que el progreso en el Antiguo Testamento no fué sólo de explicación, sino *substancial* u *objetivo*. Se dirá que eso es cuestión de nomenclaturas. Es verdad. Pero se comienza por dar a los nom-

³¹⁵ PHILIPPUS A SMA. TRINITATE. *Disp. theol.: De Fide*, t. 3, pp. 32-33 (Lugduni 1653).

³¹⁶ “Quapropter etiam ipse Christus Dominus, quamvis instituerit nova sacramenta, non tamen instituit aut fecit novum fidei articulum quantum ad *substantiam*” (BÁŔEZ, 2-2 q. 1. a. 10).

bres *otro sentido* del que les dan Santo Tomás y los grandes teólogos de los siglos XIII y XVI y, ¡claro está!, se acaba por no entender la lengua de esos grandes teólogos, o por entenderlos en *otro sentido* del que tienen.

517.—OBSERVACIÓN VIGÉSIMOSEXTA.—“Similiter revelata unitate Dei, non est revelatum liberum Dei arbitrium, licet libertas Dei ex notione Dei deduci possit et quoad rem sit idem cum ea”³¹⁷.

Respuesta.—Sería curioso el saber por qué, entre tantos atributos como hay en Dios, nuestro objetante ha elegido como ejemplo el atributo de la libertad divina. Lo ha escogido, sin duda (como nos escribía expresamente otro teólogo que nos ponía la misma objeción), por la gran dificultad u obscuridad que para la razón humana ofrece la demostración de ese atributo divino, a causa de su aparente incompatibilidad con el atributo de la inmutabilidad. Y no se fijan estos teólogos en que, en la medida en que esa conclusión sea oscura para nosotros, en la misma medida no es conclusión rigurosa; pues la conclusión se define: lo deducido de una manera *evidentemente* cierta.

Así, pues, nuestra respuesta es muy sencilla. O tal conclusión puede la razón humana deducirla con evidencia y certeza absoluta, o no. Si no puede, no es para nosotros conclusión rigurosa, y entonces el ejemplo no viene al caso. Si puede, concedemos que, revelada la existencia de Dios, queda *implícitamente* revelada, aunque con *implicitud* virtual, la libertad divina.

Porque, díganos nuestro objetante: ¿Podría la Iglesia, con sola la revelación de la existencia de Dios, definir como verdad *infallible* la libertad divina, o no? Si no podía, esa conclusión no es verdadera conclusión teológica, y el ejemplo de nuevo no viene al caso. Si podía, déjese nuestro objetante de ese y otros ejemplos oscuros, y pónganos un solo ejemplo de conclusión teológica, *ya definida infaliblemente* por la Iglesia, y que no pueda ser definida como de fe divina. Seguramente que no lo pondrá. Pues bien; si entre todas las conclusiones ya definidas infaliblemente no encuentra nuestro objetante ningún ejemplo que no sea también definible de fe divina, síguese que toda verdadera conclusión es definible de fe divina, pues todas son definibles infaliblemente.

Cuando se trata de averiguar si a toda verdadera conclusión teológica conviene o no el carácter de “definible de fe divina”, es un método poco científico el echar mano de ejemplos oscuros, dirigidos a herir la imaginación más bien que a ilustrar la inteligencia. Cuando en las ciencias se

³¹⁷ O. c., p. 206.

trata de averiguar los caracteres esenciales de un tipo, por ejemplo, los caracteres del ser viviente, no se escoge como modelo un ejemplar dudoso, del que se dude si es viviente o si es inanimado, sino un ejemplar del que no quepa duda que es viviente. En ese y en todos los ejemplares *claros* e *indubitables* de vivientes es donde se estudian los caracteres esenciales de la vida. Una vez estudiados, se aplican incondicionalmente dichos caracteres a todo viviente; y si hay algún ejemplar del que se dude si es viviente o es mineral inanimado, se le aplican *condicionalmente*. Tendrán esas caracteres si verdaderamente es viviente; no los tendrá si no lo es.

Ahora bien: las conclusiones dudosas o disputables no son claramente conclusiones, pues lo mismo es dudar o disputar de su verdad que dudar o disputar de si son conclusiones. Como ejemplos, pues, de rigurosas conclusiones teológicas deben ponerse aquellas que son admitidas como ciertas por todos los teólogos, no las obscuras, dudosas o disputables.

Es más; como aun los teólogos todos de una época determinada pueden engañarse, lo científico en esta materia, para averiguar si la verdadera conclusión teológica es definible como de fe o no, es el fijarse en las conclusiones ya definidas como *infalibles* por la Iglesia, y en las cuales no cabe engaño. Si todas las ya definidas como infalibles pueden ser definidas como de fe, entonces toda conclusión verdaderamente teológica puede serlo. Pues bien; suplicamos de nuevo a nuestro objetante que, dejándose de ejemplos oscuros o dudosos, nos presente un solo ejemplo de conclusión, ya definida como infalible, y que no pueda ser definida como de fe. Ese es el método verdaderamente científico y seguro.

Esto bastaba y sobraba para responder al ejemplo que se nos objeta; pero, para mayor abundancia, vamos a examinarlo en sí mismo. Supongamos que un filósofo dice lo siguiente: "Dios no es libre", o "no es omnipotente", o "no tiene providencia alguna del mundo". Preguntamos nosotros ahora: ¿Ese filósofo ha *dicho* o no ha *dicho* implícitamente con eso solo que *no hay Dios*? No preguntamos si ha tenido *intención* de decirlo, sino si lo ha *dicho*.

Nuestro objetante, si es lógico consigo mismo, debe responder que *no*; debe responder que eso *se sigue* del dicho, pero que *no está dicho*. Pues bien; nosotros afirmamos con Santo Tomás que, haya tenido o no *intención* de decirlo, *implícitamente*, pero realmente, *lo ha dicho*. Oigamos a Santo Tomás: "Tunc dicit aliquis quod non est Deus, quando cogitat quod non est omnipotens, et quod non habet cu-

ram rerum humanorum"³¹⁸. Si, pues, el que niega la libertad de Dios o su omnipotencia *dice* con eso que no existe Dios, el que afirma o revela la existencia de Dios revela o *dice* implícitamente su libertad, su omnipotencia, o cualquier otro atributo divino que sea evidentemente cognoscible por la razón humana sin nueva revelación.

Compárese ahora ese texto de Santo Tomás con aquel otro del mismo Santo que nosotros hemos ya tantas veces citado, y que dice así: "Quia qui *dicit* unum, quodammodo *dicit* multa: et *haec* sunt quae praecedunt articulum et *consequuntur* ad ipsum. Et *quantum ad hoc* potest *explicari* et dividi articulus fidei". Compárense esos dos textos, repetimos, y se verá de nuevo cómo por *consecuencias* entiende Santo Tomás las verdaderas y propias consecuencias, pues los atributos de la omnipotencia, de la providencia o de la libertad divinas son conclusiones, propiamente dichas, de la esencia de Dios.

Todo, pues, lo verdaderamente consecuencial del depósito revelado, con tal que sean consecuencias, sin las cuales no pueda en absoluto salvarse la verdad del depósito revelado, y que nosotros podamos deducirlas con evidencia sin nueva revelación, está *implícitamente* revelado o *dicho* por Dios. Pero por lo mismo que es *implícito* no está aún *explicado* ni *propuesto* por Dios y, por tanto, no es aún formalmente de fe. Si esa *explicación* y *proposición* la hace la *razón humana*, es ciencia humana: Teología. Si la hace la *autoridad divina* de la Iglesia, es fe divina.

Por eso hemos dicho y repetimos que las claves del progreso dogmático no es una sola, sino que son dos: a) la *virtualidad* verdaderamente *implícita* del depósito revelado; b) la *autoridad divina* o definición de la Iglesia. Sin lo primero, el progreso no sería de evolución homogénea o *quoad explicationem*, sino de transformismo o *quoad substantiam*. Sin lo segundo, el progreso sería teológico, pero no dogmático (119, 156).

Como una nueva aunque innecesaria confirmación de cuán amplia es para Santo Tomás la continencia verdaderamente implícita de la Sagrada Escritura, baste decir que, según Santo Tomás, en la frase de "el Espíritu Santo procede del Padre", ya está implícita y verdaderamente contenida esta otra: "El Espíritu Santo procede del Hijo". Es más: según Santo Tomás, aun en la frase de "el Espíritu Santo procede de sólo el Padre", está ya verdaderamente contenida la frase de que "el Espíritu Santo procede también del Hijo". La razón de eso es la identidad real exigida por el misterio de la Trinidad en *todo* lo que no haya opo-

³¹⁸ In *Psalmum* 13, ed. Vivès, t. 18, p. 290.

sición relativa, cual no la hay entre el Padre y el Hijo en eso de ser principio del Espíritu Santo. Oigamos a Santo Tomás:

“Quia igitur in tempore antiquorum Conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium Spiritum Sanctum non procedere a Filio, non fuit necessarium quod hoc *explicite* poneretur... *Continebatur tamen implicite in hoc ipso quod dicebatur Spiritus Sanctus a Patre procedere*”³¹⁹. “Sic igitur, cum dicitur quod Spiritus Sanctus a Patre procedit, etiamsi adderetur quod *a solo Patre* procedit, non excluderetur inde Filius: *quia* quantum ad hoc quod est esse principium Spiritus Sancti, *non opponuntur* Pater et Filius”³²⁰. “Nec potest esse quod omnia *explicite* in illo Symbolo contineantur, in quo de descensu ad inferos nulla mentio fit. Processio autem Spiritus Sancti (a Filio) continetur ibi *implicite*, INQUANTUM *ibi continetur distinctio personarum quae aliter esse non potest*, ut dictum est. Sed quaerunt Graeci quomodo fuerunt Latini ausi hoc (scilicet, *Filioque*) addere. Ad quod dicendum quod necessitas fuit, sicut eorum error ostendit, et *auctoritas Romanae Ecclesiae* synodum congregandi in qua *exprimeretur* aliquid quod *implicite* in articulis fidei continebatur”³²¹.

Así, pues, la verdad dogmática de que “el Espíritu Santo procede del Hijo” estaba ya *formalmente* revelada en las palabras (quia de meo accipiet) y otras semejantes”³²². Pero aunque no hubiese estado contenida formalmente en esas palabras, lo estaría *virtualmente*, pero implícita y verdaderamente en las solas palabras de “el Espíritu Santo procede del Padre”, y eso sólo bastaría, según Santo Tomás, para que la Iglesia pudiese definir como de fe que procedía también del Hijo.

Si, pues, la frase “el Espíritu Santo procede del Padre” contiene implícitamente la frase de “el Espíritu Santo procede del Hijo”, por la misma razón, y aun quizá mayor, la frase de “Dios es el ser por esencia”, u otra semejante, contiene *implícitamente* la frase de “Dios es libre”. Medite en ello todo tomista, y verá que la razón es la misma. Es la continencia *objetiva para nosotros*, y no solamente en sí misma, de la una en la otra; el no poder salvarse ni destruirse la una sin la otra; el ser la una *de intellectu* de la otra. Esa es la verdadera *Teología* implícito-virtual; ésa es la raíz de la *definibilidad* de fe divina de toda rigurosa conclusión teológica.

Confirmación.—En otra parte (249) hemos citado ya un

³¹⁹ *Somm. Theol.*, p. 1.^a, q. 36, a. 2, ad 2.

³²⁰ *Ibid.*, ad 1.

³²¹ D. THOMAS, 1 *Sent.*, d. 11, expositio textus.

³²² *Ibid.*

texto interesante del sabio P. Garrigou-Lagrange, en que se confiesa que en el concepto de Dios o de cualquiera de sus atributos están *implícitamente* contenidos los conceptos de todos los otros atributos. Citemos otro texto de un teólogo no menos ilustre de la Compañía de Jesús, el profundo y claro P. De la Taille. Después de haber dicho que los conceptos de animalidad y racionalidad son *extrínsecos* el uno al otro y que el primero *no incluye* al segundo, mientras que el segundo es una verdadera *adición* objetiva sobre el primero, añade lo siguiente: “En Dieu rien de tel: rien de tel dans aucun attribut divin: aucun n'est extérieur à l'autre. Je puis, il est vrai, *concevoir* une perfection divine, sans faire *attention* qu'elle *enveloppe* les autres: mais les autres *y sont*, et je n'ai qu'à *explorer* ce que je tiens pour *y trouver tout le reste*. RIEN NE S'Y AJOUTE DONC”³²³. Si, pues, eso es verdad, como lo es, todo teólogo que no se deje cegar por ideas preconcebidas debe confesar que, revelada o definida la existencia de Dios o alguno de sus atributos, quedan *implícitamente* revelados y son definibles de fe divina todos los otros atributos, con tal que sean evidentemente cognoscibles para nosotros sin nueva revelación.

Añadamos además unos textos interesantes de Billuart, de Oviedo y de Marín:

“Praescientia, bonitas, iustitia et alia attributa non sunt substantia Dei *in sensu virtuali et explicito* seu secundum *terminorum* significationem: secus *in sensu REALI* formali. Est enim *eadem omnino* RES diversis nominibus significata et diversis conceptibus *inadaequatis* apprehensa, quorum unus alium *non explicit, quamvis IMPLICIT*”³²⁴.

“In Deo idem est esse Deum, et habere attributum iustitiae; ac proinde *revelatio quae dicit esse Deum, dicit esse iustum*, respectu illius qui adaequate penetret quid IN RE importet significatum per hoc nomen Deus”³²⁵.

“Insistes: Deus revelans omnipotentiam, solum revelat quod haec *vox* significat apud audientes, quia significatio vocis debet esse communis loquenti et audienti. Sed haec vox “omnipotentia” solum significat “omnipotentiam”, ut distinctam ad immensitatem et ab aliis attributis: ergo.

Respondeo, concessa maiore distinguendo minorem: Solum significat *formaliter* omnipotentiam, concedo minorem: REALITER, nego minorem. Et ideo audiens solum format conceptum de omnipotentia *formaliter: format tamen REALITER*

³²³ M. DE LA TAILLE. “Recherches des Sciences Religieuses” (enero-febrero de 1923), p. 11.

³²⁴ BILLUART, *De Deo Uno*, d. 2, a. 3, 4; solvuntur obiectiones.

³²⁵ FRANCISCUS DE OVIEDO, *De Fide*, controversia 4, n. 107 (Lugduni 1651).

conceptum de immensitate; quia ille conceptus REALITER AFFIRMAT immensitatem, etsi non formaliter"³²⁶.

Todo esto había sido ya dicho *de una manera real* por Santo Tomás en el texto siguiente: "Actus credentis non terminatur *ad enuntiabile*, sed ad REM... sicut in scientia, ita et *in fide*"³²⁷.

En una palabra: la distinción entre los conceptos dogmáticos primitivos, explicados por los Apóstoles, y los nuevos conceptos dogmáticos consecuenciales, explicados y definidos por la Iglesia, es exactamente la misma que la distinción entre la esencia divina y sus atributos, o entre los divinos atributos entre sí. No solamente no es distinción real, sino que tampoco es distinción virtual *mayor*, cual es la que existe entre conceptos, que son *extrínsecos* el uno al otro, y que los escolásticos llaman *per modum excludentis et exclusi*; por ejemplo, los conceptos de animalidad y racionalidad. Es sola y exclusivamente distinción virtual *menor*, cual es la que existe entre conceptos mutuamente *implícitos* o *intrínsecos*, y que los escolásticos llaman *per modum includentis et inclusi*; por ejemplo, los conceptos de inmutabilidad absoluta y eternidad³²⁸.

Por eso hemos dicho tantas veces, y repetimos de nuevo, que el desarrollo o evolución del dogma mediante las definiciones de la Iglesia nos da conceptos *nuevos* o *distintos* de los conceptos primitivos, pero no completa o adecuadamente nuevos, sino parcial o inadecuadamente nuevos; no nuevos *simpliciter*, sino nuevos *secundum quid*; no nuevos en cuanto a la substancia, pero sí nuevos en cuanto a la explicación. Por ser conceptos *nuevos*, son conclusiones *pro-*

³²⁶ IOANNES MARÍN, S. 1., *Theologia speculativa* (Venetiis 1764); *De Fide divina*, d. 9. pp. 374-375.

³²⁷ 2-2, q. 1, a. 2. ad 2.

³²⁸ "Distinctio rationis ratiocinatae est duplex: *maior* et *minor*.

Maior dicitur illa quae distinguit in obiecto formalitates seu conceptus quae invicem non se includunt, v. gr., rationalitas et animalitas in homine.

Minor viget inter conceptus quorum unus formaliter et explicitè non est alius, ratione tamen subiecti in quo sunt *includit alium*, et ideo differunt non per modum excludentis et exclusi, sed *per modum includentis et inclusi*: ita conceptus iustitiae et misericordiae in Deo" (P. MARCELLUS A PUERO IESU, *Cursus Philosophiae Scholasticae ad mentem Angelici Doctoris*, vol. 3, p. 24, Burgis 1922).

"Ex hac ultima conclusionè colliges attributa, relationes et essentialia in Deo non omnino eodem modo differre quo differunt gradus metaphysici. puta animalitas et rationalitas: hi enim distinguuntur distinctione *maiore* seu praecisione *exclusiva*: illa vero distinctione *minori* seu praecisione *inclusiva*" (BILLGART, *De Deo*, d. 2, a. 3, § 3. in fine). "*Sententia communis in schola thomistarum docet attributa divina distingui ab essentia, vel inter se, solum per modum expliciti et impliciti*; sicut ens distinguitur a suis praeprietatibus, in quibus transcendentaliter *includitur*" (GONER, *De Deo*, d. 3, a. 3, n. 30). Si, pues, los atributos divinos no se distinguen de la esencia, o entre sí, sino como *explicito* e *implicito*, no comprendemos que haya tomistas que digan que, revelado lo uno, no queda implícitamente revelado, o no sea definible de fe divina, lo otro.

piamente dichas. Por no ser nuevos en cuanto a la substancia, sino en cuanto a la explicación, su definición por la Iglesia no es sino *explicación* de la fe primitiva y, por tanto, dogmas de fé divina (306).

518. OBSERVACIÓN ÚLTIMA.—“Denique sententia P. Marín-Sola ad *inconvenientia* ducit. Sequeretur enim *omnes conclusiones theologicas* de Deo esse definibiles. Idem quoad *alia mysteria fidei* locum haberet. Ipse P. Marín-Sola concedit et asserit *totam Summam Theologicam* Sancti Thomae esse definibilem... ut ex. gr. distinctio realis inter *essentiam* et *existentiam* in rebus creatis. Ita denique tandem *tota metaphysica*, immo *omnis philosophia*, necnon *mathematica* esset definibilis, ut veritas a Deo revelata!”³²⁹

Respuesta.—Aquí, que es la última página de su libro en que nos cita, nuestro objetante ha echado el resto, tratando con un golpe oratorio, que un metafísico calificaría de argumento *cuantitativo*, de impresionar al lector. Serían definibles, dice, *todas* las conclusiones de teología, *todos* los misterios de la fe, *toda* la *Suma Teológica*, *toda* la metafísica, *todas* las matemáticas. Afortunadamente suelen ser muy débiles en metafísica y teología los argumentos que se apoyan en *número* y *cantidad*. Se parece ese argumento al que los regalistas suelen hacer contra la potestad de la Iglesia. Cuando oyen que la Iglesia tiene potestad sobre el Estado en *todo lo relacionado* con lo espiritual, creen que con eso se afirma que la tiene *en todo*, y que el poder civil desaparece.

Para que viese nuestro objetante en dos palabras el flaco de ese argumento, bastaría esta sola pregunta: ¿Son definibles por la Iglesia como *infallibles* todas esas cosas que ahí amontona nuestro objetante? Evidentemente que no. Pues bien; nada que no pueda ser definible como verdad infalible puede ser definido como verdad *de fe* divina. Eso, repetimos, bastaría, pues es cosa bien clara. Pero como la materia es de suyo interesante, examinémosla por partes, a pesar de haberla ya tocado en otra parte (318).

En primer lugar, descartemos las matemáticas, que no sabemos por qué razón las ha metido ahí nuestro objetante. Las matemáticas nunca o rara vez tienen relación alguna necesaria con el depósito revelado, sin lo cual no hay definibilidad. “Sicut in *geometricalibus et huiusmodi*, quae *omnino* ad fidem pertinere *non possunt*”³³⁰.

En segundo lugar, tratándose de filosofía, y aun de su parte principal, la metafísica, descartemos también todas aquellas conclusiones que no tienen *para nosotros* relación

³²⁹ O. c., pp. 206-207.

³³⁰ 2-2, q. 11, a. 2.

alguna con el depósito revelado. Que tengan o no tengan en sí mismas relación con el depósito revelado, si no la tienen para nosotros, no pueden ser definidas como de fe divina, y ni siquiera como infalibles. De esas conclusiones las hay innumerables.

En tercer lugar, aun tratándose de aquellas conclusiones que tanto en filosofía como en teología tienen para nosotros alguna relación con el depósito revelado, descartemos también todas aquellas cuya relación con el depósito revelado no es para nosotros sino probable, incierta, dudosa, pero no evidentemente cierta. De esas conclusiones las hay a montones en teología y filosofía, como las hay en todas las otras ciencias. Constituyen, no la ciencia, sino las teorías o sistemas científicos.

En cuarto lugar, aun tratándose de conclusiones ciertas y evidentes, descartemos todas aquellas cuya certeza o conexión no sea sino físicamente cierta, como es la conexión que existe, por ejemplo, entre ser madre y no ser virgen, o entre ser hombre y ser persona humana, o sea todas las conclusiones que hemos llamado del tipo cuarto. Nuestro objetante sabe muy bien que para nosotros tales conclusiones no solamente no son definibles de fe divina, pero ni siquiera son objeto de infalibilidad (99).

Con esos cuatro tajos o descartes que todo teólogo debe hacer, el acervo de conclusiones definibles, cuya mole tanto asustaba a nuestro objetante, ha quedado reducido a mucha menor cantidad. Ha quedado reducido a solas las conclusiones teológico-inclusivas, esto es, a solas aquellas que salen del depósito revelado mediante análisis objetivo; a solas aquellas sin las cuales no puede salvarse la verdad del depósito revelado; a solas aquellas de cuya negación se siga con necesidad absoluta la negación del depósito revelado, y con tal que pueda nuestra razón conocerlas con evidencia sin nueva revelación. Esas son aquellas conclusiones de las cuales dice Santo Tomás: "Ea ex quibus negatis sequitur aliquid contrarium fidei... Ea ex quibus sequitur corruptio alicuius articuli... Et circa utraque potest esse *haeresis*, eo modo quo et *fides*" (467).

Ahora bien: díganos el autor: Esas conclusiones, sean pocas o sean muchas, pues la *cantidad* nada tiene que ver en cuestiones metafísicas o teológicas, ¿son definibles por la Iglesia como *infalibles* o no? Todo teólogo católico tiene que responder y responde que tales conclusiones, cualquiera que sea su número, son objeto de infalibilidad. Pues si esto es así, como de verdad lo es, reflexione nuestro objetante tres cosas:

Primera, que Santo Tomás dedica un artículo íntegro del tratado *De Fide* en sus cuestiones disputadas a probar que

no cabe más fe infalible que la fe divina. Ese artículo lo hemos analizado detenidamente en otra parte de esta obra (239), y ya lo habíamos hecho antes en *La Ciencia Tomista*. Nuestro objetante conocía el artículo de Santo Tomás y nuestro análisis, y, sin embargo, en toda su obra, en que tantos otros artículos y textos de Santo Tomás cita, no ha hecho la menor alusión ni a ese artículo fundamental del Santo Doctor ni a nuestra demostración en él fundada.

Segunda, que, aun prescindiendo de si cabe fe infalible que no sea fe divina, *todos* los teólogos anteriores a Molina, sin que el autor haya podido citarnos un solo teólogo en contrario, afirman expresamente que tales conclusiones son definibles como de *fe divina*.

El lector profano que sin conocer bien en qué está el punto que se discute lea la obra de nuestro objetante, quedará quizá impresionado por los muchos autores que nuestro objetante parece citar a su favor. Pero fíjese el lector en que en esta cuestión que tratamos hay dos puntos distintos: a) si las definiciones de la Iglesia son *explicación* del depósito revelado; b) si las verdaderas *conclusiones teológicas* pueden ser definidas como de fe divina por la Iglesia. Nuestro objetante ha acumulado inútilmente multitud de textos que afirman lo primero, sin darse cuenta de que tales textos no vienen al caso, pues eso lo decimos todos, y no se disputa de eso. Pero no ha citado texto ni autor alguno anterior a Molina que niegue lo segundo, y de eso segundo es de lo que precisamente se trata. En cambio, nosotros le hemos citado multitud de autores, anteriores y posteriores a Molina, en que no solamente se afirma lo primero, sino que también se afirma expresamente lo segundo, esto es, que toda rigurosa conclusión teológica es definible de fe divina, pues estando toda rigurosa conclusión teológica *implícitamente* contenida en sola la premisa revelada, su definición no es sino *explicación* de lo revelado.

Tercera, que, *aun después de Molina*, y a pesar de su grande y merecido prestigio, la gran mayoría de los teólogos, sin distinción de órdenes religiosas o de escuelas, ha defendido que tales conclusiones inclusivas son definibles de fe divina. Entre esos teólogos figuran nombres tan ilustres como Vázquez, Suárez, Belarmino, Lugo, Tannero, Oviedo, Fabri, Annato, Platelio, Tirso González, Gautier, Antoine, Simonet, Marín, Haunoldo..., de la Compañía de Jesús; Navarrete, González, Gravina, Nazario, Serra, Labat, Contenson, Preingue..., de la Orden de Predicadores; Gabardi, Berti, Villarroyo, Honorato del Val..., de la Orden de San Agustín; Castillo, Boyvin, Gervasio de Brescia, Hilario de París..., de la de San Francisco; Mezguer, Herce, Schnell...,

benedictinos; Felipe de la Santísima Trinidad, Crassous..., carmelitas; Grandin, Silvio, Bijonio, Liebermann..., seculares, cuyos textos, claros y sin que puedan ser tergiversados, hemos citado en otra parte (398-448).

Cuarta, que hoy mismo como quien dice acaba de escribir un ilustre teólogo de la Compañía de Jesús que esta opinión nuestra "est in re *communissima* et *valde probabilior*... Ex antiquioribus tenent eam... et *recentiores communiter*, contra Ripalda, Wirceburgenses (seu Kilber) et alios" (490).

Sentimos, pues, que un historiador y teólogo de la altura del P. Schultes haya preferido seguir a Kilber contra esa otra opinión (*communissima* et *valde probabilior*), que es también la nuestra; pero ésa es la condición y el derecho a la vez del ingenio humano en las cosas que Dios entregó a las libres disputas de los hombres.

519. INMUTABILIDAD Y EVOLUCIÓN.—No queremos terminar esta sección sin añadir que la obra de nuestro ilustre hermano el P. Schultes sobre la historia de los dogmas nos parece un manual excelente en todo lo que se refiere a la *inmutabilidad* del dogma; pero lo creemos algo deficiente, más bien quizá en nomenclatura que en el fondo, en lo referente a la *evolución* del dogma.

A juicio nuestro, la posición del P. Schultes y la nuestra tienen bastante analogía con las posiciones respectivas de Bossuet y de Newman, que en otra parte hemos descrito (359). El primero puso de relieve la *inmutabilidad* del dogma; el segundo, su vida y su *evolución* homogénea. Ambas posiciones, lejos de oponerse, se completan.

EPILOGO DE TODA LA OBRA

520. RESUMEN DE LOS SIETE CAPÍTULOS.—Creemos que es ya hora de resumir y terminar este tan largo cuanto árido estudio nuestro sobre la *evolución* homogénea del dogma católico.

En el *capítulo primero* hemos visto que la *evolución* de todo el sistema doctrinal es homogénea mientras se limite a desarrollar lo que ya estaba verdaderamente *implícito* en el dato primitivo o punto de partida.

En el *capítulo segundo* hemos visto que en el punto de partida de toda la doctrina católica, que se llama dato revelado o revelado *explícito*, existía y existe una *virtualidad* verdaderamente *implícita*, cual es toda *virtualidad* metafísico-inclusiva; y que ésa es la *virtualidad* que la teología tradicional, anterior a Suárez, designó siempre con los nombres de *revelado virtual* o de *virtual implícito*.

En el *capítulo tercero* hemos visto que la Iglesia tiene asistencia y autoridad verdaderamente *divinas*, no solamente para conservar, sino también para *explicar* o desenvolver todo lo verdaderamente *implícito* en el dato revelado.

En el *capítulo cuarto* hemos visto que el raciocinio teológico, cuando es verdaderamente inclusivo o analítico, lo mismo que el sentido de la fe cuando es de todo el pueblo cristiano, se mantienen dentro de la virtualidad verdaderamente *implícita*, y que sirviéndose de ellos como de instrumentos humanos, bajo la asistencia *divina*, la Iglesia puede definir y ha definido de hecho muchos dogmas nuevos; no nuevos en cuanto a la substancia, pero sí nuevos en cuanto a la *explicación*.

En el *capítulo quinto* hemos visto que tanto la virtualidad *implícita* del dato revelado como la autoridad *divina* de la Iglesia para *explicarla* dogmáticamente, se extiende hasta el último grado de la doctrina católica, incluso a los hechos dogmáticos.

En el *capítulo sexto* hemos visto que, cuantas objeciones se hacen contra la evolución del dogma solamente tienen fuerza contra la evolución substancial o transformista, cual sería la evolución por vía físico-conexiva o no implícita; pero no contra la evolución por vía de virtualidad *implícita* o metafísico-inclusiva, que es evolución *explicativa*, y por eso mismo homogénea.

En fin, en el *capítulo séptimo* y último hemos visto que la evolución dogmática por vía de virtualidad o conclusión *implícita* es admitida por todos los teólogos anteriores a Molina y por la gran mayoría de los posteriores.

521. LOS DIVERSOS FACTORES DE LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA.— Con esto creemos que han quedado suficientemente explicados el material, el proceso, la causa principal, los agentes instrumentales y la extensión de la evolución homogénea del dogma católico.

El *material* es la virtualidad implícita: "*id quod in articulis continetur implicite*" (Santo Tomás).

El *proceso* es siempre y exclusivamente desarrollo de lo *implícito*; proceso de explicación: "*explicatio fidei*" (Santo Tomás).

La *causa principal* es la asistencia del Espíritu Santo o, lo que es lo mismo, la autoridad divina de la Iglesia, aquella "*ministra obiecti fidei, qua Veritas Prima explicat Seipsam et alia credenda*" (Cayetano).

Los *factores instrumentales*, numerosos y variadísimos, como todos los factores humanos, se reducen a dos: al raciocinio inclusivo y al sentido de la fe; a la inteligencia y al corazón cristiano; a la labor del sabio y la labor del

santo: "*per rationis inquisitionem et per connaturalitatem ad divina*" (Santo Tomás).

La *extensión* es la misma que tiene la asistencia divina o la infalibilidad de la Iglesia, la misma extensión que tiene la Sagrada Teología, todos los grados de la doctrina verdaderamente cristiana. "*Omnia (theologalia) implicite continentur in Biblia*" (Capréolo). "*Et propter hoc multa nunc reputantur haeretica, quae antea non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur*" (D. Thomas). "*Nec opus est ut id quod est immediate de fide, sit immediate revelatum a Deo; sed sufficit, ut quamvis sit mediate revelatum a Deo, sit immediate propositum ab Ecclesia*" (Serra). "*Quia Ecclesia nihil hactenus fidelibus credendum, proposuit vel definivit, quod non contineretur in Sacris Litteris aut Apostolorum traditionibus expressum, aut virtualiter contentum, ita ut inde per evidentem consequentiam educeretur... Et hoc pacto intelligatur D. Thomas in articulo quando ait quod nova editio Symboli pertinet ad auctoritatem Summi Pontificis, videlicet quantum ad novam explicationem. Ex quo sequitur perperam haereticos adversus nos obiicere quod Summus Pontifex faceret novam fidem*" (Báñez).

Tal es nuestra concepción de la evolución homogénea del dogma católico después de los Apóstoles; tal creemos que es la verdadera concepción de Santo Tomás, de San Buenaventura, de Escoto y de la Teología tradicional.

522. DOS CUESTIONES DISTINTAS.—En la exposición que de esa concepción hemos hecho en esta obra deben distinguirse dos cuestiones: una principal y otra secundaria. La cuestión principal es la relativa a la definibilidad de fe divina de las *conclusiones teológicas* metafísico-inclusivas. La cuestión secundaria es la relativa a la definibilidad de fe divina de los *hechos dogmáticos*.

El que admita la definibilidad de fe de la conclusión teológica metafísico-inclusiva, como lo admite toda la teología tradicional anterior a Molina y la mayor parte de los teólogos posteriores, ya admite, con sólo eso, verdadera y propia evolución en el dogma, por vía de conclusión teológica, propiamente dicha; pues tales conclusiones no por ser de virtualidad implícita dejan de ser verdaderas y propias conclusiones teológicas.

En cambio, la otra cuestión de la definibilidad de fe de los hechos dogmáticos y canonización de los santos es cuestión relativamente secundaria, pues no afecta a la existencia o no existencia de verdadera evolución dogmática, sino a su mayor o menor extensión.

Aunque nosotros, pues, hemos defendido y defendemos

ambas cuestiones, la principal y fundamental para nosotros es la primera; y con tal que esa primera se admita, no es de gran trascendencia para la cuestión de la evolución del dogma el que se admita o no la segunda.

Examinar esa primera y trascendentalísima cuestión, esto es, demostrar que, aun después de los Apóstoles, existe y existirá verdadera evolución homogénea en el dogma católico por vía de rigurosa conclusión metafísico-inclusiva, ora tal conclusión sea apodícticamente deducible por la vía especulativa del raciocinio, ora lo sea solamente por la vía intuitiva del sentido de la fe (218), ha sido el objetivo central de nuestra obra, no solamente porque estamos íntimamente persuadidos de que ésa es la doctrina tradicional, sino también porque, a juicio nuestro, ésa es la única doctrina que puede explicar lealmente y sin tergiversaciones forzadas los hechos evidentes de la historia de los dogmas y resolver victoriosamente las objeciones que, fundadas en esos hechos, presenta el modernismo contra la homogeneidad del dogma católico.

Esa doctrina nuestra es aquella misma de la cual decía el obispo Simancas en el siglo xvi: "*Haec est vera, recepta et catholica sententia*" (391).

Es aquella misma de la cual repetía el capuchino Gervasio de Brescia en el siglo xvii que en ella "*omnes catholici conveniunt*" (478).

Es aquella misma, en fin, de la cual acaba de escribir el jesuita Daniel Sola: "*Est in re communissima et valde probabilior, et tenent eam... recentiores communiter*" (490).

523. LA VERDADERA FÓRMULA DE LA EVOLUCIÓN HOMOGÉNEA DEL DOGMA.—Terminemos, pues, nuestra obra como la comenzamos: con las dos áureas fórmulas que de la evolución homogénea del dogma católico nos legaron San Vicente de Lerins y Santo Tomás de Aquino.

La fórmula del Lirinense, consagrada ya por el Concilio Vaticano, está encerrada en esas breves palabras: "*CRESCAT igitur... sed IN EODEM SENSU*".

La fórmula de Santo Tomás, que es también la de San Buenaventura y Escoto, está todavía expresada en palabras más breves: en estas dos solas palabras, que son el mejor resumen y epílogo con que podemos cerrar y cerramos nuestra obra:

"EXPLICATIO FIDEI" ·

INDICE ONOMASTICO

- A**gatón (San), 363.
 Agustín (San), 6 7 32 133 355 371
 502 523 634.
 Amico, 511.
 Alberto el Grande (San), 166 177 333
 372 722.
 Alejandro VII, 435 439 497.
 Andrónico, 355.
 Annato, 670 808.
 Anselmo (San), 628 633 692.
 Antislodorense, 726.
 Antoine, 434 444s. 673 808.
 Aquarío, 165 329 332.
 Argentre (de), 436.
 Arintero, 416.
 Aristóteles, 62 100s. 109 178 253 305
 312 317 329 461 607.
 Arnais, 12 17 30 127.
 Arriaga, 203 752 755.
 Arrio, 354 418 483.
 Astete, 613.
 Atanasio (San), 10 137 354 523 575.
 Aubert, 123.
 Auréolo, 312 643 663 715 732 784
 787 794.
 Azorio, 511.
- B**ainvel, 499.
 Baltasar, 123.
 Bancel, 460.
 Báñez, 52 174 185 214 244 281 298
 327 352 360 368s. 478 498 508 525s.
 559 562 572s. 566 583s. 646 648
 650s. 656 658 662 700 710-713 717-
 719 723-731 733 736 749 760ss. 769
 774 784 799 811.
 Baronio, 435.
 Basillo (San), 628 630.
 Basolis, 317.
 Batiffol, 53 381.
 Bayo, 318.
 Becano, 434 442s. 674.
 Belarmino (San), 355s. 360 407 435
 511 545 587 659s. 692 733 740 808.
 Beltrán de Heredia, 601.
 Benedicto XII, 513.
 Benedicto XIV, 193 498s. 508 513.
 Berengario, 435.
 Bernardo (San), 372s. 640.
 Berthier, 134 360ss. 692 697.
 Berti, 678 682 608.
- Beseleel, 771.
 Biel, 647.
 Bignonio, 674s. 809.
 Billot, 134 171 385 447 488 511 572
 748 791s.
 Billuart, 31 142 151 185 199 205 215
 444s. 458 493s. 516 531 534 550
 663 734 740-743 747-751 804s.
 Blenk, 19.
 Blond, 123 268.
 Boggiani, 53.
 Boecio, 432 563 613 732.
 Bonfrère, 474.
 Bonnefoy, 51.
 Bonzano, 19.
 Bossuet, 632 809.
 Boyer, 123.
 Boyvin, 677 808.
 Brémond, 392s.
 Buenaventura (San), 32 42 148s.
 274 355 372 410 511 516 542 571
 574 639-642 646s. 682 690s. 722s.
 722s. 727 734 748 811..
 Bouillad, 123.
 Boutroux, 348.
- C**alcedonia (Concilio de), 575.
 Calecas, 355s.
 Calvino, 443.
 Cano (Melchor), 5 43 120 185 206ss.
 325 367s. 379 404 407 495 545 571
 575 586s. 593 617 648 650 667 688
 691s. 696-699 701-711 713-717 719s
 733s. 736s. 760 761 778 780.
 Capréolo, 43 185 187 211 247 251s.
 264 312 391 534 595 624 643 465
 720s. 731-735 762 811.
 Casanova, 134.
 Castillo, 665 808.
 Castro, 508 648 650.
 Cavanangh, 15.
 Cayetano, 31 43 141 167 185 187 198
 211 214 218 247 251 252 281 294-
 297 305 312 364 416 444 458 478
 495 508 534 550 557 566 580 593
 585 595 601s. 646 646ss. 656 675
 720s. 733ss. 759 762 766 769 778
 791 810.
 Catarino, 368 648 651 780.
 Charlier, 123.
 Chenu, 123 599.
 Choupin, 447.

Cipriano (San), 642.
 Cirilo (San), 356 363.
 Clemente (San), 327s.
 Clemente VI, 472.
 Clemente VIII, 495s.
 Clemente XI, 435 496.
 Conchado, 127.
 Contenson, 300 435 444 549 675 697
 710 808.
 Constantinopla (Concilio III de),
 359 470.
 Constantinopla (Concilio IV de),
 384.
 Córdoba, 648 652.
 Cordovani, 123.
 Crassaus, 680 808.
 Crets, 330.

Danielou, 124.
 Darwin, 147.
 Denzinger, 3 61 70 83 89 173 280
 325 330 334s. 357s. 360 363s. 366s.
 369ss. 380 382ss. 299 407 409 413
 430 468 471s. 483 501 513 524 542
 577 592s. 617 633 758.
 Dionisio Cartujano, 416 634 646s.
 722 726.
 Dorsch, 729.
 Dupil, 697.
 Durando, 303 433.

Efeso (Conc. de), 359 418 470
 483 575.
 Elorriaga, 5 49s.
 Egidio Romano, 641s. 682 722.
 Erasmo, 368 780.
 Escoto, 199 274 312 316 319 373 375s.
 379s. 536 571 574 624 641s. 646 663
 678 690s. 721ss. 727 731s. 747s. 759
 777 787 811.
 Esteban, 124.

Fabri, 669s. 808.
 Felipe de la Santísima Trinidad,
 458 670 729 793 809.
 Fenelón, 436ss. 442.
 Ferrariense, 31 163 242 312 359.
 Ferre, 514.
 Florencia (Concilio de), 320 367.
 Fontaine, 358s.
 Franzelin, 290 s. 327 361 385 434
 447 463s. 469 474 489 511 580s.
 686ss.

Gabardi, 744s. 803.
 Gabriel, 317.
 Gagnebet, 124.
 Galesino, 355.
 García, 696.
 Gardell, 47 49 139 144 376 420 445s.
 547 577 743 749.
 Garrigou-Lagrange, 124 165 240 465
 522 804.
 Gauthier, 743 808.
 Gaude, 683.
 Gayo, 12 127.

Gazzaniga, 445.
 Gerson, 643s. 731.
 Gervasio de Brescia, 745 808.
 Gilberto Porretano, 627.
 Godis, 373.
 Gonet, 185 220 240 300 388 435 444s.
 465s. 670 700 764 768 805.
 González, 545 733 740 808.
 González de Albelda, 209 662s.
 Gottl, 185 301 444s. 459 675ss. 710 713.
 Goudin, 162 607.
 Granados, 205 434 441ss. 511 515 545
 712 740 752.
 Grandin, 364 436-439 443 795 808.
 Grandmaison, 142s. 551s. 578.
 Gravina, 543 565s. 665 729 771 808.
 Gregorio el Grande (San), 312 317
 634.
 Gregorio X, 707.
 Gregorio XIII, 654.
 Grisaidl, 648 654.
 Goodt (de), 134 325 385s. 434 483
 499 710 713s. 729.
 Guérard des Lauriers, 124.
 Guitmond, 435.
 Günther, 746.

Hauldo, 187 745 786 808.
 Hegel, 96 102 109.
 Herce, 681 808.
 Hilario de París, 684ss. 808.
 Honorato del Val, 373 691 808.
 Hurtado, 495 667.
 Hurter, 511 654 663 665s, 670s. 673.

Inocencio X, 435 439 496.
 Inocencio XI, 495.
 Ireneo (San), 627.
 Irving Spencer, 33.
 Iturrioz, 124.

Jansens, 134.
 Jansenio, 174 435 437 439 476 480ss.
 485 487s. 492s. 523 603s. 674.
 Jerónimo (San), 348 502 627s. 630s.
 791.
 Joaquín (Abad), 457 366.
 Jordán de Sajonia, 34.
 Javell, 656.
 Juan Crisóstomo (San), 356.
 Juan de Santo Tomás, 52 141 162s.
 168 185 199 205 208s. 220 222 237
 240 267 298s. 317 353 380 386 421
 441 458 467 494 497ss. 501 508 513
 515 519 522 533 544s. 547-552
 581 606s. 614 661 668s. 677 700s.
 710 712s. 721 734s. 740s. 759 763ss.
 783 790 797s.

Kierkegaard, 96 109.
 Kilber, 205 209 317 444 586 747
 762s. 766 783 790 795 798.

Labat, 744 808.
 Labourdette, 124.

Laurenti, 53.
 León X, 648.
 León XIII, 172s. 648 683.
 León Allakino, 355.
 León (Celedonio), 5.
 León (Fr. Luis de), 648 655 682.
 Lepicier, 134 511 693.
 Leslo, 474.
 Letrán (Conc. IV de), 357 365 966.
 Letrán (Conc. V de), 369s.
 Lieberman, 683s. 809.
 Ligorio (San), 408 445 660 682.
 Lombardo (Pedro), 357 366.
 López (Juan Manuel), 51 521.
 Lubac, 124.
 Lugo, 141s. 187s. 191-205 207-209
 231s. 269 274 287 289 314 319 327
 408 461 472 495 526 531-534 537
 568 650 659s. 667 672s. 679s. 685s.
 715 719 737-743 748 750 752s. 755
 763 784-788 808.
 Lutero, 443.
 Lyón (Conc. II de), 355 367s. 707.

Mandonnet, 439.
 Marca (de), 435ss.
 María (de), 607 648.
 Marcelo del Niño Jesús, 305.
 Margott, 671.
 Marín, 589s. 679s. 755 804s. 808.
 Marlinis (de), 671 729.
 Martín, 764.
 Marx, 96 102.
 Mas, 311.
 Matías, 536.
 Mattiusi, 414 557.
 Mausbach, 135.
 Mazella, 187 192 196 201ss. 314 582
 685ss. 695 738 748 786.
 Medina (Bartolomé), 185 419 648 654.
 Medina (Miguel), 303 419.
 Mendive, 192.
 Merry del Val, 53 131.
 Metzger, 745 808.
 Migne, 133 337 427 628 631 633.
 Miguel de San José, 663.
 Miralles, 127.
 Molina, 43 184 189s. 194 197ss. 203ss.
 207ss. 255 258 260s. 269 274 281
 289 316-319 434 440ss. 444 447 526
 531 533 545 537s. 563 571 573s.
 586 596 627 630 639 659 661s.
 686 678 685 693 790s. 708 710 712s.
 721 733 737 740s. 744 746s. 752
 766s. 783 785 789 798 808 811.
 Molinos, 406 418.
 Montaigne, 743 786s.
 Muget, 439.
 Mugüeta, 124.
 Muzarelli, 445.

Nacienceno (San Gregorio), 442
 627 630 632 650.
 Natal Alejandro, 355 696.
 Navarrete, 205 209 440s. 545 571
 661ss. 740 808.
 Nazario, 205 240 242 665 783 797s.
 808.

Nestorio, 363 418 483 749.
 Newman, 53 354 362 386 390 392-
 395 632 809.
 Nicea (Conc. de), 354s. 418 470
 483 698.
 Nichola, 124.
 Nicolás Antonio, 696.
 Nicolau, 125.
 Nuño, 365 408 601.

Occam, 317 643s. 731 794.
 Orígenes, 627 629.
 Oviedo, 666 668 755 804 888.

Palavicino, 435 524 696.
 Palmieri, 691s.
 Parente, 125.
 Parthenio Minges, 690s. 747s.
 Pegues, 47 49 434 521.
 Perefíxe, 434-445.
 Perego, 125.
 Pereira, 697.
 Pérez de Urbel, 521.
 Perrone, 684.
 Pesch, 150 244 313 326 330 602 748.
 Petavio, 355s. 576.
 Pío IV, 10 137 470.
 Pío IX, 10 137 375 470s. 554 747.
 Pío X, 3 10 19 137 326 330 333
 335 394 409 430 540 542 575.
 Pío XI, 478 603.
 Pío XII, 8ss. 60 62 64 66 71 84s. 89
 93ss. 98s. 105 107 109ss. 115 117s.
 122.
 Platello, 673 743 608.
 Porrecta, 296 458.
 Poul-piquet, 265 381 764.
 Prado (Martínez de), 723 797s.
 Prado (Norberto de), 15 25s. 198
 410.
 Preingué, 744 749 808.
 Proost, 52.
 Prummer, 60.

Ramírez, 47 49 199 521.
 Rahner, 125.
 René Charnay, 125.
 Regnon (de), 242 522.
 Ripalda, 184 187 201ss. 205 287 289
 290s. 317 381 408 671ss. 685 689
 738 747 752 755 765s. 798 809.
 Roscellin, 795.

Salmanticenses, 141s. 190s. 195-200
 205s. 208s. 229 231 232 300s. 315
 362s. 444s. 460 467 480 494s. 513s.
 526 531ss. 534 536 563 568 650 730
 734 739-743 747ss. 751 765 775
 786.
 Sauras, 125.
 Schaezler, 580s.
 Schanz, 300.
 Scheeben, 406.
 Schiffnrl, 445 689 748.
 Schnell, 682 808.
 Schultes, 135s. 755s. 759 809.

Serra, 667 808 811.
 Serry, 697.
 Simancas, 648 653s.
 Simonet, 679 808.
 Sixto de Sena, 697.
 Silvio, 664 729 809.
 Sola, 202s. 754 312.
 Solages, 125.
 Solano, 125.
 Soto, 379 380 648 650s. 733.
 Suárez, 43 141s. 178 182-209 231s.
 244s. 255 257 269 274 287 289 292
 296 298 303 314 319 323 331 404 415
 444 460s. 480 503s. 511 521 526 531-
 534 536s. 546 556s. 571s. 601 641 650
 660 666s. 669 672s. 679ss. 685s. 688
 697s. 715 719 720 730 733s. 738ss.
 742s. 748-753 755 762s. 765 783 785s.
 788 790 808s.

Tallhard de Chardin, 125.
 Traille (de la), 804.
 Tannero, 659 663 808.
 Tapia, 729.
 Tarantasia, 333 559 722.
 Teresa de Jesús, 405.
 Tertuliano, 629.
 Tirso González, 508 673 808.
 Theiss'ing, 25 132.
 Tocco, 59 106.
 Toledo, 296 648 656 729 733.
 Torquemada, 355 495 646 731.
 Tomás de Aquino (Santo), 8s. 17s. 22
 29 32 34 38 42s. 49 59s. 68s. 72s. 77
 87s. 92 97 100s. 105s. 109 112 119ss.
 126 135 141s. 144-149 159s. 164s. 167
 170-174 177-182 185-189 191ss. 210s.
 214 220 222s. 225 228s. 232-239 241
 243-250 252-257 259 262-266 269 271-
 275 277-282 285s. 291-296 298s. 301-
 305 307-321 323s. 329-333 337 339ss.
 346 349 352s. 357s. 360-368 370ss.
 375-378 380 386ss. 390s. 395ss. 399
 410-416 418ss. 422-425 429s. 446-
 449 452 454-458 460s. 463 465 467
 475-478 484 486 490s. 497s. 500-510
 512 514ss. 518 520 522 524s. 534-
 538 540 542s. 547 550ss. 558-563
 565s. 568 570s. 573s. 578-596 588
 593 595 597-602 606-609 613s. 621
 623s. 627 634-641 643 645-648 651
 653 656ss. 660-665 668 670s. 675s.
 682s. 691 696s. 700 706s. 716 719-
 735 737 744 748 750s. 756s. 759
 761s. 765-770 772 775ss. 779 782
 785 792 795s. 798 801ss. 805 807s.
 810ss.

Tomás de Villanueva (Santo), 404.
 Torres, 648 653 729.

Tournely, 436ss. 444s.
 Trento (Conc. de), 141 325s. 350
 354 378s. 382s. 417ss. 470s. 477ss.
 483s. 524 592s. 603 652 674 721
 733s. 773.
 Turriano, 355.
 Tuyaerts, 134 445 693 748s.

Ubaldi, 329.
 Urbano, 35 126.
 Urbano VIII, 480.
 Urráburu, 600.

Vacant, 173 434 591 695 747.
 Va'encia, 193 407 508 511 797 798.
 Valentín de la Asunción, 701.
 Van Noort, 134 483.
 Van Rossum, 53 453.
 Vaticano (Conc.), 70 82ss. 89 147
 192 280 283 292 320 322 333-336
 354 369s. 385 426 452 457 468-471
 476 480 501 510 530s. 542 553 573
 578 580 590ss. 617 622 631ss. 641
 695 721 733 746s. 757 771ss. 786
 812.
 Vázquez, 143 184-188 193 199 205-
 209 255 259-262 269 274 289 290
 292 303 316-319 453 530 533 544s.
 547s. 551ss. 563 585ss. 596 659 660
 662 684s. 688s. 693 696-699 702s.
 708s. 710s. 713 719ss. 733 737 740s.
 742 777 808.
 Vega, 43 185-188 193s. 194s. 205-209
 255 259 274 533 545 586s. 648 652
 667 688 696s. 702s. 709 719ss.
 731 740.
 Velasco, 19 22 25 34.
 Vicente de Lerins (San), 135 320
 322 333s. 427 429 439 518 543 565
 622s. 628 631ss. 757s. 767 770 812.
 Viena, 384 572.
 Villarroya, 682 808.
 Vitoria, 22 25.
 Viva, 445 511 673s.
 Vives, 198 783.

Ward, 362 392.
 Whitty, 392.
 Wirceburgenses (cf. Kilber), 202s.
 205 685 689 752 755 786 809.
 Wilmers, 379 689 690.

Xliberta, 123 125.

Zigliara, 218 234 305 467 607.

INDICE ANALITICO DE MATERIAS

| | Págs. |
|--|---------|
| INTRODUCCIÓN GENERAL | 1-127 |
| I. <i>El P. Martín-Sola y su obra</i> | 12-34 |
| 1) Datos biográficos | 12-15 |
| 2) Su personalidad científica | 15-26 |
| 3) Su producción literaria | 26-28 |
| 4) Fisonomía moral del P. Martín-Sola | 28-34 |
| II. <i>«La evolución homogénea del dogma católico»</i> ... | 35-55 |
| 1) Circunstancias en que apareció «La evolución homogénea» | 35-41 |
| 2) Contenido de «La evolución homogénea» ... | 41-47 |
| 3) «La evolución homogénea» y la opinión teológica | 47-55 |
| III. <i>El actual problema teológico y «La evolución homogénea»</i> | 56-125 |
| 1) Teología nueva y teología tradicional | 58-82 |
| a) Qué es la teología nueva | 59-70 |
| b) Qué es la teología tradicional | 70-76 |
| c) El sentido tradicional de «La evolución homogénea del dogma católico» frente a las concepciones de la nueva teología. | 76-82 |
| 2) Teología y fe | 82-94 |
| a) Los diversos conocimientos de Dios ... | 82-83 |
| b) El conocimiento de fe | 83-85 |
| c) El conocimiento teológico | 85-90 |
| d) La teología y «La evolución homogénea del dogma católico» | 90-94 |
| 3) Teología y sistemas filosóficos | 95-102 |
| a) La teología debe ser apta para todos los hombres y para todos los tiempos. | 96-98 |
| b) Los problemas de hoy y la teología de hoy | 98-100 |
| c) Consecuencias de la solución dada por la «nueva teología» | 100-102 |
| 4) La verdadera solución del problema | 102-110 |
| a) El punto de partida de la solución | 102-106 |
| b) La solución del problema | 106-110 |

| | Págs. |
|---|---------|
| 5) Lo permanente y lo mudable | 110-122 |
| a) El conocimiento y los factores que lo integran | 111-113 |
| b) Lo inmutable en el conocimiento | 113-116 |
| c) Lo que puede cambiar en el conocimiento | 116-118 |
| d) «Evolución» y «subjektividad», categorías tradicionales | 118-122 |
| 6) Índice bibliográfico sobre la «nueva teología» | 122-125 |
| IV. Características de esta edición | 126-127 |

«LA EVOLUCION HOMOGÉNEA DEL DOGMA» *

| | Núms. | Págs. |
|---|--------------|------------|
| INTRODUCCIÓN | I-15 | 133 |
| La evolución homogénea y la doctrina católica | I-4 | 133 |
| La evolución del dogma en la historia de la Iglesia | 5-11 | 137 |
| División y método de la presente obra | 12-13 | 143 |
| Nuestro guía en esta obra: Santo Tomás de Aquino | 14 | 144 |
| CAPITULO I.—LA EVOLUCIÓN EN GENERAL Y LAS DIVERSAS ESPECIES Y GRADOS DE EVOLUCIÓN DOCTRINAL | 17-53 | 145 |
| SECCIÓN I.—Evolución homogénea y transformista en general | 17-21 | 146 |
| Evolución en general | 17 | 146 |
| Evolución homogénea y evolución transformista en los seres materiales; su aplicación a las doctrinas | 18-19 | 146 |
| Evolución explicativa y evolución sustancial según Santo Tomás y San Buenaventura | 20-21 | 148 |
| SECCIÓN II.—Tres grados de evolución doctrinal. | 22-35 | 150 |
| Evolución y distinción | 22-24 | 150 |
| El virtual o mediato y la evolución | 25-29 | 152 |
| La escala del progreso doctrinal... .. | 30-35 | 154 |
| SECCIÓN III.—La evolución en los diversos géneros de ciencias | 36-41 | 156 |
| Ciencias matemáticas y metafísicas y ciencias físicas y morales | 36 | 156 |
| Su diferenciación en certeza, procedimiento y homogeneidad | 37-39 | 156 |

* Los números de la primera columna corresponden a la numeración de los párrafos.

| | Núms. | Págs. |
|---|--------|-------|
| Aplicación a la escala del progreso doctrinal... | 40 | 159 |
| Corolario: Las menores de razón | 41 | 160 |
| SECCIÓN IV.— <i>La evolución mediante el raciocinio de la esencia a las propiedades...</i> | 42-49 | 160 |
| Definición tradicional de la conclusión | 42 | 160 |
| Triple sentido de la palabra <i>esencia</i> | 43 | 161 |
| Doble sentido de la palabra <i>propiedad</i> | 44 | 162 |
| Seis tipos de raciocinio de la esencia a la propiedad; su aplicación a la escala... .. | 45-49 | 163 |
| SECCIÓN V.— <i>La evolución mediante el raciocinio de la causa a los efectos</i> | 50-53 | 166 |
| Causas reales y causas virtuales; su aplicación a la escala | 50-52 | 166 |
| Textos confirmativos: Ferrariense, Juan de Santo Tomás, Cayetano | 53 | 167 |
| CAPITULO II.—LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA Y LA VIRTUALIDAD IMPLÍCITA DEL DATO REVELADO... .. | 54-117 | 169 |
| SECCIÓN I.— <i>El verdadero punto de partida de toda evolución dogmática o teológica</i> | 55-59 | 169 |
| Fórmulas reveladas y sentido revelado... .. | 55 | 169 |
| El sentido de las fórmulas en la mente divina. | 56 | 171 |
| El sentido de las fórmulas en la mente de los Apóstoles... .. | 57 | 172 |
| El sentido de las fórmulas en la Iglesia primitiva... .. | 58 | 174 |
| Planteamiento del problema de la evolución del dogma | 59 | 175 |
| SECCIÓN II.— <i>Origen histórico de la confusión moderna sobre la verdadera virtualidad revelada.</i> | 60-82 | 176 |
| Unidad de fórmulas y diversidad de sentidos. . | 60 | 176 |
| Lo revelado virtual según Santo Tomás | 61-64 | 178 |
| La innovación de Suárez sobre el virtual revelado | 65-76 | 182 |
| Consecuencias de la innovación de Suárez ... | 77-80 | 190 |
| Resumen. Dos fechas históricas; en qué está la confusión | 81-82 | 199 |
| SECCIÓN III.— <i>Clasificación de las principales opiniones de teólogos católicos sobre la evolución del dogma</i> | 83-88 | 203 |
| Los teólogos anteriores a Molina | 83 | 203 |
| La innovación de Molina | 84 | 204 |
| La posición de Vázquez y Vega | 85 | 205 |
| La teoría de Suárez y Lugo | 86 | 207 |
| Tres teorías, no dos | 87 | 207 |
| Estudio intrínseco del problema | 88 | 209 |
| SECCIÓN IV.— <i>La virtualidad físico-conexiva no es virtualidad revelada ni teológica...</i> | 89-102 | 210 |
| El virtual del tipo cuarto | 89-92 | 210 |

| | Núms. | Págs. |
|---|---------|-------|
| ¿Por qué tales raciocinios no concluyen en teología y sí en física? | 93-95 | 215 |
| Las menores de razón | 96 | 219 |
| La analogía del ser y la virtualidad fisico-conexiva... .. | 97-98 | 222 |
| La virtualidad fisico-conexiva y la infalibilidad de la Iglesia | 99-101 | 225 |
| Corolarios | 102 | 230 |
| SECCIÓN V.—La verdadera virtualidad teológica es la virtualidad metafísico-inclusiva | 103-109 | 231 |
| La teología usa de toda clase de argumentos... .. | 103-104 | 231 |
| La teología es la metafísica del depósito revelado | 105 | 232 |
| El verdadero proceso metafísico-teológico... .. | 106-109 | 234 |
| SECCIÓN VI.—La verdadera virtualidad o conclusión teológica está objetiva y verdaderamente implícita en el depósito revelado... .. | 110-116 | 245 |
| La textura del verdadero raciocinio teológico | 110-113 | 245 |
| Lo sublime y lo divino de la verdadera teología | 114-115 | 250 |
| La teología de virtual no inclusivo es una teología sin Dios | 116 | 253 |
| SECCIÓN VII.—Dos concepciones opuestas de la teología o virtualidad revelada | 117 | 255 |
| Campo revelado y campo no revelado; paralelo entre la concepción de Suárez y la de Santo Tomás | 117 | 255 |
| CAPITULO III.—LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA Y LA AUTORIDAD DE LA IGLESIA | 118-187 | 259 |
| INTRODUCCIÓN... .. | 118-120 | 259 |
| SECCIÓN I.—La virtualidad revelada o conclusión teológica antes de la definición de la Iglesia... .. | 121-128 | 261 |
| La conclusión formal y la conclusión especificativa... .. | 121 | 261 |
| La conclusión antes y después de la definición de la Iglesia... .. | 122 | 262 |
| Lo formal y lo material en todo conocimiento... .. | 123 | 263 |
| El <i>medium cognitionis</i> de la verdad teológica... .. | 124 | 265 |
| Fe sola sin teología | 125 | 266 |
| Fe y teología a la vez | 126 | 267 |
| La verdadera y pura teología... .. | 127-128 | 268 |
| SECCIÓN II.—La virtualidad revelada o conclusión teológica después de la definición de la Iglesia | 129-134 | 274 |
| El paso de la verdad teológica a verdad de fe divina | 129 | 274 |
| La labor humana en el razonamiento teológico y en la definición de la Iglesia | 130-132 | 274 |

| | Núms. | Págs. |
|---|---------|-------|
| La llamada <i>explicatio fidei</i> : Santo Tomás, Cayetano y Báñez | 134 | 280 |
| SECCIÓN III.—Nuestra fe divina y la autoridad de la Iglesia... | 135-156 | 282 |
| Magisterio ordinario y magisterio solemne... .. . | 135 | 282 |
| De qué Iglesia se trata | 136 | 284 |
| Revelación inmediata y mediata | 137-138 | 285 |
| Objeto revelado y su proposición y explicación. | 139-142 | 287 |
| Planteamiento de la cuestión | 143 | 288 |
| La teoría de Vázquez-Suárez | 144-145 | 289 |
| La verdadera teoría tomista... .. . | 146-156 | 292 |
| SECCIÓN IV.—Si la Iglesia convierte la revelación mediata o virtual en inmediata o formal | 157-169 | 303 |
| El paso de lo mediato o virtual a inmediato o formal | 158 | 305 |
| Proposiciones inmediatas y mediatas... .. . | 159-167 | 305 |
| Respuesta a la cuestión... .. . | 168 | 314 |
| Origen escotista de las posiciones extremas de Vázquez y de Molina; igual origen de la teoría de Suárez... .. . | 169 | 316 |
| SECCIÓN V.—Dos funciones del magisterio infalible de la Iglesia... | 170-173 | 320 |
| La conservación y explicación del depósito... .. . | 170 | 320 |
| Redefiniciones y definiciones dogmáticas | 171 | 321 |
| Mayor explicación que la Iglesia primitiva | 172 | 322 |
| Crecimiento del dogma mismo por vía de explicación | 173 | 323 |
| SECCIÓN VI.—La autoridad dogmática de la Iglesia comparada con la autoridad de Dios y la de los Apóstoles | 174-176 | 324 |
| Tres factores que entran en nuestra fe | 174 | 324 |
| Comparación en cuanto a nuevas revelaciones. | 175 | 326 |
| Comparación en cuanto a nuevas explicaciones. | 176 | 327 |
| SECCIÓN VII.—Si la evolución dogmática después de los Apóstoles es objetiva o subjetiva | 177-182 | 328 |
| Consumación y cierre de la revelación católica. | 177 | 328 |
| El progreso dogmático después de los Apóstoles es progreso subjetivo-objetivo | 178-180 | 329 |
| Es progreso del fiel en la fe y de la fe en el fiel. | 181 182 | 331 |
| SECCIÓN VIII.—Si las definiciones de la Iglesia completan o perfeccionan el depósito revelado. | 183-187 | 333 |
| Complemento por revelación y complemento por explicación | 183-185 | 333 |
| La doctrina del Concilio Vaticano | 186 | 334 |
| La doctrina del Lirinense y de Santo Tomás... .. . | 187 | 336 |
| CAPITULO IV.—LAS DIFERENTES VÍAS DE LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA | 188-225 | 338 |

| | Núms. | Págs. |
|--|---------|-------|
| SECCIÓN I.—La evolución dogmática por vía especulativa | | |
| Tendencia anti-intelectualista | 189-200 | 338 |
| Intuición y raciocinio | 189-190 | 338 |
| Respuesta a la cuestión | 191-193 | 340 |
| Respuesta a la cuestión | 194-200 | 343 |
| SECCIÓN II.—Ejemplos históricos de la evolución dogmática por vía especulativa | | |
| Importancia de los ejemplos | 201-207 | 353 |
| Ejemplo primero: El dogma de la consubstancialidad del Verbo | 201 | 353 |
| Ejemplo segundo: El dogma de la maternidad divina | 202 | 353 |
| Ejemplo tercero: El dogma de las dos voluntades y dos entendimientos en Cristo | 203 | 357 |
| Ejemplo cuarto: El dogma de que la esencia divina no engendra ni es engendrada | 204 | 359 |
| Ejemplo quinto: El dogma de que el Padre y el Hijo no son dos principios, sino uno solo, del Espíritu Santo | 205 | 365 |
| Ejemplo quinto: El dogma de que el Padre y el Hijo no son dos principios, sino uno solo, del Espíritu Santo | 206 | 367 |
| SECCIÓN III.—Más ejemplos históricos | | |
| Ejemplo sexto: El dogma de la no posibilidad de oposición entre la ciencia y la fe | 207-212 | 369 |
| Ejemplo sexto: El dogma de la no posibilidad de oposición entre la ciencia y la fe | 207 | 369 |
| Ejemplo séptimo: El dogma de la inmunidad de la Santísima Virgen de todo pecado venial. | 208 | 370 |
| Una digresión: El dogma de la Inmaculada Concepción | 209 | 371 |
| Ejemplo octavo: El dogma de la transustanciación | 210 | 378 |
| Ejemplo noveno: Cuatro dogmas sobre el sacramento de la penitencia | 211 | 381 |
| Ejemplo décimo: La extensión de la infalibilidad de la Iglesia | 212 | 384 |
| SECCIÓN IV.—Si cabe evolución del dogma por vía de asimilación | | |
| Diferencia entre el desarrollo de la vida material y de la vida intelectual | 213-215 | 386 |
| Diferencia entre el desarrollo de la vida material y de la vida intelectual | 213 | 386 |
| Los Maestros del siglo XIII trataron el problema de la asimilación | 214 | 387 |
| Juicios sobre la doctrina del cardenal Newman. | 215 | 391 |
| SECCIÓN V.—La evolución dogmática por vía afectiva o experimental | | |
| La vida afectiva en general | 216-220 | 395 |
| La vida afectiva en general | 216 | 395 |
| Los hábitos o disposiciones naturales | 217 | 396 |
| Los hábitos sobrenaturales | 218-219 | 397 |
| Dos fuentes y dos vías | 220 | 403 |
| SECCIÓN VI.—Otras observaciones sobre la vía afectiva | | |
| Otras observaciones sobre la vía afectiva | 221-228 | 410 |
| Otras observaciones sobre la vía afectiva | 221 | 410 |
| Vía afectiva y revelaciones privadas | 222 | 413 |

| | Núms. | Págs. |
|---|----------------|------------|
| Mecanismo y funcionamiento de la vía afectiva. | 223 | 414 |
| Comparación de las dos vías, especulativa y afectiva | 224 | 417 |
| Valor comparativo de las dos vías | 225 | 420 |
| Comparación de las dos vías con la autoridad de la Iglesia | 226 | 421 |
| La unidad de la vida y de la doctrina cristiana. | 227 | 422 |
| La raíz primera de las dos vías del desarrollo dogmático | 228 | 423 |
| SECCIÓN VII.—Las analogías o imágenes del progreso dogmático | 221-224 | 425 |
| Tres imágenes del progreso dogmático | 221 | 425 |
| La imagen de la semilla de la planta | 222 | 426 |
| La imagen del cuerpo humano | 223 | 427 |
| La imagen del desarrollo intelectual de los primeros principios | 224 | 429 |
| CAPITULO V.—LA EXTENSIÓN DE LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA Y REFUTACIÓN DE LA MODERNA FE ECLESIASTICA | 225-297 | 431 |
| SECCIÓN I.—Origen y naturaleza de la moderna fe eclesiástica | 225-237 | 431 |
| La opinión moderna | 226 | 432 |
| Objeto material de la fe eclesiástica | 227 | 432 |
| Objeto formal de la llamada fe eclesiástica | 228 | 433 |
| Naturaleza de la llamada fe eclesiástica | 229 | 434 |
| Origen de la llamada fe eclesiástica | 230 | 435 |
| Testimonios de Fenelón, Tournely y Grandin | 231 | 436 |
| Los precursores de la llamada fe eclesiástica | 232 | 440 |
| Propagación de la llamada fe eclesiástica en el siglo XVIII | 233 | 444 |
| Objeto del presente estudio | 234 | 446 |
| Nuestro punto de partida | 235 | 446 |
| Criterios de solución | 236 | 447 |
| Nuestra opinión | 237 | 447 |
| SECCIÓN II.—La llamada fe eclesiástica y las conclusiones teológicas | 238-251 | 448 |
| <i>Prueba primera:</i> La fe eclesiástica es fe infalible | 239 | 448 |
| <i>Prueba segunda:</i> La llamada fe eclesiástica es verdadera fe divina | 240 | 453 |
| <i>Prueba tercera:</i> La negación de lo revelado mediato o consecuencial después de definido es verdadera herejía | 241-242 | 456 |
| <i>Prueba cuarta:</i> Toda conclusión teológica es definible de fe divina | 243 | 458 |
| <i>Prueba quinta:</i> Toda rigurosa conclusión teológica es realmente idéntica con el depósito revelado | 244 | 460 |
| <i>Prueba sexta:</i> Toda rigurosa conclusión teológica está dentro y no fuera del depósito revelado | 245 | 461 |

| | Núms. | Págs. |
|---|---------|-------|
| <i>Prueba séptima:</i> Toda rigurosa conclusión teológica está incluida en la premisa de fe | 246 | 463 |
| <i>Prueba octava:</i> No cabe error teológico sin oposición de sentido con el depósito revelado ... | 247 | 466 |
| <i>Prueba novena:</i> Todo lo revelado mediato es la misma doctrina que lo revelado inmediato ... | 248 | 467 |
| <i>Prueba décima:</i> ¿Qué pasaría si cupiera fe eclesiástica que no fuera fe divina? | 249 | 469 |
| <i>Prueba undécima:</i> Infalibilidad de la Iglesia en las definiciones de lo mediato o conexo | 250 | 472 |
| Confirmación luminosa | 251 | 473 |
| SECCIÓN III.—La llamada fe eclesiástica y los hechos dogmáticos | 252-278 | 474 |
| Si los hechos dogmáticos son de fe divina ... | 252-254 | 474 |
| Revelación implícita del particular en el universal | 255-256 | 476 |
| El célebre libro de Jansenio | 257-264 | 480 |
| El hecho dogmático es indivisible | 265-269 | 486 |
| Una objeción | 270-271 | 490 |
| La opinión tomista | 272-275 | 493 |
| La actitud de la Iglesia | 276 | 495 |
| Aplicaciones | 277-278 | 497 |
| SECCIÓN IV.—La fe eclesiástica y la canonización de los santos | 279-297 | 498 |
| Sentido de la cuestión y su planteamiento ... | 279-280 | 498 |
| La mente de Santo Tomás; sentido del <i>canonizatio medium est inter haec duo</i> y del <i>pie credendum est</i> | 281-283 | 501 |
| Los teólogos desde Santo Tomás al siglo VII. | 284 | 507 |
| Del siglo XVII a nuestros días | 285 | 509 |
| Respuesta a la cuestión | 286-290 | 511 |
| Respuesta a las objeciones que surgen ante la dificultad de discernir la santidad | 291-293 | 516 |
| Resumen de todo el capítulo quinto | 294-296 | 520 |
| La verdadera fórmula tomista de la evolución del dogma | 297 | 526 |
| CAPÍTULO VI.—SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES CONTRA LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA | 298-351 | 529 |
| SECCIÓN I.—Objeciones contra la evolución dogmática en general | 298-311 | 529 |
| <i>Objeción primera:</i> Si todo dogma debe ser inmediatamente revelado | 299 | 530 |
| <i>Objeción segunda:</i> Si lo contenido en el depósito como propiedad o como efecto es definible. | 300 | 531 |
| <i>Objeción tercera:</i> Los autores citados por los Salmanticenses | 301 | 533 |
| <i>Objeción cuarta:</i> Si la conclusión teológica se conoce por razón y no por revelación | 302 | 534 |
| <i>Objeción quinta:</i> Si los objetos específicos o formales pueden cambiarse | 303 | 536 |

| | Núms. | Págs. |
|--|---------|-------|
| <i>Objeción sexta:</i> Si las conclusiones teológicas son dichas por Dios | 304 | 538 |
| <i>Objeción séptima:</i> Si el depósito quedó cerrado con los Apóstoles | 305 | 540 |
| <i>Objeción octava:</i> Si hay progreso de conceptos nuevos o dogmas nuevos | 306 | 540 |
| <i>Objeción novena:</i> La mente de Juan de Santo Tomás | 307 | 544 |
| <i>Objeción décima:</i> Si el punto de partida es todo lo revelado | 308 | 548 |
| <i>Objeción undécima:</i> Si la teología es formalmente sobrenatural | 309 | 549 |
| <i>Falsas ecuaciones teológicas</i> | 310 | 550 |
| Las verdaderas ecuaciones sobre fe y teología | 311 | 552 |
| SECCIÓN II.— <i>Nuevas objeciones sobre la evolución dogmática en general</i> | 312-321 | 553 |
| <i>Objeción primera:</i> Si los dogmas de la infalibilidad del Papa y de la Inmaculada Concepción son revelado formal implícito o virtual implícito | 312 | 553 |
| <i>Objeción segunda:</i> Si la diferencia entre el progreso del Antiguo y del Nuevo Testamento es diferencia de conceptos nuevos | 313 | 558 |
| <i>Objeción tercera:</i> Si Santo Tomás admite progreso dogmático de lo implícito, pero no de lo virtual | 314 | 561 |
| <i>Objeción cuarta:</i> Si la continencia de los dogmas en el depósito es actual o potencial | 315 | 563 |
| <i>Objeción quinta:</i> Si hay que distinguir entre virtual implícito y virtual conexivo | 316 | 566 |
| <i>Objeción sexta:</i> Si la conclusión de que Cristo tiene ciencia infusa es definible de fe divina, | 317 | 567 |
| <i>Objeción séptima:</i> Si toda la Suma Teológica es definible | 318 | 570 |
| <i>Objeción octava:</i> Si la Iglesia sólo puede definir como de fe divina lo revelado | 319 | 573 |
| <i>Objeción novena:</i> Cuál es la norma de definibilidad remota y próxima y cuál la causa de la tardanza en definir | 320 | 574 |
| <i>Objeción décima:</i> Si las conclusiones teológicas son solamente conexiones de otras cosas con el depósito | 321 | 577 |
| SECCIÓN III.— <i>Objeciones contra la identificación de la extensión de la evolución dogmática con la extensión de la infalibilidad</i> | 322-329 | 579 |
| El punto de vista formal de la infalibilidad es la divina revelación | 322 | 579 |
| Dos grandes departamentos de la fe divina | 323-324 | 581 |
| Dos grandes departamentos de la divina revelación | 325-327 | 586 |

| | Núms. | Págs. |
|--|---------|-------|
| Respuestas a algunas observaciones. <i>Objeción primera</i> : Si la infalibilidad se extiende a todo lo conexo con el depósito | 328 | 588 |
| <i>Objeción segunda</i> : Si la infalibilidad se limita a lo revelado | 329 | 590 |
| <i>Objeción tercera</i> : Un texto del obispo de Brescia: Si el Concilio Vaticano enseñó algo sobre la materia | 330 | 590 |
| <i>Objeción cuarta</i> : Una proposición infaliblemente condenada por la Bula <i>Auctorem fidei</i> ... | 331 | 592 |
| <i>Objeción quinta</i> : Si todo lo virtual es objeto de infalibilidad | 332 | 593 |
| <i>Objeción sexta</i> : <i>El peiorem sequitur semper conclusio partem</i> | 333 | 594 |
| <i>Objeción séptima</i> : Si lo revelado virtual es <i>simpliciter</i> revelado | 334 | 595 |
| <i>Objeción octava</i> : Si es una cosa la realidad y otra la verdad | 335 | 595 |
| <i>Objeción novena</i> : Si las consecuencias lógicas que saca un discípulo son la misma doctrina que los principios que enseñó el Maestro ... | 336 | 600 |
| <i>Objeción décima</i> : Si para la definibilidad vale tan poco la premisa de razón metafísica como la física | 337 | 602 |
| <i>Objeción undécima</i> : Si la inclusión objetiva es inclusión <i>quoad se</i> o también <i>quoad nos</i> ... | 338 | 602 |
| <i>Objeción duodécima</i> : Si en teología y metafísica cabe pura conexión | 338 | 602 |
| <i>Objeción decimotercera</i> : Si un hecho contingente sucedido después de los Apóstoles es definible de fe divina | 339 | 603 |
| SECCIÓN IV.— <i>Objeciones contra una de las pruebas principales de la evolución dogmática</i> | 340-351 | 605 |
| La oposición del error teológico con el depósito revelado | 340 | 605 |
| <i>Objeción primera</i> : Si toda oposición lleva implícita una contradicción | 341 | 606 |
| <i>Objeción segunda</i> : Si entre las conclusiones teológicas y los principios revelados hay identidad o solamente conformidad | 342-345 | 609 |
| <i>Objeción tercera</i> : Si en la oposición con lo revelado caben grados | 346 | 617 |
| <i>Objeción cuarta</i> : Si la Iglesia puede definir la risibilidad de Cristo | 347-349 | 619 |
| <i>Objeción final</i> : Si las frases del Lirinense y del Vaticano son aplicables a los cuatro grados de la doctrina católica | 350 | 622 |
| Resumen: Dos principios fundamentales; posición de Escoto, Capréolo, Cayetano y Santo Tomás | 351 | 623 |

| | Núms. | Págs. |
|---|---------|-------|
| CAPITULO VII.—LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA Y LA OPINIÓN TRADICIONAL | 352-353 | 627 |
| SECCIÓN I.— <i>La doctrina de los Santos Padres sobre la evolución del dogma</i> | 353-360 | 628 |
| La voz de la tradición | 352 | 627 |
| La Iglesia primitiva y la defensa del depósito: San Ireneo, Orígenes, San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Jerónimo | 353-358 | 628 |
| Vicente Lirinense; inmutabilidad y desarrollo; paralelo entre Bossuet y Newman | 359 | 631 |
| San Anselmo | 360 | 633 |
| SECCIÓN II.— <i>La doctrina de Santo Tomás sobre la evolución del dogma</i> | 361-366 | 634 |
| Dos puntos cardinales de la doctrina de Santo Tomás sobre la fe divina | 361 | 634 |
| Desarrollos diferentes | 362-363 | 635 |
| La verdadera mente de Santo Tomás | 364-366 | 636 |
| SECCIÓN III.— <i>La doctrina de los teólogos desde Santo Tomás a Molina sobre la evolución del dogma</i> | 367-397 | 639 |
| Unanidad completa en todo este período de cuatro siglos | 367 | 639 |
| Siglo XIII: San Buenaventura; los editores de San Buenaventura; Egidio Romano, Duns Escoto | 368-372 | 640 |
| Siglos XIV y XV; por qué van unidos estos dos siglos | 373 | 643 |
| Pedro Auréolo, Guillermo Occam, Juan Gerson, Capréolo, el cardenal Torquemada, Dionisio Cartujano, Gabriel Biel | 374-381 | 643 |
| Siglo XVI; el siglo de la restauración escolástica | 382 | 648 |
| El cardenal Cayetano, Alfonso de Castro, Domingo de Soto, Ambrosio Catarino, Andrés de Vega, Antonio de Córdoba, Bartolomé de Torres, Santiago Simancas, Pedro Grisaldi, Bartolomé de Medina, fray Luis de León, el cardenal Toledo, Domingo Báñez | 383-397 | 648 |
| SECCIÓN IV.— <i>La doctrina de los teólogos, desde Molina a nuestros días, sobre la evolución del dogma</i> | 398-448 | 659 |
| La innovación de Molina | 398 | 659 |
| Siglo XVII: Gabriel Vázquez, Francisco Suárez, el cardenal Belarmino, Baltasar Navarrete, Francisco Silvio, Domingo Gravina, Juan Pablo Nazario, Francisco del Castillo, Francisco Juan González de Albelda, Adam Tannero, de Ovido, Marcos Serra, Honorato Fabri, Pedro Annato, Felipe de la Santísima Trinidad, Domingo de Marinis, Juan Martínez de Ripal- | | |

| | Núms. | Págs. |
|--|---------|-------|
| da, Jacobo Platelio, Tirso González, Domingo Viva, Gervasio Bijonio, Vicente Contenson, el cardenal Gotti, Gabriel Boyvin | 399-422 | 660 |
| Siglo XVIII: Juan Lorenzo Berti, Francisco Henno, Gabriel Antoine, Edmundo Simonet, Juan Marín, Bertoldo Crassous, Miguel Herce, Anselmo Schnell, Juan Santiago Villarroyo, San Alfonso María de Ligorio | 423-434 | 678 |
| Siglo XIX: La decadencia de la teología y su restauración | 435 | 683 |
| Leopoldo de Liebermann, P. Hilario de París, el cardenal Mazella, el cardenal Franzelin, Santos Schifflini, Guillermo Wiluers, Parthenio Minges, Honorato del Val, Aurelio Palmieri, Joaquín Berthier, Alejo Lepicier, M. Tuyaerts, Christian Pesch, Vacant | 436-448 | 683 |
| SECCIÓN V.— <i>La verdadera mente de Melchor Cano sobre la definibilidad de fe de la conclusión teológica</i> | 449-464 | 696 |
| ¿Cano opina como Vázquez y Vega? | 449 | 696 |
| El texto famoso de Cano, origen de la confusión | 450 | 698 |
| Distinción entre ser de fe inmediatamente y serlo mediatamente | 451 | 699 |
| Distinción entre serlo antes y después de la definición de la Iglesia | 452 | 699 |
| Textos justificativos: Báñez, Toledo, Molina, Juan de Santo Tomás, Gonet, Gotti, Santo Tomás; la nomenclatura antigua y la moderna | 453 | 699 |
| Cano enseña que las conclusiones teológicas, <i>per se</i> o sin definición de la Iglesia, solamente pertenecen a la fe mediatamente | 454-455 | 701 |
| Pero después de la definición de la Iglesia pertenecen a la fe inmediatamente | 456-457 | 706 |
| Molina y Vázquez citan a Cano en favor de sus teorías radicalmente opuestas | 458 | 709 |
| Confirmación: Juan de Santo Tomás, Báñez, Gotti | 459 | 711 |
| Un descuido del P. De Groot | 460 | 713 |
| La distinción específica entre los hábitos de la fe y la teología | 461-462 | 714 |
| Confesión expresa de Suárez: Cano no opina como Vázquez y Vega, sino como Santo Tomás, Capréolo, Cayetano y los tomistas | 463 | 719 |
| La verdadera mente de Melchor Cano | 464 | 721 |
| SECCIÓN VI.— <i>Respuesta a un estudio histórico sobre la definibilidad de fe de la conclusión teológica</i> | 465-490 | 721 |
| Un estudio histórico de un ilustre teólogo: su objetivo, su división en cuatro períodos | 465 | 721 |

| | Núms. | Págs. |
|---|---------|-------|
| <i>Primer período:</i> Los grandes escolásticos del siglo XIII | 466-469 | 721 |
| <i>Segundo período:</i> De Escoto al Concilio Tridentino | 470 | 731 |
| <i>Tercer período:</i> Del Tridentino al Vaticano | 471 | 733 |
| El cardenal Cayetano, Melchor Cano | 472-473 | 734 |
| Las tres proposiciones de Suárez y Lugo | 474 | 737 |
| Juan de Santo Tomás | 475 | 740 |
| Los Salmanticenses y Billuart: un dilema | 476 | 741 |
| El estado de la cuestión a fines del siglo XVIII. Teólogos del siglo XVII: Gabardi, Mezger, Grandin, Haunoldo, Gervasio de Brescia | 477 | 743 |
| <i>Cuarto período:</i> El Concilio Vaticano | 478 | 744 |
| El dogma de la Inmaculada puede estar revelado de una manera implícito-virtual | 479-481 | 746 |
| La inmensa mayoría de los teólogos de la Compañía defienden la definibilidad del virtual idéntico-real | 482 | 747 |
| Lo conexo no es revelado ni directa ni indirectamente si es puramente conexo o no implícito; juicio sobre la obra del P. Tuyaerts. El P. Gardcil ha aprobado toda esta doctrina. Por no haber penetrado nuestro objetante el sentido del formal confuso de Suárez y Lugo, no ha penetrado el sentido de los teólogos posteriores | 484 | 748 |
| Cuestiones de fondo y cuestiones de nomenclatura | 485 | 749 |
| | 486 | 750 |
| | 487-490 | 751 |
| SECCIÓN VII.—Examen de una obra novísima sobre la historia de los dogmas | 491-519 | 755 |
| Una obra novísima del P. Schultes: Respuesta a sus observaciones | 491 | 755 |
| <i>Observación primera:</i> La revelación implícito-virtual es análoga, pero no impropia o metafórica | 492 | 756 |
| <i>Observación segunda:</i> Puede ser definido como de fe, no solamente lo revelado directo, sino también lo indirecto | 493 | 756 |
| <i>Observación tercera:</i> El Concilio Vaticano niega la novedad de doctrina, pero no la novedad de explicación inclusiva de la misma doctrina | 494 | 757 |
| <i>Observación cuarta:</i> El progreso es también de lo no todavía explicado | 495 | 757 |
| <i>Observación quinta:</i> Para la explicación de los artículos basta la razón con la asistencia divina | 496 | 758 |
| <i>Observación sexta:</i> Lo indirecto está contenido en los artículos con verdadera potencialidad inclusiva | 497 | 759 |
| <i>Observación séptima:</i> El que admita definibi- | | |

| | Núms. | Págs. |
|---|-------|-------|
| lidad cuando la premisa de razón es inmediatamente evidente, ya admite la definibilidad de conclusiones propiamente dichas | 498 | 759 |
| <i>Observación octava:</i> En la mente de los Apóstoles todos los dogmas estaban explícitamente; pero en los enunciados del depósito algunos están virtualmente | 499 | 760 |
| <i>Observación novena:</i> Santo Tomás tiene fórmulas claras del progreso dogmático del Nuevo Testamento | 500 | 761 |
| <i>Observación décima:</i> Inmediato por parte de la revelación y mediato por parte de nuestro conocimiento | 501 | 762 |
| <i>Observación undécima:</i> El motivo formal de nuestra fe es la sola autoridad de Dios; pero la condición del motivo formal en cuanto a la explicación de lo revelado es la autoridad divina de la Iglesia | 502 | 762 |
| <i>Observación duodécima:</i> Dios revela también implícitamente todo lo que sus palabras objetivamente implican, si es cognoscible sin nueva revelación | 503 | 763 |
| <i>Observación decimotercera:</i> Lo que no es en manera alguna inmediatamente revelado, no es definible; pero lo virtual implícito es inmediatamente revelado <i>quoad se</i> | 504 | 764 |
| <i>Observación decimocuarta:</i> La conexión sin inclusión no basta para la definibilidad; pero si hay conexión con inclusión, hay conexión con revelación implícita | 505 | 766 |
| <i>Observación decimoquinta:</i> Los desarrollos de la virtualidad inclusiva son explicaciones del depósito | 506 | 767 |
| <i>Observación decimosexta:</i> La frase de <i>exponer</i> o <i>explicar</i> el depósito que usan Santo Tomás y el Vaticano se extiende a todo lo implícito | 507 | 772 |
| <i>Observación decimoséptima:</i> La cuestión de si solamente es definible lo revelado inmediato o formal, o también lo revelado mediato o virtual, es cuestión completamente libre | 508 | 772 |
| <i>Observación decimoctava:</i> Cuando se desarrollan conceptos distintos del concepto del punto de partida, el desarrollo es virtual propiamente dicho | 509 | 773 |
| <i>Observación decimonona:</i> El que da a otro una varilla mágica, que marca infaliblemente el lugar donde se encuentra un tesoro, le revela con ello el tesoro | 510 | 774 |
| <i>Observación vigésima:</i> El objeto primario de la teología es explicar la virtualidad implícita | | |

| | Núms. | Págs. |
|---|---------|-------|
| de los principios, que es lo que se llama conclusiones propias | 511 | 777 |
| <i>Observación vigésimoprima:</i> Si Suárez vició el concepto de revelación virtual; Rípalda, Aunoldo, Mazella, Montaigne | 512 | 784 |
| <i>Observación vigésimosegunda:</i> las tres divisiones históricas de la revelación | 513 | 787 |
| <i>Observación vigésimotercera:</i> Distinción entre hermenéutica y ciencia teológica | 514 | 791 |
| <i>Observación vigésimocuarta:</i> El quedar o no una cosa revelada, no depende de la intención del que habla, sino del alcance objetivo de sus palabras | 515 | 794 |
| <i>Observación vigésimoquinta:</i> Revelada la unidad de Dios, no queda para nosotros revelada implícitamente la Trinidad | 516 | 798 |
| <i>Observación vigésimosexta:</i> Revelada la existencia del verdadero Dios, queda implícitamente revelada su libertad | 517 | 800 |
| <i>Observación última:</i> La teoría del P. Schultes es contraria a la opinión unánime de los teólogos anteriores a Molina y a la inmensa mayoría de los posteriores | 518 | 806 |
| La obra del P. Schultes sobre la historia de los dogmas nos parece excelente en cuanto al primer carácter del dogma, que es su inmutabilidad, pero deficiente en cuanto al segundo carácter, que es su evolución homogénea | 519 | 809 |
| EPÍLOGO | 520-523 | 809 |
| Resumen de los siete capítulos | 520 | 809 |
| El material, el proceso, la causa principal, los factores instrumentales y la extensión de la evolución dogmática | 521 | 810 |
| Una cuestión principal y otra secundaria | 522 | 811 |
| La verdadera fórmula de la evolución homogénea del dogma; el Lirinense y Santo Tomás | 523 | 812 |
| INDICE DE AUTORES | | 813 |

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «LA
EVOLUCIÓN HOMOGÉNEA DEL DOGMA CATÓ-
LICO», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES
CRISTIANOS, EL DÍA 5 DE MAÏO DE
1952, FIESTA DE SAN PÍO V,
PAPA, EN LOS TALLERES
DE LINOTIPIAS TARA-
VILLA, DOCTOR
FOURQUET, 3
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

