

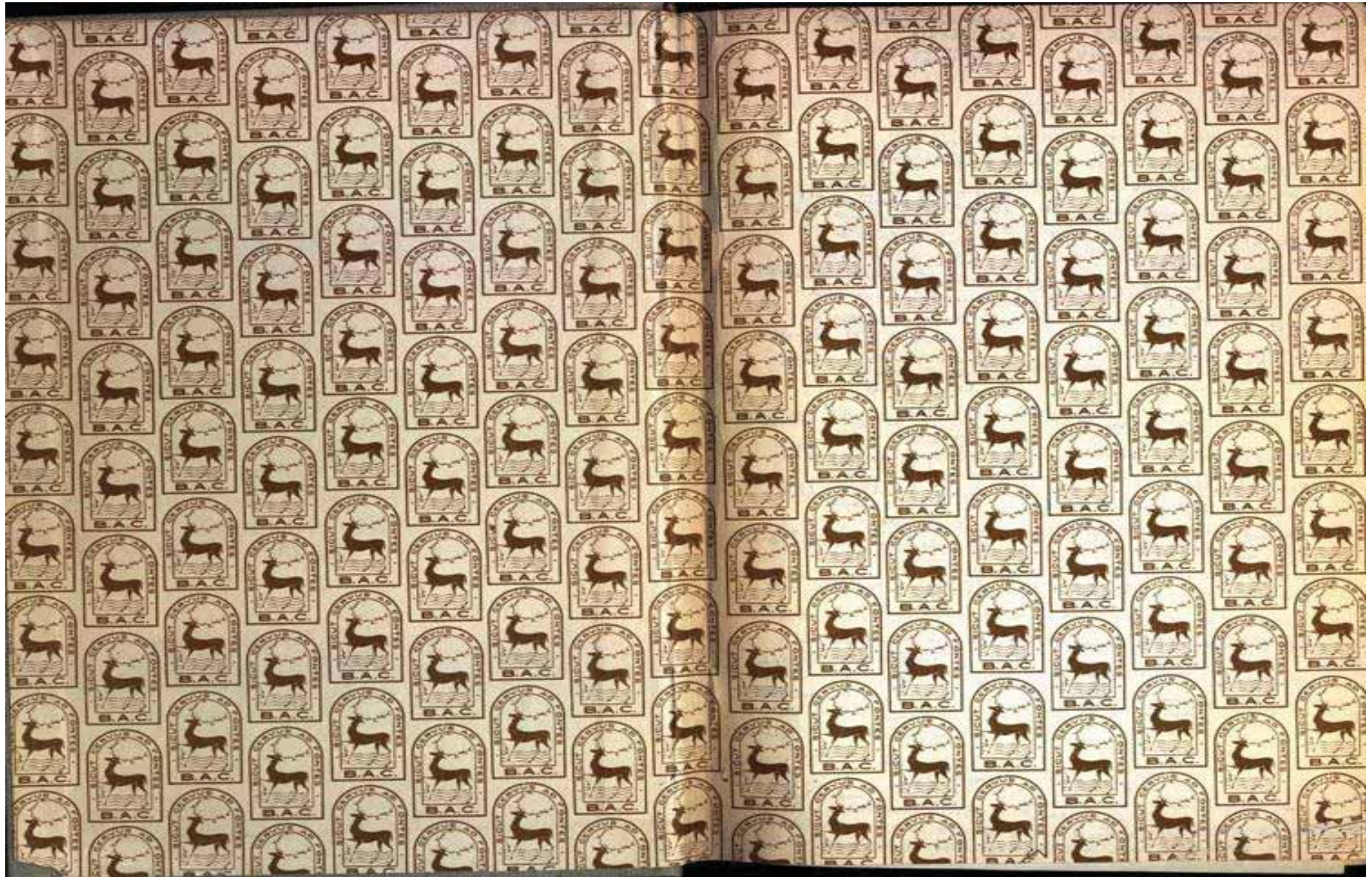
T. MARIN-SOLA

La evolución
homogénea
del dogma
católico



B. A. C.
84
SECCION II
TEOLOGIA
Y CANONES

LA EVOLUCION HOMOGENEA
DEL DOGMA CATOLICO



rivelato indecotto 660
 sospetto di eresia 646
 concilio ecumenico 625
 ufficio del magistero 626
 opinione teologica 620. 638.
 gradi della dottrina cattolica 476. 485
 l'esplicitazione degli articoli di fede 487
 dogma e Parola di Dio 488
 sviluppo concettuale 491
 concetti dogmatici 511
 verità sostanziale 533
 l'implicito 565. 566
 note teologiche 560
 ciò che è chiaro
 ciò che è interpretato 569
 prossimo alla fede
 all'eresia 572. 650
 più credendum 460
 impietà 461
 visione beatifica di Cristo 461
 coerenza teologica 461. 621.
 sapienza haeresi 461
 discernimento di ciò che è di fede 587
 fede divina e cattolica 620
 Il teologo può giudicare se una data prop. è eret.
 Dopo l'Huic. Vitae è sorta una maggioranza di teol.
 È eretico... indipendente
 negare l'immutabilità
 trasc. - eretico.
 - eretico forse?
 - eretico? separato?
 compie Dio come pueri
 dell'era?
 Per i progressisti ciò che è vergognoso non è essere
 eretici ma essere incoercibili.
 Incoercibile
 rivelato 412
 formale 726
 virtuale 726
 teologia positiva 711
 teologia scolastica 711
 climati. Teologica 710
 definibilità 696
 Sacra Scrittura 689
 articolo di fede 689. 689
 concetto nuovo 689
 formale confuso 670
 Rahner 670. 671. 672. 681.
 distinto reale
 e concetto dal 670. 692.
 dato rivelato
 conclusione
 inclusiva 671. 673. 680
 esclusiva 696
 interpretazione 675
 linguaggio teol. 681
 concetto analogico 686
 di Rivelazione
 teologia 686
 esegesi biblica 681. 706. 715.
 720.
 distinzione virtuale 732
 contro la S. Sede.
 Oggi, quasi di
 citare la maggioranza
 senza non è
 un argomento sicuro.
 diretta: su una data
 immediata: senza (ME 220)
 sviluppo verso Roma (FINE)
 conclusione

fede vacillante 669
 Barzaghi 615. 616.
 prossimo all'eresia 614. 650
 7 due livelli 487. 488
LA EVOLUCION HOMOGENEA
 prossimi alla fede 620
DEL DOGMA CATTOLICO
 dogma 471. 578. 674. 686
 infallibilità della Chiesa 468. 621. 624. 675. 710.
 scienza teologica 200
 errore teologico 222. 607.
 conclusione teologica 223. 460. 594. 599. 601. 620.
 in Chiesa regola della fede 275
 numero determinato
 degli articoli di fede 293
 dogma e Bibbia 319
 dogma derivato 327. 598. 710
 connesso al dogma 350. 601.
 ridefinibilità della conc. teol. 350
 dato rivelato esplicito 354. 682. 696.
 Eucaristia e contemplazione 370
 sentimento di fede 370
 valore della censura pontificia 404
 dottrina da tenersi con fede divina 404
 definizione dogmatica 412
 eresia e rivelato consequenziale 415
 fede divina e cattolica 429
 quando la Chiesa può sbagliare 433
 nuovo dogma 434
 eretico 445. 471. 588. 594. 602. 608. 619. 669. 725
 negare che l'infallibilità della Chiesa 466
 rivelato: pur vista 453. 454
 fede ecclesiastica 462. 463. 488. 568. 660. 661.
 fatto dogmatico 464
 620. 625.
 Il Teologo spagnolo sono i più grandi
 maestri nell'insegnarci che cosa
 è la mistica cristiana -
 sembra solo, ma i reati mi sono accostato
 a miriadi di angeli.

**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.,
ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1963
POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

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

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. LORENZO TURRADO, Rec-
tor Magnífico

VOCALES: R. P. Dr. LUIS ARIAS, O. S. A., Decano de
la Facultad de Teología; R. P. Dr. MARCELINO CABRE-
ROS, C. M. F., Decano de la Facultad de Derecho;
R. P. Dr. PELAYO DE ZAMAYÓN, O. F. M. Cap., Deca-
no de la Facultad de Filosofía; R. P. Dr. JULIO CAM-
POS, Sch. P., Decano adjunto de la Sección de Huma-
nidades Clásicas; R. P. Dr. ANTONIO GARMENDÍA DE
OTAOLA, S. I., Decano adjunto de la Sección de Pedago-
gía; R. P. Dr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P.,
Catedrático de Sagrada Escritura; R. P. Dr. BERNARDINO
LLORCA, S. I., Catedrático de Historia Eclesiástica.

SECRETARIO: M. I. Sr. Dr. LUIS SALA BALUST, Profesor.

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. APARTADO 466
MADRID • MCMLXIII

**LA EVOLUCION
HOMOGENEA DEL
DOGMA CATOLICO**

POR

FRANCISCO MARIN-SOLA, O. P.

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

INTRODUCCIÓN GENERAL SOBRE EL AUTOR,
LA OBRA Y LA «NUEVA TEOLOGÍA», DE

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

SEGUNDA EDICION

*medium divino lumine
fulgens scibile theolo-
gicum constituit.
Gaetano, in S.T. I, 1, 2*

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID - MCMLXIII

BIBLIOTECA DE TOMISTAS ESPAÑOLES

(Vol. 14)

VALENCIA - MCMLXIII

Nihil obstat: Dr. Vicente Serrano, Censor.
Imprimatur: + José María, Obispo auxiliar y Vicario general.
Madrid, 13 de agosto de 1963.

LA EVOLUCIÓN HOMOGÉNEA DEL DOGMA CATÓLICO

por

FRANCISCO MARÍN-SOLA O. S. A.

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Profesor de Teología en el Seminario de San Carlos de Madrid

Núm. de Registro: 4.602.—1963 Depósito Legal: M. 11.260.—1963

RAYCAR, S. A. Impresores. Madrid

INDICE GENERAL

	Págs.
INTRODUCCIÓN GENERAL	3
I. El P. Marín-Sola y su obra	11
II. «La evolución homogénea del dogma católico»	32
III. El actual problema teológico y «La evolución homogénea del dogma católico»	51
IV. Características de esta edición	115
INTRODUCCIÓN	121
CAPITULO I.—Las diversas especies y grados de evolución	133
SECCIÓN I.—La evolución en general	133
SECCIÓN II.—Los tres grados de evolución doctrinal	136
SECCIÓN III.—La evolución en los diversos géneros de ciencias	142
SECCIÓN IV.—La evolución mediante el raciocinio o paso de la esencia a sus propiedades	146
SECCIÓN V.—La evolución mediante el raciocinio o paso de la causa a sus efectos	151
CAPITULO II.—La evolución del dogma y la virtualidad implícita del dato revelado	154
SECCIÓN I.—El punto de partida de la evolución dogmática.	154
SECCIÓN II.—Origen histórico de la confusión moderna sobre la verdadera virtualidad revelada	160
SECCIÓN III.—Clasificación de las diversas teorías católicas sobre esta materia	185
SECCIÓN IV.—La virtualidad físico-conexiva no es verdadera virtualidad revelada ni teológica	191
SECCIÓN V.—La verdadera virtualidad revelada y teológica es la virtualidad implícita o metafísico-inclusiva	210
SECCIÓN VI.—La virtualidad metafísico-inclusiva es realmente homogénea con el dato revelado	223
SECCIÓN VII.—Dos concepciones opuestas sobre la virtualidad revelada o sagrada teología	232
CAPITULO III.—La evolución del dogma y la autoridad de la Iglesia	236
SECCIÓN I.—La virtualidad revelada antes de la definición de la Iglesia	238

	Págs.
SECCIÓN II.—La virtualidad revelada después de la definición de la Iglesia ...	249
SECCIÓN III.—El lugar orgánico de la autoridad de la Iglesia en nuestra fe divina ...	257
SECCIÓN IV.—Si la Iglesia convierte la revelación mediata o virtual en inmediata ...	276
SECCIÓN V.—Dos funciones de la autoridad de la Iglesia respecto al depósito revelado ...	291
SECCIÓN VI.—La autoridad de la Iglesia comparada con la de Dios y la de los Apóstoles ...	295
SECCIÓN VII.—Si la evolución dogmática después de los Apóstoles es subjetiva u objetiva ...	298
SECCIÓN VIII.—Si las definiciones de la Iglesia completan o perfeccionan el depósito ...	303
CAPÍTULO IV.—Las diferentes vías de la evolución del dogma.	308
SECCIÓN I.—La evolución dogmática por vía especulativa ...	308
SECCIÓN II.—Ejemplos históricos de evolución dogmática por vía especulativa ...	321
SECCIÓN III.—Más ejemplos de lo mismo ...	335
SECCIÓN IV.—Si cabe evolución dogmática por vía de asimilación ...	351
SECCIÓN V.—La evolución dogmática por vía afectiva o experimental ...	359
SECCIÓN VI.—Otras observaciones sobre la vía afectiva ...	373
SECCIÓN VII.—Las analogías o imágenes de la evolución dogmática ...	386
CAPÍTULO V.—La extensión de la evolución dogmática y refutación de la llamada fe eclesiástica ...	392
SECCIÓN I.—Origen y sentido de la moderna fe eclesiástica.	393
SECCIÓN II.—La fe eclesiástica y las conclusiones teológicas.	407
SECCIÓN III.—La fe eclesiástica y los hechos dogmáticos ...	431
SECCIÓN IV.—La fe eclesiástica y la canonización de los santos ...	452
CAPÍTULO VI.—Solución de las objeciones contra la evolución del dogma ...	479
SECCIÓN I.—Objeciones contra la evolución dogmática en general ...	480
SECCIÓN II.—Más objeciones contra lo mismo ...	501
SECCIÓN III.—Objeciones contra la identificación de la extensión de la evolución del dogma con la extensión de la infalibilidad ...	525
SECCIÓN IV.—Objeciones contra una de las pruebas principales de la evolución del dogma ...	548

	Págs.
CAPÍTULO VII.—La evolución del dogma y la opinión tradicional ...	567
SECCIÓN I.—La opinión de los Santos Padres ...	568
SECCIÓN II.—La opinión de Santo Tomás ...	573
SECCIÓN III.—Desde Santo Tomás a Molina ...	578
SECCIÓN IV.—Desde Molina a nuestros días ...	596
SECCIÓN V.—La mente de Melchor Cano ...	631
SECCIÓN VI.—Respuesta a un estudio histórico ...	654
SECCIÓN VII.—Examen de una obra novísima ...	686
EPÍLOGO ...	736
ÍNDICE ONOMÁSTICO ...	741
ÍNDICE ANALÍTICO DE MATERIAS ...	745

Quae 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).

I₄--EVOL. HOMOGÉNEA

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 sustantiva y homogénea, sucede que los dogmas pueden cambiar de contenido sustancial y que las fórmulas dogmáticas pueden tener, en el decurso 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 relictio haereticum commentum evolutionis dogmatum, 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; la teología, porque la consideraba a través de concepciones modernistas³.

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

² *Juramentum antimodernisticum*: AAS 2 (1910) 669-672; DENZINGER, 2.145.

³ «Es posible que a ciertos lectores más pladosos 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 expresivamente 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

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 de sus conocimientos teológicos, por la limpidez de sus exposiciones, por su dialéctica irrefutable 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* fue 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

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.º 9 de "La Ciencia Tomista", correspondiente a los meses de julio-agosto de 1911, y terminada en el n.º 77, correspondiente a los meses de septiembre-octubre de 1922.

⁵ Cf., p.ej., lo que escribe el catedrático de Dogma del seminario de Madrid, D. CILDEGONO LÓPEZ HERRANZ, en *Revista Eclesiástica*, julio-septiembre de 1912, p.415.

⁶ Son muchos los lectores de la obra que han emitido esta apreciación. La

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 Lirinese, 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 sucedió con los artículos *El sistema tomista sobre la moción divina*, publicado 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* fue 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. Vio el P. Marín que podría servirse de dicho término para exponer el carácter progresivo del dogma sin que quedara en entredicho su inmutabilidad, y se decidió a arrebatarse al modernismo

incógnita, v.gr., el teólogo que hace la reseña en *El Correo de Tortosa*, 5 de abril de 1924, y el del *Boletín del Arzobispado de Valencia*, marzo de 1924.

⁷ El ilustre profesor de Teología del Colegio Máximo de Oña, P. ALONSO MARTA ELORRIAGA, escribía al P. Marín-Sola en abril de 1929: "Ya sólo dos obras hallo que sobre la evolución del dogma tengan para el teólogo un valor incomparable, la del Lirinese 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*.

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 1926.

una palabra que en aquellas calendas, como en las actuales, tenía gran poder de sugestión, poniéndola al servicio de la verdad".

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 derroteros 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, 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 revelados¹⁰.

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

* "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, arreglamiento de las manos del escismo y, después de purificados de toda falsa interpretación, hacerlos servir a la causa de la verdad integral de la religión católica" (*La evolución int.*, n. 1).

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.

ver magistralmente cómo este desarrollo, impulsado por el soplo divino de las virtudes teologales 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 parte¹¹.

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 formidanda non sunt, sed ab eis, tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda»¹². Arrebató a los modernistas una palabra de fácil poder sugestionador, que ellos utilizaban indebidamente 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 planteado de nuevo la cuestión de cómo

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 1.2 c. 40: PL 34, 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.

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 nuevo 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 derivaciones peligrosas. En el texto aducimos sus palabras, de las que nos haremos eco con mayor amplitud en la tercera parte de la introducción.

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 sustancia 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, 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 qualibet 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 Sctus. Thomas 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 fidei depositum efficaci 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

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

¹⁵ Alocución pronunciada al capítulo general de la Orden de Predicadores el día 22 de septiembre de 1946 (AAS 38 [1946] 385-389).

¹⁶ Encíclica *Humanae generis*, del 12 de agosto de 1950 (AAS 42 [1950] 561-578).

¹⁷ Alocución del día 17 de septiembre de 1946 (AAS 38 [1946] 384-385).

¹⁸ Alocución del 22 de septiembre de 1946 (AAS 38 [1946] 387).

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 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 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?

¹⁸ La evolución homogénea intr. n.5-6.

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.

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. MARÍN-SOLA Y SU OBRA¹

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 fue una dedicación tranquila y sosegada. Su valía excepcional fue, 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 fue 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 Cárcar, 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 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.

¹ 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 1914.

2.ª Ensayo de bibliografía de los religiosos de la provincia del Santísimo Rosario, 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.

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 dio 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 el 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, fue 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, Tonkin, Filipinas. Y allí fue el P. Marín apenas terminada la carrera eclesiástica. En septiembre de 1897 fue 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 Letrán, fue 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 es-

tudio 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. Sucedió 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 allí fue 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 Washington y a Roma. Formó parte, como secretario, de la Junta establecida en la provincia eclesiástica de Nueva Orleans para examinar el espécimen del nuevo código. Sobre sus intervenciones en dicha Junta hablaremos más adelante.

En este tiempo fue nombrado también doctor *honoris causa* en derecho civil por la Universidad de Notre Dame. El rector, Padre 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 enaltecián 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. Fue 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 palabra. 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.

Fue también un gran expositor y un gran pedagogo. Parece que para él no había obstáculo entre la idea y la palabra. Vea 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.

Fue, por último, un gran polemista. Le gustaba, por temperamento, contrastar sus ideas. Y como no lanzaba éstas al pú-

blico 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 testifican 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 superficiales, 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 el primera y fundamentalmente un pensador, y que se hizo erudito por necesidad. Con ingenuidad confesaba en cierta ocasión que *entendía perfectamente cuanto estudiaba*²⁰; 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 histórica nos hace en la presente obra un documentadísimo estudio; con la llamada *fe eclesialística*, sobre la que hace un estudio, también acabado, de carácter positivo (además de hacerlo 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 mil 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 llevó 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 fue 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 segu-

²⁰ Declaración del P. GREGORIO ARNAZ, en *Coloquio III* anexo al

ros: 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 to mismo, 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 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 fue 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 él²².

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 eclesialística 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 P. 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 re-

²¹ «*Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviviscencia*, artículo publicado por el P. MARÍN en "Divus Thomas", de Friburgo, enero de 1923.

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

cibido 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 otra parte; 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 estaban 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 diaphanidad. 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

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

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 Padre 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 empezaron 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 apasio-

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.

naron, pero que llegaron a languidecer, y lánguidos se presentaban 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.

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 oscurecerlos, 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»²⁷, bastaría para justificarlos el de haber revivido el interés por un problema teológico de envergadura que parecía mortecino, y el de haberlo vivido 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 renovarlo en un trabajo publicado sobre la materia en *Divus Thomas*, de Friburgo²⁸.

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. «Fue —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

²⁷ Publicados en julio-agosto de 1923, enero-febrero de 1926 y mayo-junio de 1926.

²⁸ *Divus Thomas* de Friburgo, enero de 1923.

de Vitoria»²⁹. «*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»³⁰.

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

²⁹ P. M. VELASCO, *Ensayo bibliográfico*, en nuestra copia, p.6.

³⁰ *La Liberté* (Friburgo), 17 de junio de 1932.

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 analiza 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 aspereza. 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 re-

cordarle 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. Hacia 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»²¹.

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.

Fue 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

²¹ P. M. VELASCO, *Ensayo bibliográfico* p.7.

el espíritu de Francisco de Vitoria. Tal fue 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 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»²⁰.

Y para terminar, véase el elogio que hace de él la Universidad de Friburgo: «El P. Marín-Sola fue 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...»²¹.

La coincidencia de todos los juicios es exacta. El P. Marín era un intelectual auténtico: pensador, expositor, polemista, de espíritu abierto, muy humano. Fue 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 fue 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, des-

²⁰ Ib., p. 8-9.

²¹ La *Liberté* (Friburgo), 17 de junio de 1932.

de 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.

En Manila simultaneó su docencia con el oficio de redactor del periódico *Libertas*. Era esto en los años 1902-1906, cuando enseñaba matemáticas en el colegio de Letrán y filosofía en la Universidad. Más tarde, del año 1908 al 1910, siendo ya profesor de teología, fue 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 teológico²²:

1. *El catolicismo y las sectas protestantes*.—Tres artículos en el periódico *Libertas*, de Manila (1902).
2. *Catolicismo y protestantismo. Iglesia luterana*.—Cuatro artículos en id. (1902).
3. *Catolicismo y protestantismo. Iglesia reformada*.—Un artículo en id. (1902).
4. *Catolicismo y protestantismo. Iglesia anglicana episcopal*.—Dos artículos en id. (1902).
5. *Catolicismo y protestantismo. El movimiento de Oxford y su desenlace*.—Tres artículos en id. (1902).
6. *Catolicismo y protestantismo. Puseísmo y ritualismo*.—Tres artículos en id. (1902).
7. *Catolicismo y protestantismo. Estado actual de la iglesia anglicana*.—Cuatro artículos en id. (1903).
8. *Catolicismo y protestantismo. El anglicanismo y la Iglesia romana*.—Dos artículos en id. (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; vol. 2, 375 páginas (Friburgo, Suiza, 1924).
Es la traducción francesa de la obra anterior. El autor aumentó la obra con nuevas notas en casi todas las secciones, añadiendo una sección totalmente nueva, la 6.^a del c. 4.
11. *Proponitur nova solutio ad conciliandam causalitatem physicam Sacramentorum cum eorum reversione*: «Divus Thomas», jan. 1925, p. 49-63 (Friburgo 1925).

²² Además de los escritos que reseñamos en el texto, tiene otros muchos, principalmente periodísticos. Los escribió durante los cuatro años que fue redactor y los dos que fue 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 seculares.

Publicó además: *Santo Domingo de Guzmán y las misiones de infieles: "Misioneros Dominicanos"*, 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.

12. El sistema tomista sobre la moción divina: «La Ciencia Tomista», julio-agosto de 1925, p.5-55.
13. Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina: «La Ciencia Tomista», enero-febrero de 1926, p.5-74.
14. Nuevas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina: «La Ciencia Tomista», mayo-junio de 1926, p.321-397.
15. Concordia tomista entre la moción divina y la libertad creada. Obra inédita de 4 vols. en folio.—Vol.1, 1039 páginas de texto y XLIX de índices: vol.2, 643 y XXI; vol.3, 612 y LXXXI; vol.4, 646 y LXXXV.

X 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 perfectivo 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, polémico, 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 vigiliadas y muchos trabajos construir sus síntesis doctrinales; y había pasado no menos vigiliadas 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 Padre 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 vigiliadas 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 solo 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»³⁴.

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 vio completamente cercado por el joven estudiante. Y testifican sus discípulos que jamás le oyeron hacer en las conversaciones la menor alusión a

³⁴ 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 Aquinatese las fundaba en la propia experiencia. Había experimentado muchas veces cómo las afirmaciones del Santo estaban bien colocadas en los principios de la razón y de la experiencia, y esto hacía que fuera más de lo que en él leía que de lo que él mismo investigaba.

Siempre dio pruebas de gran fidelidad a las enseñanzas de Santo Tomás. Cuando 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 dio tiempo para escribir los cuatro volúmenes en folio, que aún 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.

lo que acababa de ocurrir²⁴. Los exámenes que hizo de lector fueron brillantísimos, en vista de lo cual hizo el rector de la Universidad de Manila, que presidía 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 Padre 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...»²⁵. Pero preveía que los hechos se encargarían 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»²⁶.

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 veintisiete²⁷. Pues bien, apenas si cita su nombre tres veces, y siempre con encomio²⁸.

²⁴ Declaración de su compañero de estudios P. GREGORIO ARNAIZ.

²⁵ *El sistema tomista sobre la moción divina*: «*La Ciencia Tomista*», julio-agosto de 1925, p.8.

²⁶ *Ib.*

²⁷ *La evolución homogénea* n.º 491-519. Las 48 páginas a que se refiere el texto son de la 524 a la 571, ed. de Valencia.

²⁸ Tampoco cita a sus opositores en otros lugares de su obra. Por ejemplo, el c.4 s.l. 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.

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»²⁹.

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 apetecía 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 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»³⁰.

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»³¹. «Respecto a la escuela tomista, como respecto a la doctrina católica, debe guardarse la unidad»³².

²⁹ *El sistema tomista sobre la moción divina*: «*La Ciencia Tomista*», julio-agosto de 1925, p.8.

³⁰ *Nuevas observaciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina*: «*La Ciencia Tomista*», mayo-junio de 1926, p.396-397.

³¹ *El sistema tomista sobre la moción divina*: «*La Ciencia Tomista*», julio-agosto de 1925, p.8.

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 aún 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 en la que decía: «Sus artículos acerca de la Iglesia angloamericana 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 tenía 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

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

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

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

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: 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.

⁴⁵ *Ib.*

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

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

⁴⁸ *Ib.*

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

LA EVOLUCIÓN HOMOGÉNEA DEL DOGMA CATÓLICO

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 dio 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.

I. CIRCUNSTANCIAS EN QUE APARECIÓ «LA EVOLUCIÓN HOMOGÉNEA»

Cuando el P. Marín empezó a escribir sobre la homogeneidad y la evolución de la doctrina católica estaba muy reciente la condenación del modernismo. El advirtió que el modernismo había tomado en sus manos una cuestión real, dándole soluciones com-

pletamente 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 dejaron 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»²⁰. «(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 mutuo vocabulo a moderna philosophia loquuntur, in subconscientia, ubi etiam illius radix occulta manet atque indeprehensa»²¹.

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 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

²⁰ Enciclica *Pascendi Dominici gregis*: AAS 40 (1907) 596.

²¹ Ib., p. 598.

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 perfractae affirmant, et ex eorum sententiis aperte consequitur... Necesse 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 accommodatae esse ac manere. Quamobrem si quavis ex causa huiusmodi accommodatio cesset, amittunt illae primigenias notiones ac mutari indigent»²².

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 evolución 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

²² Ib., p. 602.

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 rarísima vez o casi nunca será por pura dialéctica. Esta suele venir después para justificar la hecha espontáneamente o intuitiva 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»²³. 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 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

²³ La evolución homogénea c.4 sec.1 n.190.

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, continenencia 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 discutiendo 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 casos ²² la Iglesia ha definido dogmas que no aparecen revelados con revelación formal implícita.

«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 fue 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 historia ²³, y se desvanece por completo la objeción modernista sobre el transformismo del dogma ²⁴.

²² Examina diez dogmas que llegaron a definirse previo un proceso de investigación y de estudio, que se manifiesta claramente en las mismas palabras conciliares o pontificias con que se prepara la definición o se explica lo definido. Estudia los diez casos en el c.4 sec.2-3.

²³ 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 co-lexivo, 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.

²⁴ La evolución homogénea Intr. n.11.

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 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 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»²⁷.

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 raciocinada 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.

²⁷ Ib., c.1 sec.1 n.20.

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 las ciencias físicas contienen 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»²⁸.

«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»²⁹. 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

²⁸ Ib., c.2 sec.2 n.69.

²⁹ Ib., n.70.

analisis
militar
of Kant

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 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 desenmarañarlo.

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 dogma. 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 voluntad 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

como
divina

¿por
qué la
vía
misma
no
es
divina?

gloria
de la
sapiencia

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 algunos 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 *conexivo*, 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 fue 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 Gardeil, Pègues y Ramírez»⁶⁰.

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

⁶⁰ El sistema tomista sobre la moción divina; «La Ciencia Tomista», julio-agosto de 1923, p. 5.

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;

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 fue recibida *La evolución homogénea* entre los teólogos. El 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 fue, 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. Piensan casi unánimemente que en ella se soluciona el angustioso problema de la evolución del dogma⁴². 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 eclesial 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 algunos ejemplos de esta aceptación, tomados de todas las escuelas y de autores independientes.

Los dominicos PP. Ramírez, Pègues 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»⁴³.

Y el autor del *Comentario literal de la «Suma Teológica»*, P. Pègues, se expresa del siguiente modo en *Revue Thomiste*:

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).

⁴² *Etudes Franciscaines*, marzo-abril de 1925, p. 220.

⁴³ *La Ciencia Tomista*, noviembre-diciembre de 1923, p. 396.

«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...»⁴⁴.

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... Créo 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»⁴⁵.

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 dogmática por vía de conclusión teológica. «Teoría —dice— admirablemente trazada y desenvuelta, y espléndidamente 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 aquella; 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 fino análisis, rigurosa 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 y 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,

⁴⁴ *Revue Thomiste*, enero-febrero de 1924, p. 374s.

⁴⁵ *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, octubre de 1924, p. 382ss.

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

Estudios Franciscanos: «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 revelada⁷⁰.

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

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

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

⁶⁹ *Estudios Franciscanos*, febrero de 1924, p.134-135.

⁷⁰ Hay muchas confirmaciones de esta adhesión. Pueden verse, p.ej., las del Congreso Nacional Mariano del 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 Franciscano non ha il coraggio di aderire incondiziona-

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 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 necesario 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 pseudoteológicos 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.

tamente alla sentenza di coloro, che ritenendo, come principio fisso, che solamente la verità rivelata 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 implicite nella rivelazione, dal momento che basta una inclusione solamente virtuale di una verità nella rivelazione, perché 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 p.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», fasc.2 de 1950, bajo el título *L'Assomption de la T. S. V. est-elle définissable comme révéle "formaliter implicite"?*

⁷¹ *España y América*, febrero de 1924, p.285ss.

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

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

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: «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 oscuridades 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.

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

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

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

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

⁷⁸ *La Vie Catholique*, 3 de junio de 1923.

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 fue 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 que fue 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 exclusividad 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 ar-

⁷⁹ *La evolución homogénea del dogma católico* c.6 sec.1-2 n.299-231.

⁸⁰ *Ib.*, c.4 sec.1 n.186-209.

⁸¹ *Ib.*, c.6 sec.4 n.340-351.

tículos, 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 hicieron²². 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.

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 doctrinales²³; 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 valor 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, dio 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.

²² Ib., c. 7 sec. 6-7 n. 465-523.

²³ 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 pseudoteológicos de la época: el fideísmo, el racionalismo y el agnosticismo radical»²⁴. Cada uno de estos errores tiene 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»²⁵; 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»²⁶. 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 llamar vital de la verdad dogmática. Ciertamente 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

²⁴ *La Ilustración del Clero*, noviembre de 1923, 83.

²⁵ "Dolendum est hanc paucos istorum, qui firmius verbo Dei adherent, eo magis humanam rationem adimere" (enc. *Humani generis*: AAS 42 [1950] 563).

²⁶ "Quod autem ad theologiam spectat, quorundam consilium est dogmatum significatorem quam maxime extenuare; ipsamque dogma a loquendi ratione in Ecclesia iam recepta et a philosophicis notionibus penes catholicos doctores vigentibus liberare, ut in catholica exponenda doctrina ad Sacrae Scripturae Sanctorumque Patrum dicendi modum redeatur" (Ib.: AAS 42 [1950] 565).

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 teológica⁴². 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.
- 3) Teología y sistemas filosóficos.
- 4) La verdadera solución del problema.
- 5) La 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 una *teología nueva*, algo que tiene caracteres peyorativos. Es la teología del pasado, que vive de

⁴² "Ita hodie non desunt qui eo usque procedere audent ut serio questionem moveant num theologia eiusque methodus, qualis in scholis ecclesiastica approbante auctoritate viget, non modo perfectior, verum etiam omnino reformatas sint" (ib.: AAS 42 [1950] 564).

categorías ya falsas, o si verdaderas, inoperantes e ineficaces para las actuales generaciones de pensadores. Una teología antiquilosa, 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 patrología 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 sólo con el estudio de dichos fundamentos, ni con el desarrollo, aplicación y expresión que exigieron tiempos pretéritos. 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 Solá.

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 propusiera 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

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 cum Deus novi luminis radiis illustrasset, qui statim tam certi comperisset 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. PROMMER, p.81).

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 *simplemente 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. Si 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 dio 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 sustituir 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.

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.

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. dogm. *De Ecclesia Christi* c.4; Denz. 1836).

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

te. 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.

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 hecha 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 oscura y sabrosa. La proposición revelada es lo secundario; lo primero es la percepción sabrosa de lo revelado.

Este dato revelado, esta comunicación oscura 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

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.

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.^X

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.

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?». 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 se-

⁹¹ «Quod idealiter etiam fieri posse ac debere audientes 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*: AAS 42 [1950] 566).

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; AAS 38 [1946] 385).

guro 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»³¹.

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 las categorías de la filosofía moderna, ya se trate del «inmanentismo», o del «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 «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 sustituyendo 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»³².

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 aquellas cambian sin que sus cambios se sustenten en un funda-

³¹ «Hoc tamen munus [el de obtener la inteligencia de la fe] ratio tum solum apte ac tuto absolvere poterit, cum debito modo excolita fuerit; nempe, cum fuerit sana illa philosophia imbuta quae veluti patrimonium iamdiu exstat a superioribus christianis aetatibus traditum, atque adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserita, a viris magni ingenii posulatis patefacta ac definita, ad ipsius divinae «revelationis» trutinam vocavit» (*Humani generis*: AAS [1950] 571-572).

³² «Quod idcirco 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 quodque deformetur. Quapropter non absurdum esse putant, sed necesse omnino esse ut theologia pro variis philosophiis quibus decursu temporum tamquam sua 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» (ib.: AAS 42 [1950] 566).

mento 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 teología³³.

Rahner

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 inconsistencia 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.

³³ Ib.: AAS 42 (1950) 562.

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»⁶⁶. Así define el Papa, con frase sumamente expresiva, el aspecto relativista 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 perfila 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 Escrituras 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 immanentismo, o del idealismo, o del existencialismo, o de cualquier otro sistema»⁶⁷.

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 mutable de las co-

⁶⁶ Alocución del 17 de septiembre de 1946: AAS 38 (1946) 385.

⁶⁷ «Accedit quod catholica doctrina ad hanc redacta conditioem, viam sterni autumant, quia, hodiernis necessitatibus satisfaciendo, hodiernae etiam philosophiae notioibus dogma exprimi possit, sive "immanentism", sive "idealism" sive, "existentialism" aliisque systematis» (Humani generis: AAS 42 [1950] 566).

sas, 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 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 substituida 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 inculpação 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 deleznales. 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 suyas 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»⁶⁸.

⁶⁸ «Ea quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intelligentiam attingendam, iam caduco fus-

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 una modo apto y seguro si hubiere sido cultivada convenientemente; es decir, si hubiera 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 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»¹⁹⁹.

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 incommovible 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 fidei depositum efficaci praesidio etiam

damento procul dubio non nitantur. Nituntur enim principis 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 notiones a Conciliis Oecumenicis non solum adhibitae, sed etiam sanctas esse, ita ut ab eis discedere nefas sit... Despectus autem vocabulorum ac notionum quibus theologi scholastici uti solent, sponte ducit ad enervandam theologiam, ut alius, speculativam, quam, cum ratione theologica innitatur, vera certitudinem carere existimant» (ib.: AAS 42 [1950] 566-567).

«Hoc tamen munus [el de obtener alguna inteligencia de la fe] ratio tum sola, apte se tuto absolvere poterit, cum debito modo exculta fuerit: nempe cum fecerit sana illa philosophia imbuta, quae veluti patrimonium laetitiam exstat a superioribus christianis aetatibus traditum, atque adeo aliorum etiam ordinis auctoritatem habet, quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim praefecta ac definita, ad ipsius divinae revelationis trutinam vocavit. Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita ac recepta, et rerum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcussa principia—rationis nempe sufficientis, causalitatis et immutabilis—demum certae et immutabilis veritatis assecutionem» (ib.: AAS 42 [1950] 571-572).

nunc tueatur, novis quoque theologiae et philosophiae progressibus securo usuit et moderamini sit»²⁰⁰.

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 racionalista, 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. Añade, 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»²⁰¹.

Hemos preferido reflejar las directrices de la nueva teología utilizando expresiones de los documentos pontificios. En ellas 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 co-

¹⁹⁹ Alocución del 22 de septiembre de 1946: AAS 38 (1946) 387.

²⁰⁰ «Quam maxime deplorandum est, philosophiam in Ecclesia receptam ac agnitam hodie a nonnullis despectui haberi, ita ut antiquata quoad formam, rationalistica, ut alius quoad cogitandi processum, impudenter renuntietur. Dilectant enim hanc nostram philosophiam perperam opinionem tueri metaphysicam absolute veram existere posse: dum contra asseverant res, praesertim transcendentis, 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 discriptione ac solutione, cum accurata sua notionum determinatione clariorque distinctionibus, utilem quidem esse posse concedunt ad propaedeuticum scholasticum theologiae, mentibus hominum medi aevi egregie accommodatam; non tamen praebere philosophandi rationem, quae hodierna mens ad «existentiam» singulorum spectet necesse est et ad vitam semper fluentem» (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 573).

nocida. 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 reprimir 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 Vaticano ¹⁸². *¿Qué condiciones tiene el conocimiento humano y en qué condiciones se utiliza en la teología?*

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

¹⁸² 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).

filosofía que la Iglesia utiliza en el conocimiento del dogma, y entre ellas señala «el verdadero y recto valor del conocimiento humano» ¹⁸³. 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 *propterea* 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?» ¹⁸⁴.

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

¹⁸³ *Humani generis*: AAS 42 (1950) 572.

¹⁸⁴ Alocución del 17 de septiembre de 1946: AAS 38 (1946) 384-385.

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 reprochable. 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 Sectus. Thomas Aquinas aedificavit ultra et supra quodlibet tempus una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae supeditaverant... catholicae 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.

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 quae ad castitatem pertinent, per ra-

¹⁰⁵ Alocución del 22 de septiembre de 1946: AAS 38 (1946) 387.

tionis 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 divinae 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 conocimiento 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

¹⁰⁶ Summ. Theol. 2-2 q.45 a.2.

¹⁰⁷ Summ. Theol. 2-2 q.97 a.2 ad 2.

¹⁰⁸ 1 Cor 11,16.

¹⁰⁹ 1 Cor 11,16.

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 virtud 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 este 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, etc. 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 inclusivas 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 dog-

mática, 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 revelado¹¹¹, es el punto de partida de todo conocimiento teológico y de toda evolución doctrinal.

El sentido divino de la revelación no consiste en indivisible. 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 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 aprueba 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 cien-

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 pragmática; todo eso es filosofía kantiano-hergeliana; 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 expresada por un verbo real y trascendental al humano y al divino, por el verbo *ser*.» (*La evolución homogénea* c.2 n.113).

¹¹² *Ib.*, c.2 n.59.

cia 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 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 suplencias 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.¹¹²

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

¹¹² A este asunto dedica el P. Marín todo el c.2 de la obra.

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 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.

X

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 *tiene*

¹¹⁴ Cf. c.4 sec.4.

¹¹⁵ Cf. c.4 sec.5-6.

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 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*», 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 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 naturaleza, *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»¹¹⁶.

A este valor objetivo de la vía afectiva y a ese desarrollo homogéneo que por ella puede recibir la doctrina católica debe

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.

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 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»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

¹¹⁹ Ib.

¹²⁰ Ib.

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

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 divinas.¹²² 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 revelándonos 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 discurso 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 ar-

¹²¹ "Hoc quoque perpetuus Ecclesiae Catholicae consensus tenuit et tenet, dupli- cem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed obiecto etiam distinc- tum: principio quidem, quia in altero naturali, 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 re- velata divinitus, innotescere non possunt" (CONC. VATICANO, constitución dog- mática *De fide catholica* c.4; DENZ, 1795).

¹²² "At ratio quidem fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit ali- quam Deo dante mysteriorum intelligentiam easque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum quae naturaliter cognoscit, analogia tum e mysteriorum ipsorum sexu inter se et cum fine hominis ultimo" (Ib.: DENZ, 1796).

tículos 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. Tam- bién estos son incuestionables 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 discu- tidos por la ciencia que los utiliza como principios.

Pero no es idéntica en todas las ciencias la firmeza de los prin- cipios. Los de las ciencias metafísicas y matemáticas son absolu- tamente 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 meta- físicos, aunque sean evidentes, se aprecian con garantía y evi- dencia 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 equi- vocación.

De ahí que el punto de partida de la ciencia teológica ten- ga 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 cono- cimiento 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 di- vinas por la autoridad divina que las reveló; pero la fe como *punto de arranque de la teología*, además de ser un asentimien- to 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 ver- dades para sacar el contenido virtual de los principios.

Este detalle de la dirección o de la iluminación que las ver- dades de fe contenidas en los principios teológicos ejercen sobre las *menores de razón* y sobre el proceso racional que con éstas y aquellos se efectúa, es de suma importancia; el Papa alude alguna vez a él en la encíclica *Humani generis* para fun- damentar 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 lle- gar a obtener alguna inteligencia del dogma, no se funda, in-

dudablemente, 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 revelada¹²³. «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 fe¹²⁵. 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 el 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 de fe no son conclusión de ningún conocimiento que el hombre tiene en este mundo.

¹²³ Cf. el texto latino en la nota 98.

¹²⁴ "Ipsam Magisterium Ecclesiae eius principia ac praecipua asserita, a viris magni ingenii paulatim patefacta ac definita, ad ipsius divinae revelationis veritatem vocavit" (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 571-572).

¹²⁵ Esta definición es del Concilio Vaticano. Hemos citado las palabras en la nota 123. En la encíclica *Humani generis* recoge Pío XII la idea conciliar: "In comperio est quanti Ecclesia humanam rationem faciat... ad aliquam mysteriorum intelligentiam assequendam eamque fructuosissimam" (AAS: 42 [1950] 571).

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 le 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 estos 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 los 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 esta 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 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 ar-

gumento 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»¹²⁴.

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 la 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 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 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 doctri-

na 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»¹²⁵. 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 acquireret, et vacuus abscedet»¹²⁶. 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 concebidas 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 parte de no pocos representantes de las tendencias de la teología nueva. No es extraño oírles calificarla de racionalista, logística, dialéctica; cuando en realidad 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.

¹²⁵ Summa Theol. I q.1 a.8 c.

¹²⁶ Quodlibet, 4 a.18.

¹²⁴ Summa Theol. I q.1 a.8 ad 2. Resp. de auctoritate auctoris.

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 nexo 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 menudada 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 antídoto. 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 manifestando a quienes elaboraron las doctrinas y los sistemas. Se corre el peligro de pecar de apriorismo al interpretarlo, 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

¹²⁹ DENZ. 1796.

¹³⁰ Alocución del 22 de septiembre de 1946: AAS 38 (1946) 387.

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. Dedicamos 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 posee 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 reveladas¹³³. Pero la teología no consta sólo de principios revelados, consta también de *menores de razón*».

¹³¹ La sec. I del c. 2.

¹³² C. 2 sec. 3-7.

¹³³ C. 2 n. 96.

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 explicar 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 fue 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 instrumento 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 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 ignorado»¹³⁶, 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

¹³⁴ Ib.

¹³⁵ C. 4 n. 214.

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.

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 concuerda con el revelado de la mayor, 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 despreciar la teología

¹³⁸ C. 2 n. 113.

especulativa o racional, a la que llaman racionalística¹³⁹, 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 especial la filosofía griega en la edad patristica 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 cientos 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 sanciona-

¹³⁹ *Humani generis*: AAS 42 (1950) 573.

¹⁴⁰ Hemos transcrito las palabras originales en la nota 93.

¹⁴¹ *La evolución homológica* Intr. n.5.

das 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 multisecular, 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 sustituir las 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.

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 cientos deleznales. 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 cate-

¹⁴² «Nemo sane est qui non videat huiusmodi notionum vocabula cum in scholis tum ab ipsius Ecclesiae Magisterio adhibita, periculi et perpolitari posse; ac notum praeterea est Ecclesiam in iisdem vocibus adhibendis non semper constantem fuisse. Liqueat etiam Ecclesiam non cuilibet systemati philosophico, brevi temporis spatio vigenti, devinciri posse: sed quae communi consensu a catholica doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intelligentiam attingendam, tam caduco fundamento procul dubio non nituntur. Aliquit enim principis 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 notiones a Conciliis Oecumenicis non solum adhibitas, sed etiam sanctas esse, ita ut ab eis discedere nefas sit.

Quare neglegere, vel reicere, vel suo valore privare tot ac tanta, quae pluribus saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante sacro Magisterio, nec alius Sancti Spiritus lumine et ducta, ad accuratius in dies fidei veritates exprimendas mente concepta, expressa ac perpolitata sunt, ut eorumdem in loco conjecturalis notiones sufficiantur ac quaedam fluxae ac vanae novae philosophiae dictiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident, non modo summa est imprudentia verum etiam ipsam dogma facit quasi arundinem vento agitatam» (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 566-567).

gorías de la filosofía moderna, ya se trate de inmanentismo, 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. ¿Conducirá 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 posesionarse de ella, aunque en la práctica no todos ejerzan tal derecho.

La verdad filosófica es patrimonio de todos, no conoce exclusivismos. Donde hay 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,

¹⁴³ Cf. el texto latino en la nota 97.

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 o 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 sobrenatural 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 esa 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.

¹⁴⁴ Jo 1,9.

¹⁴⁵ *Summa Theol.* I q.1 a.1.

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 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 fue 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. «Creo [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 immanentismo, 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

¹⁴⁶ Cf. el texto latino en la nota 97.

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 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 immanentismo, 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 problemas del subjetivismo y de la evo-

¹⁴⁷ «Opponunt deinde philosophiam perennem nonnulli philosophiam immutabilem essentialium esse, dum hodierna mens ad "existentialiam" singularum spectet necesse est et ad vitam semper fluentem. Dum vero hanc philosophiam despiciant, illas extollunt sive antiquas, sive recentes, sive Orientis, sive Occidentis populorum, ita ut in animos insinuare videantur quamlibet philosophiam vel opinionem, quibusdam additis, si opus fuerit, correctionibus vel complementis, cum dogmate catholico componi posse; 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 valorum rationum metaphysicorum adversantem, catholice nemo in dubium revocare potest» (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 573-574).

lución, 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 esto 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 fue 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*

(1) *L'accusa che fanno a me: non sono evolutivo.*

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 modumini 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 Kierkegaard. 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

¹⁴⁸ Alocución del 22 de septiembre de 1946: AAS 38 (1946) 387.

¹⁴⁹ *Humani generis*: AAS 42 (1950) 173.

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 solo 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 innatas, 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 perfecta, un adelanto.

Ahora bien, si el hombre ha sido dotado de una naturaleza biológica sujeta a evolución perfecta y de una naturaleza in-

(-) experiencia trascendental a priori

telectual, 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 explica 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 movetizo; 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 sustancia 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 viget et valeat, catholicae fidei depositum efficacis praesidio etiam nunc tueatur, novis quoque theologiae et

philosophiae progressibus securo usu et moderamini sita»¹⁴⁴. 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 progresos y evolución 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 afines, 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. 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 en-

¹⁴⁴ Alocución del 22 de septiembre de 1946: AAS 38 (1946) 387.

4.—EVOL. HOMOGÉNEA.

(1) *Ma non è piuttosto l'inverso?*

mohecidas, 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 o la filosofía tradicionales están en posesión de estas dos categorías, como veremos y expondremos ampliamente más abajo. No hace falta que las propongan con los mismos términos; lo que interesa es que utilicen los conceptos, y los utilizan con éstos o con términos equivalentes.¹⁵¹

Sucedirá 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 aún 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 demuestra la incompatibilidad, debe rechazarse.¹⁵² So pena de pasar por

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 acquisite veritati profecto adversari nequit; siquidem Deus summa veritas, humanum intellectum condidit atque regit, non ut rite acquisite cotidie nova opponat, sed ut, remotis erroribus qui forte irrepserint, verum superstruat eodem ordine ac compagine quibus ipsa rerum natura, ex qua verum hauritur, constituta cernitur" (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 572).

aceptar el cambio de lo que no puede cambiar: so pena de incidir en un evolucionismo doctrinal de carácter transformista.

Pío XII se expresa del modo siguiente: «Veruntamen, cum novae vel liberae agitantur quaestiones, catholicae doctrinae principia semper mentibus praevaldeant; 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 introducere et invehere potest, discernatur».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 obstáculos 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 decla-

¹⁵³ Alocución del 17 de septiembre de 1946: AAS 38 (1946) 385.

¹⁵⁴ Ib., 384-385.

rándolas ineficaces, sino haciéndolas progresar. Sería pueril afirmar que los escolásticos, por geniales que fueran, han dicho cuanto se puede decir. Nuestro quehacer 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. Ciertamente 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. Repetimos 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»¹³⁵. 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»¹³⁶.

No hace falta que exponamos 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

¹³⁵ Alocución del 22 de septiembre de 1946: AAS 38 (1946) 387.

¹³⁶ «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» (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 572).

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 divina¹³⁷.

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 sustancial 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 constituyen el sujeto de nuestro estudio. «Ciertamente 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»¹³⁸.

«Pero en otras muchas no tiene lugar tal libertad, principalmente en lo que toca a los principios y a los principales asertos

¹³⁷ Cf. v.gr., c.2 n.113.

¹³⁸ «In hac philosophia plura sane exponuntur, quibus res fidei et morum neque directe neque indirecte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia liberae peritiorum disceptatione permittit» (*Humani generis*: AAS 42 [1950] 572).

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 recrimina 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 tienen 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 depende 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»¹⁶². «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»¹⁶³.

Se tiene conocimiento de las cosas cuando éstas dejan sentir

¹⁵⁹ «At quoad alia plura, praesertim quoad principia assertaque praecipua, quae supra memoravimus, eadem libertas non viget» (ib.).
¹⁶⁰ «Verum sincerumque cognitionis humanae valorem... et metaphysica principia... ad denuo certae et immutabilis veritatis assecutionem» (ib.).

¹⁶¹ «Deploandum est, philosophiam in Ecclesia receptam se agnitam hodie a nonnullis despectui haberi, ita ut antiqua quod formam, rationalistica, ut alunt, quoad cogitandi processum, impudenter renuntietur» (Humani generis: AAS 42 (1950), 573).

¹⁶² Summa Theol. 1 q.16 a.3 ad 2.

¹⁶³ Compendium Theologiae c.38.

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, hemos 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, hacérsela 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, si, 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 evolucionismo 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 predicen 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 sustancia, 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 de-

terminados 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 sustituyendo 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 divinas¹⁴⁴. Y antes había dicho: «Quod inmutabile est nemo turbet, nemo moveat. Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, de nova theologia quae cum universis semper volentibus rebus una volvatur, semper itura, nunquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur quid fiet de nunquam inmutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate?»¹⁴⁵.

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*. Aquella 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 adúltere 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

¹⁴⁴ Cf. el texto latino en la nota 94.

¹⁴⁵ Alocución del 17 de septiembre de 1946: AAS 38 (1946) 385.

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 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»¹⁴⁶. «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»¹⁴⁷. «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 accommodare»¹⁴⁸. «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»¹⁴⁹.

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 construidas con nociones y términos filosóficos. Podrían sustituirse por otras equivalentes; pero, si están consagradas, deben respetarse.

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

¹⁴⁶ «Etiam in huiusmodi essentialibus quaestionibus, philosophiam quidem aptiore ac ditore veste induere licet, efficacioribus dictionibus commutare, quibusdam scholarum adminiculis minus aptis exuere, sanis quoque quibusdam elementis progredientis humanae lucubrationis caute locupletare» (*Humani generis*: AAS 42 (1950) 722).

¹⁴⁷ «Nemo sane est qui non videat huiusmodi notionum vocabula cum in scholis tum ab ipsius Ecclesiae Magisterio adhibita, perfici et perpoliri posse» (*Humani generis*: AAS 42 (1950) 566).

¹⁴⁸ Alocución del 17 de septiembre de 1946: AAS 38 (1946) 384.

¹⁴⁹ Alocución del 22 de septiembre de 1946: AAS 38 (1946) 388.

componiendo durante el espacio de varios siglos para llegar a obtener alguna inteligencia del dogma no se funda indudablemente en cimientos tan delezables... 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 multi-secular 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 desconoce estas categorías que tanto atraen a la mentalidad moderna. Otros teólogos modernos las toman de las modernas filosofías, del evolucionismo, del existencialismo, del immanentismo, etc. Y como en éstas tienen un sentido completamente rechazable, al aplicarlas a la teología convierten ésta en una ciencia falsamente evolucionista y falsamente vitalista¹⁷².

En realidad, la escolástica conoció otras expresiones equivalentes, les dio un sentido sano y las utilizó rectamente al trasla-

¹⁷⁰ «Es quare communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmaticam intelligentiam attingendam, tam caduco fundamento procul dubio non nituntur... Quare mirum non est aliquas huiusmodi notiones a Concilio Oecumenico non solum adhibitas, sed etiam sanctas esse ita ut ab eis discedere nefas est.

Quapropter negligere, vel relicere, 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 conjecturales 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 agitatam» (Humani generis: AAS 42 [1950] 566-567).

¹⁷¹ «Non enim veritas omnisque eius philosophica declaratio in dies mutari possunt, cum potissimum agatur de principis humanae menti per se notis, vel de sententis illis quae, tam saeculorum sapientia, tum etiam divinae «revelationis» consensu ac falcimine innituntur» (Humani generis: AAS 42 [1950] 572).

¹⁷² Cf. la encíclica Humani generis, passim.

darias 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 enerrar 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 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

¹⁷³ Summa Theol. 1-2 q.114 a.8.

¹⁷⁴ Summa Theol. 2-2 q.24 a.4-10.

¹⁷⁵ Summa Theol. 2-2 q.1 a.7.

magis perfecte»¹⁷⁶. «Eorum quae bene se habent ad aliquid circumscribendum, videtur tempus esse quasi adinventor et bonus cooperator. 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 historia¹⁷⁸. 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 categoría de *subjetividad*, de *immanencia*, 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 reali-

¹⁷⁶ Summa Theol. 1-2 q.97 a.1.

¹⁷⁷ In 1 Ethic. lect.2 n.133, ed. Pirotta.

¹⁷⁸ De locis theologicis 1.12 c.3.

dad 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 del 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 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 conaturalidad 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

¹⁷⁹ 1-2 q.81-85.

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 llamarse *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 referido 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 Avelino Esteban¹²⁰ y el P. Bartolomé Xiberta, O. C.¹²¹

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 aludidos¹²².

- ACTA APOSTOLICAE SEDIS. *Allocutio ad Patres Societatis Iesu in XXIX Congregatione generali electores* 38 (1946) p.381-385.
 — *Allocutio ad Patres delegatos ad Capitulum Generale Ordinis Praedicatorum* 38 (1946) p.385-389.
 — *Litterae encyclicae «Humani generis»* 42 (1950) p.561-578.
 AUBERT, *Discussions récentes autour de la Théologie de l'histoire: Collec. Mechl.* 33 (1948). p.177-188.

¹²⁰ *Revista Española de Teología* 9 (1946) 531-546.

¹²¹ *Introducción in Sacrum Theologium* (Madrid 1950) p.35-38.

¹²² 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.

- BALTHASAR, HANS VON, *Présence et pensée* (Paris 1942).
 BLOND, *L'analogie de la vérité. Réflexion d'un philosophe sur une controverse théologique: «Recherch. Scien. Relig.»* 34 (1947) p.129-141.
 BOYER, *Qu'est-ce que la Dogmatique. Réflexions sur une controverse: «Gregorianum»* 21 (1940) p.255-266.
 — *Sur un article des «Recherches de Science Religieuses»: «Gregorianum»* 29 (1948) p.152-154.
 — *Monale et Surnaturel: «Gregorianum»* 29 (1948) p.527-543.
 BOUILLARD, *Conversion et grâce chez Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1944).
 — *Notions conciliaires et analogie de la vérité: «Recherch. Scien., Relig.»* 35 (1948) p.251-271.
 CHARLIER, *Essai sur le problème théologique* (Thuillies 1938).
 CHENU, *Position de la théologie: «Rev. des Scien. Philosoph. et Théol.»* 24 (1935). p.232-257.
 — *Une école de théologie: Le Saulchoir* (Juvisy 1937).
 CORDOVANI, *Per la vitalità della Teologia: «Angelicum»* 17 (1940) p.133-146.
 — *Vérité et nouveauté en théologie: «Doct. Cathol.»* (1948) col.525-528.
 DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse: «Etudes»* 249 (1946) p.5-21.
 ESTEBAN, *Nota bibliográfica sobre la llamada «teología nueva»: «Revista Española de Teología»* 9 (1949) p.531-546.
 GAGNEBET, *Le problème actuel de la Théologie et la science aristotélicienne d'après un ouvrage récent: «Divus Thomas»* (Piscenza) 56 (1943) p.237-270.
 — *Un essai sur le problème théologique: «Revue Thomiste»* 45 (1939) p.108-145.
 GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle Théologie où va-t-elle? «Angelicum»* 23 (1946). p.126-145.
 — *Vérité et immutabilité du dogme: «Angelicum»* 24 (1947) p.124-139.
 — *Les notions consacrées par les Conciles: «Angelicum»* 24 (1947). p.217-230.
 — *L'immutabilité des vérités divines et le surnaturel: «Angelicum»* 25 (1948) p.285-298.
 — *Le relativisme et l'immutabilité du dogme: «Angelicum»* 27 (1950) p.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) p.276-325; 7 (1946) p.15-55.
 ITURRIOZ, *Nueva teología: Su actitud histórica, filosófica, teológica: «Razón y Fe»* 624 (1950) p.43-67.
 — *Nueva teología: Actitud de la Iglesia: «Razón y Fe»* 635 p.485-504.
 LABOURDETTE, *La Théologie et ses sources: «Revue Thomiste»* 46 (1946) p.353-371.
 — *De la critique en théologie: Dialogue théologique»* (1947) p.101-138.
 — *Fermes propos: «Revue Thomiste»* 46 (1947) p.5-19.
 — *L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique: «Revue Thomiste»* 47 (1947) p.417-466.
 — *Autour du «Dialogue théologique»: «Revue Thomiste»* 47 (1947) p.577-585.

- LUBAC, *Surnaturel* (París 1946).
 — *Corpus Mysticum*, c.10: «Du symbole à la dialectique» (París 1944).
 — *Le problème du développement du dogme*: «Rech. Scien. Relig.» 35 (1948) p.130-160.
 — *Le mystère du surnaturel*: «Rech. Scien. Relig.» 36 (1949) p.80-21.
 MUGETA, *Teología clásica y teología nueva* (Madrid 1950).
 NICOLA, *Le progrès de la théologie et la fidélité à Saint Thomas*: *Dialogue théologique* (1947).
 — *Autour d'une controverse*: «Bulletin de littérature ecclésiastique» 48 (1948) p.12-17.
 — *L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique*: «Revue Thomiste» 47 (1947) p.417-466.
 NICOLAU, *La novedad en teología*: «Estudios Eclesiásticos» 24 (1950) p.5-41.
 PARENTE, *Annotationes ad decretum S. Officii 4 feb. 1942*: «Periodica de re morali canonica liturgica» 31 (1942) p.184-188.
 PEREGO, *La teología nueva*: «Ciencia y Fe» 5 (1949) p.7-30.
 RAHNER, *Wege zu einer «neuen» theologie*: *Orientierung*: «Apologetische Blätter» 11 (1947) p.213-217.
 RENÉ CHARNAY, *Une métaphysique néo-chrétienne*: «La pensée catholique» (1948) p.22-42.
 SAURAS, *Lo divino y lo natural en la teología según Juan de Santo Tomás*: «La Ciencia Tomista» (1945) p.22-47.
 — *Immanencia y pragmatismo de la teología*: «Revista Española de Teología» (1945) p.375-403.
 — *La inmutabilidad de la teología y el actual problema teológico*: «La Ciencia Tomista» (1949) p.53-85.
 SOLAGES, *Pour l'honneur de la théologie*: «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 47 (1947) p.65-84.
 — *Autour d'une controverse*: «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 48 (1947) p.1-12.
 — *La pensée chrétienne face à l'évolution*: «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 48 (1947).
 SOLANO, *Actualidades cristológicas-soteriológicas*: «Estudios Eclesiásticos» 24 (1950) p.43-70.
 — *El conocimiento y el método eclesialógico*: «Estudios Eclesiásticos» 18 (1944) p.217-232.
 TEILHARD DE CHARDIN, *Comment je crois* (Pekín 1934). Folleto policopiado.
 XIBERTA, *Introductio in Sacram Theologiam* (Madrid 1949).
 ZAPLENA, *Problemata theologica*: «Gregorianum» 24 (1943) p.23-47, 287-326; 25 (1944) p.38-73, 247-282.

CARACTERÍSTICAS DE ESTA EDICIÓN

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 fue 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 220⁶ son íntegramente nuevos y corresponden a la sección sexta del capítulo 4, añadida en su totalidad.

Hoy 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 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 aún 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.

Felicitole, 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.

INTRODUCCION

I. 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 sustancial 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 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,

¹ «Philosophi autem qui vocantur, si quae forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis tanquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda» (AUGUSTINUS, De doctrina christiana 1,2 c.40: PL 34,63).

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 conditiones 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 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 sacra 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 protestants se font gloire d'avoir été les premiers

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

³ Tractatus de Deo Creatore prol. p. 18 not. 2 (Friburgi Brisgoviae 1905).

⁴ De stabilitate et progressu dogmatis introd. 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.

⁸ Summa apologetica q. 19 a. 3 n. 3-4, ed. 3.ª (Ratisbonae 1906) p. 778.

à inaugurer l'étude de l'histoire des dogmes. Quoi qu'il ne soit de cette prétention, 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 brièvement 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 doctrina católica y no pueda llegar a ser verdadero dogma de fe, dentro de la más perfecta y sustancial 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 di-

⁹ L'évolution du dogme introd. p. 5 (Louvain 1912).

¹⁰ Introductio in historiam dogmatum, auctore P. REGINALDO-MARÍA SCHULTZ, O. P., p. 163 not. 7 (Parisiis 1922).

I *Revela*
A
vina, 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.

I *Revela*
B
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.

II *Revela*
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.

III *Revela*
Al cuarto grado, en fin, pretenden 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 grado. 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 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 definidas¹¹.

6. UN PROBLEMA.—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? 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 sustancialmente 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 corrupción¹².

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

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

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

En efecto, la razón porque 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 habíamos hecho 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*¹²,

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.

¹² *La crédibilité et l'Apologétique* (Paris 1908).

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*¹³, 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 grados¹⁴.

Con su espíritu claro vio 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 via 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 lo 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 destruida en el tercero y cuarto grado, y aun también en el segundo, a no ser negando un hecho histórico, al parecer, evidente.

¹³ *Le donné révélé et la théologie* (Paris 1910).

¹⁴ He aquí cómo expone el P. Gardeil su *Plan d'ensemble*: "Pour mener à bonne fin le programme que je viens d'esquisser, deux points capitaux sont à élucider. La théologie, c'est un fait motrice, a pour point de départ immédiat 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 conséquence, 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 sûrs 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 s'est attaqué 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).

la califica el P. Gardeil¹². 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 público¹³.

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 sólo 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 sustancial; segundo, por la vía histórica, demostrando que esa evolución ha existido de hecho, y en qué dogmas y bajo qué circunstancias se ha verificado. X

¹² "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 Théol.", año 1913, p.794).

¹³ 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 creencias 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.

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 práctica¹⁴.

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 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

¹⁴ Al primero de esos dos estudios históricos, publicado en *La Ciencia Tomista*, se refieren las siguientes palabras del P. Gardeil: "Les articles sur le Raisonement 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 Théol., 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 p.226-237, sobre el origen de la moderna fe eclesiástica, será leído con más interés por los historiadores del dogma que por los teólogos.

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 Ángel de las Escuelas. Nuestra obra entera no será sino una perpetua y fiel exposición de la doctrina del Santo Doctor, tal cual siempre fue 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*».

18. EVOLUCIÓN HOMOGÉNEA Y EVOLUCIÓN TRANSFORMISTA EN LOS SERES MATERIALES.—En todo ser material hay dos cosas: su materia y su naturaleza específica.

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.

D. THOMAS, *Summa theologiae* 2-2 q.1 a.7; y 3 Sent. d.25 q.2 a.2.