CAPITULO II

La evolución del dogma y la virtualidad implícita del dato revelado

54. DIVISIÓN.—Una vez visto en qué consiste la evolución intelectual en general y los diferentes grados de virtualidad que pueden contribuir a la evolución, pasemos a ver las diferentes virtualidades del depósito revelado por Dios a los Apóstoles y por éstos entregado a la Iglesia, y cuál de esas virtualidades es o no susceptible de verdadera evolución dogmática.

Para ello examinaremos siete cosas:

I. El punto de partida de la evolución, tanto dogmática como teológica.

II. El origen de la confusión moderna sobre la verdadera virtualidad revelada.

III. Clasificación de las diferentes teorías católicas sobre esta materia.

IV. La virtualidad físico-conexiva no es verdadera virtualidad revelada ni teológica.

V. Que la virtualidad verdaderamente teológica es la virtualidad implícita o metafísico-inclusiva.

VI. Que la virtualidad metafísico-inclusiva es realmente homogénea con el dato revelado y objetivamente revelada.

VII. Dos concepciones opuestas sobre la naturaleza de la sagrada teología o virtualidad revelada.

SECCION I

EL VERDADERO PUNTO DE PARTIDA DE TODA EVOLUCIÓN DOGMÁTICA O TEOLÓGICA

55. FÓRMULAS REVELADAS Y SENTIDO REVELADO.—En la divina revelación hay que distinguir bien dos elementos: a) las fórmulas reveladas, sean fórmulas verbales o fórmulas imaginarias; b) el sentido revelado de dichas fórmulas. A estas dos cosas las llama Santo Tomás con los nombres de: a) acceptio rei; b) iudicium de acceptis.

Pues bien: el sentido revelado, y no puramente las fórmu-

las, es lo formal en la divina revelación. Si Dios se hubiese limitado a revelarnos fórmulas nuevas, pero sin revelarnos su sentido, eso no sería verdadera revelación, sino mera visión, y tal visión sería inútil para la fe divina como hubiesen sido inútiles los sueños divinos de Faraón o la visión divina del *Manet*, *Thecel*, *Phares*, de Baltasar, si Dios mismo no hubiese explicado luego, por medio de José y de Daniel, su sentido divino.

Para que haya verdadera revelación y no mera visión no hace falta que el profeta o autor inspirado comprenda todo el sentido que Dios intenta decir con tales fórmulas, y que en ellas está verdaderamente encerrado. Tampoco hace falta que el profeta o apóstol, al promulgar de palabra o por escrito la revelación recibida, exprese en términos explícitos todo el sentido que él está viendo con luz divina en las fórmulas divinas. Ni mucho menos hace falta que sus oyentes abarquen desde el primer momento todo el sentido que las fórmulas del profeta o apóstol realmente encierran.

Pero sí es indispensable, para que haya verdadera revelación y verdadera fe divina, el que Dios haya dado algún sentido explícito a las fórmulas reveladas; es también indispensable que el profeta o apóstol haya entendido explícitamente algo, al menos, de ese sentido divino; es, en fin, indispensable que los oyentes del profeta o apóstol, que en nuestro caso es la Iglesia primitiva, hayan comprendido desde el primer momento algún sentido, pero sentido explícito, de las fórmulas apostólicas. Sin inteligencia alguna de sentido, ni el que recibe las fórmulas de Dios sería verdadero profeta, sino visionario o soñador, ni el que las recibiese luego del profeta o apóstol podía hacer acto alguno de fe divina. El sentido divino, y no las fórmulas, es, pues, lo formal de la revelación y de la fe. La recepción de fórmulas divinas sin recepción divina de sentido alguno explícito o el progreso en meras fórmulas sin progreso alguno de sentido no merecen propiamente el nombre ni de revelación divina ni de progreso dogmático.

Oigamos a Santo Tomás:

«Prophetia (seu divina revelatio) est quaedam supernaturalis cognitio. Ad cognitionem autem duo requiruntur, scilicet acceptio (fórmulas) et iudicium (sentido) de acceptis. Quandoque igitur cognitio est supernaturalis secundum acceptionem tantum: quandoque secundum iudicium tantum: quandoque secundum utrumque. Si autem sit secundum acceptionem tantum (revelación de fórmulas sin revelación de sentido) non dicitur ex hoc aliquis Propheta: sicut Pharaon non est dicendus Propheta, qui supernaturaliter accepit futurae fertilitatis et sterilitatis iudicium sub boum et spicarum figura. Si vero habeat supernaturale iudicium (sentido), vel simul iudicium et acceptionem (sentido y fórmulas), ex hoc dicitur propheta»¹.

¹ D. THOMAS, De veritate q. 12 a. 7.

«Nisi enim ad similitudines sensibilis in imaginatione formata intelligendas adsit lumen intellectuale, ille cui similitudines huiusmodi ostenduntur, non dicitur propheta, sed potius somniator. Aliquando dicitur propheta, sed tamen *improprie* et *valde remote*»¹.

«Notandum quod differentia est inter *visionem* et *revelationem*: nam *revelatio* includit *visionem*, sed non e converso. Aliquando enim videntur aliqua quorum *intellectus* et *significatio* est occulta videnti, et tunc est *visio solum*; sicut fuit visio Pharaonis et Nabuchodonosoris. Sed quando cum *visione* habetur *significatio* et *intellectus eorum* quae videntur tunc, est *revelatio*. Unde quantum ad Pharaonem et Nabuchodonosorem visio de spiciis et statua fuit solum visio: sed quantum ad Ioseph et Daniele[m] qui *significationem* visorum habuerunt, fuit *revelatio*»².

«Fides non potest exire in actum, nisi aliquid *determinate* et *expresse* credendo»³.

«Non enim homo assentiret credendo aliquibus *propositis*, nisi ea *asiquiliter* intelligeret»⁴.

Por eso ha dicho muy bien el cardenal Billot: «Non in materiali possessione litterae mortuae consistit acceptio revelatae veritatis, sed in *assecutione sensus et intellectus sententiarum*»⁵.

El punto, pues, de partida del progreso dogmático tiene que ser un *sentido explícitamente revelado*. Sin algún sentido explícito, no cabe nada implícito ni virtual, ni, por lo tanto, progreso alguno ni evolución.

56. EL SENTIDO DE LAS FÓRMULAS EN LA MENTE DIVINA.— Como acabamos de ver, el sentido divino de las fórmulas reveladas es lo esencial en la revelación y en la fe. Pero ese sentido puede considerarse en tres etapas distintas antes de llegar a nosotros, a saber: a) en la mente divina, que lo concibió y reveló a los Apóstoles; b) en la mente de los Apóstoles, que lo recibieron de Dios y lo comunicaron a la Iglesia primitiva; c) en la mente de la Iglesia primitiva, que lo recibió de los Apóstoles y nos lo ha transmitido a nosotros.

El sentido de las fórmulas no estaba en la mente divina parte explícito y parte implícito, parte inmediato y parte mediato, parte formal y parte virtual, parte revelado y parte revelable. Allí, por el contrario, todo el sentido estaba y está explicitísimo, conteniendo en estado formal, inmediato, actual, toda la implicitud y virtualidad de que tales fórmulas son capaces. Si al discutirse, pues, si cabe progreso de sentido en el dogma, tomásemos como punto de partida o de comparación el sentido que ese dogma tiene en la mente divina, para compararlo con el sentido que

¹ D. THOMAS, *In I ad Cor.* c.14 lect.1.

² *In 2 ad Cor.* c.12 lect.1.

³ *Sent.* d.25 q.1 a.1 sol.1 ad 3.

⁴ 2-2 q.8 a.2 ad 2.

⁵ *De Ecclesia Christi* q.10 th.16 ed.3. (Roma) p.356.

tiene en nosotros, claro está que no ha habido progreso, sino más bien disminución o retroceso. Nosotros, por mucho que desenvolvamos las fórmulas dogmáticas, siempre conoceremos de ellas mucho menos sentido que el que ellas encierran y que en ellas ve Dios. Cuando, pues, los teólogos afirman que el dogma progresa en sentido, es evidente que no es progreso, si tomamos como término de comparación la mente divina. Por lo tanto, el punto de partida para apreciar si ha habido o no aumento de sentido o evolución dogmática no es el sentido tal cual está en la mente divina. Respecto a ese punto de partida no cabe aumento.

57. EL SENTIDO DE LAS FÓRMULAS EN LA MENTE DE LOS APÓSTOLES.— De la mente de los Apóstoles hay que decir algo semejante a lo que hemos dicho de la mente divina, no precisamente por haber recibido la revelación inmediatamente de Dios, pues también la recibieron inmediatamente de Dios los profetas y hagiógrafos, sino por haberla recibido como cabezas o jefes de la Iglesia del Nuevo Testamento, en quienes se consumó y cerró la plenitud de la revelación divina sobre la tierra.

Cuando se trata de simples profetas o autores inspirados, no es absolutamente necesario que conozcan explícitamente todo el sentido implícito de las fórmulas que Dios les revela o inspira. Según Santo Tomás, aun los verdaderos profetas no conocen todo lo que el Espíritu Santo intenta significar con las visiones, dichos o hechos que les revela, y no hay repugnancia alguna en decir que nosotros conocemos hoy el sentido de las profecías y revelaciones del Antiguo Testamento mucho más explícita y más plenamente que los profetas mismos, a causa de la mayor explicación divina o dogmática que de esas profecías y revelaciones nos han dado Jesucristo, los Apóstoles y su Iglesia¹.

Pero los Apóstoles fueron mucho más que simples profetas

¹ «Sciendum tamen est quod quia mens prophetae est instrumentum deficient, ut dictum est, etiam veri prophetae non omnia cognoscant quae in eorum visis aut verbis aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit» (D. THOMAS, 2-2 q.173 a.4). No se opone en nada a esta doctrina de Santo Tomás lo que León XIII enseña en su encíclica *Providentissimus*, donde, definiendo la inspiración, dice: «Supernaturali virtute ita eos ad scribendum excitavit et movit, ita scribentibus adsistit, ut ea omnia eaque sola quae ipse iuberet, et recte mente conciperet, et fideliter conscribere vellet, et ipse instituiti veritate exponerent, secus non ipse esset auctor S. Scripturae» (DENZ., ed.10 n.1952).

VACANT da a entender que en el anterior texto de León XIII se enseña que los profetas conocieron, como lo conocieron los Apóstoles, todo el sentido divino intentado por el Espíritu Santo: «Sauf une divers théologiens, il n'aurait pas été nécessaire que les prophètes inspirés comprissent la portée de certaines prophéties qu'ils devaient; ils auraient pu n'en point saisir tout le sens; les siècles future devalent seuls en bien entendre la signification. Ce sentiment n'est pas adopté par l'encyclique "Providentissimus"». Elle dit que tout écrivain inspiré conçoit exactement toutes les affirmations que Dieu lui fait formuler. *Ut ex omnia... recte mente conciperent* (VACANT, *Constitutione du Concile de Vatican v.1. n.461 p.469*). Pero es evidente que *entender el sentido* (recte mente concipere) de una cosa es muy diferente de *entender todo su sentido*. León XIII sólo dice que los autores inspirados entendieron el sentido de todas las cosas que Dios les inspiró, y esto ya lo había dicho antes Santo Tomás; pero no dice que entendieran todo su sentido. La cuestión, de todos modos, no tiene importancia para el objeto que en este artículo tratamos; pues los que nos interesan son los dogmas, y respecto a cuánto sentido entendieron los Apóstoles, todos los teólogos convienen con Santo Tomás en que entendieron cuantos dogmas pueda definir la Iglesia.

o que simples hagiógrafos. Como maestros supremos de la revelación plena y definitiva y como fundamentos de la Iglesia hasta el fin de los siglos, la teología tradicional reconoce en los Apóstoles el privilegio especial de haber recibido por luz infusa un conocimiento explícito de la revelación divina mayor que el que los teólogos todos o la Iglesia entera tienen o tendrán hasta la consumación de los siglos.

Por lo tanto, todos los dogmas ya definidos por la Iglesia y cuantos en lo futuro se definan estaban en la mente de los Apóstoles, no de una manera mediata o virtual o implícita, sino de una manera inmediata, formal, explícita. Su modo de conocer el depósito revelado no era, como en nosotros, mediante conceptos parciales y humanos, los cuales contienen implícita y virtualmente mucho más sentido de lo que expresan, y exigen trabajo y tiempo para ir desarrollando o explicando sucesivamente lo que contienen, sino que era por luz divina o infusa, la cual es una simple inteligencia sobrenatural, que actualiza e ilumina de un golpe toda la implícitud o virtualidad.

Si se toma, pues, como término de comparación el sentido del depósito revelado, tal como estaba en la mente de los Apóstoles, para compararlo con el sentido que nosotros conocemos, entonces hay que decir una cosa semejante a la que dijimos al hablar de la mente divina, esto es, que no ha habido progreso, sino más bien disminución o retroceso. Nosotros conocemos y conoceremos sobre el depósito revelado menos sentido y menos explícito que el que conocían los Apóstoles. Cuando hablamos, pues, de progreso dogmático, no se entiende de progreso sobre los Apóstoles. Por lo tanto, el punto de partida o dato primitivo para apreciar si hay o no progreso dogmático no puede ser la mente apostólica *.

* "Non est expectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia Spiritus Sancti habeatur quam hactenus fuerit et maxime ab Apostolis qui per Spiritum Sanctum acciperunt, sed est, et tempore prius et caeteris absentibus" (D. THOMAS, 2-2 q.106 a.4). "Quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit (Deus) homini illos habitus qui naturali virtute possunt causari, sicut Apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfecte" (1-2 q.51 a.4).—"Apostoli plenius mysteria gratiae cognoverunt" (2-2 q.1 a.7 ad 4).—"Error in fide est asserere quod post Apostolorum tempora Doctores Ecclesiae Dei aliam rem ecclesiae prae credat de pertinentibus ad fidem aut explicatis quam Apostoli et Sacri Scriptores Evangelicae Doctrinae crediderint" (SUÁREZ, 2-2 q.1 a.7). Esto se entiende, como advierte el mismo Santo Tomás, del conocimiento de toda doctrina de fe o costumbres, no del conocimiento de los hechos o futuros contingentes, como que Concilios o Papas habla de haber en la Iglesia. "Docuit autem Spiritus Sanctus Apostolos omnem veritatem de his quae pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et de agendis; non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus" (1-2 q.106 a.4). "Denique, propter id quod de Apostolis tangitur possumus distinguere duplicem ordinem propositionum, quae successu temporis explicitae creduntur: quaedam enim pertinent veluti ad substantiam mysteriorum, ut in mysterio Incarnationis, quod Christus habuerit duas voluntates, et in mysterio Eucharistiae, quod substantia panis post consecrationem non maneat, et similes; et de hismodi credendum est fuisse cognitum ab Apostolis non tantum implicitae, sed explicitae, quia optime intelligebant Scripturas, et mysteria omnia quae ad traditionem fidei pertinebant. Aliae vero sunt propositiones contingentes, quae tempore Apostolorum nondum evenerant, ut quod iste sit Pontifex, quod hoc sit verum Concilium et similes; et has non oportuit cognosci ab Apostolis explicitae, sed

58. EL SENTIDO DE LAS FÓRMULAS EN LA IGLESIA PRIMITIVA.—Muy distinto es lo que debe decirse de las fórmulas reveladas, tal cual existió en la Iglesia primitiva. Los Apóstoles comunicaron a la Iglesia, en fórmulas escritas u orales, todo aquello que Dios les había revelado a ellos para ser comunicado. Pero sobre esas fórmulas reveladas no dieron los Apóstoles a la Iglesia toda la explicación o sentido explícito que ellos comprendían, y que en dichas fórmulas estaba real y verdaderamente implicado. La dio, en cambio, el magisterio dogmático permanente, el cual no es sino una prolongación perpetua del magisterio divino apostólico, para ir explicando o desarrollando más y más la implícitud del depósito, según lo exigiesen las herejías, las disputas o las necesidades de cada época.

La Iglesia primitiva recibió, pues, de los Apóstoles el depósito íntegro de la Sagrada Escritura y Tradición divina, sin que haya que esperar y sin que quepa ya nueva revelación. Pero no recibió de los Apóstoles la luz infusa que éstos tenían de Dios para abarcar de un solo golpe todo el sentido divino que en las fórmulas reveladas está verdaderamente incluido, aunque no formalmente expresado. Por eso, tales fórmulas apostólicas, aunque de origen revelado y divino, están expresadas en lenguaje puramente humano, y las fórmulas humanas nunca llegan a expresar toda la virtualidad y sentido que implícitamente contienen, mucho más cuando se trata de expresar con ellas las sublimes y fecundas realidades divinas. Semejan tales fórmulas semillas preñadas de vida o, mejor, árboles rebosantes de savia, que no esperan más que ambiente propicio para ir desarrollando en ramas, flores y frutos la misma virtualidad y vida que estaba ya en ellos verdaderamente contenida.

El verdadero punto, pues, de partida del progreso dogmático son las fórmulas apostólicas tal cual salieron de la pluma o labios de los Apóstoles. Por lo tanto, cuando se trata de si ha habido progreso o evolución dogmática, o de si ese progreso ha sido solamente de lo formal-implícito a lo formal-explicito, o ha sido también de lo virtual-implícito a lo formal, es una desorientación el fijarse en cómo esos dogmas estaban en la mente divina o en la mente apostólica. Respecto a la mente divina o a la mente apostólica, no tiene sentido alguno la cuestión de formales y virtuales, de mediatos e inmediatos, de implícitos y explícitos. Allí todo era no sólo formal e inmediato, sino también explícito, y, por lo tanto, carece de sentido la cuestión de progreso o evolución.

tantum in universali, quia non erat necessarium illis cognoscere omnia futura" (SUÁREZ, De fide d.2 s.6 n.18).

Estas cosas contingentes que los Apóstoles no conocieron, es lo que llamamos hechos dogmáticos, los cuales, no estando contenidos en el depósito revelado sino de una manera condicional, como veremos a su tiempo (256), no se ven en el depósito hasta que la condición se verifica, esto es hasta que se realiza el hecho, v.g., la elección de tal Papa, la celebración de tal Concilio, la escritura de tal libro de Jansenio.

Giachi-
no?

En lo que hay que fijarse es en cómo estaban no en la mente de Dios ni en la mente de los Apóstoles, sino en la mente de la Iglesia primitiva: esto es, en si todos nuestros actuales dogmas estaban ya contenidos formalmente o sólo lo estaban virtualmente en las fórmulas escritas u orales de los Apóstoles, dando a esas fórmulas no el sentido precisamente que la inteligencia sobrenaturalmente iluminada de los Apóstoles veía explícitamente en ellas, sino el sentido que tales fórmulas de suyo expresan, entendidas tal como las entendió la Iglesia primitiva.

59. PLANTEO DEL PROBLEMA DE LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA. Como acabamos de ver, el punto de partida de todo progreso dogmático son las fórmulas reveladas que los Apóstoles entregaron a la Iglesia primitiva. En esas fórmulas, como en toda fórmula de contextura humana, hay una parte de sentido formalmente contenido y otra parte de sentido virtualmente implicado.

Todos los teólogos católicos convienen en que no solamente son reveladas las fórmulas, sino, también es revelado, y, por lo tanto, es definible de fe divina, su contenido inmediato o formal. ¿Pero es también revelado y, por lo tanto, definible de fe divina su contenido mediato o virtual? Si no lo es no cabe verdadera evolución dogmática, pues no hay evolución sin virtualidad ni evolución dogmática sin virtualidad verdaderamente revelada. Si lo es, cabe evolución dogmática: evolución, por ser de virtualidad; evolución dogmática, por ser de virtualidad revelada.

Como se ve, todo el problema de la evolución dogmática depende de la existencia o no existencia de verdadera *virtualidad revelada*. Para resolverlo hace falta, ante todo, que los teólogos estén unánimes sobre qué se entiende por virtualidad revelada. Pero ¿están unánimes los teólogos en eso? Eso es lo que vamos a examinar.

SECCION II

ORIGEN HISTÓRICO DE LA CONFUSIÓN MODERNA SOBRE LA VERDADERA VIRTUALIDAD REVELADA

60. UNIDAD DE FÓRMULAS Y DIVERSIDAD DE SENTIDO. — Como dijimos en otra parte (3), la doctrina católica abarca cuatro grados: a) dato revelado; b) dogmas de fe; c) verdades infalibles; d) conclusiones teológicas.

Cuando se trata de determinar la naturaleza de cada uno de esos cuatro grados, todos los teólogos convienen en estas cuatro fórmulas o criterios: a) en la doctrina católica hay verdades reveladas formal o inmediatamente y verdades reveladas virtual o mediatamente; b) las verdades formal o inmediatamente reveladas constituyen el objeto propio o *per se* de la fe divina; c) las verdades virtual o mediatamente reveladas constituyen el

objeto propio o *per se* de la teología; d) la infalibilidad de la Iglesia tiene por objeto primario a las verdades formal o inmediatamente reveladas, y por objeto secundario, a las verdades virtual o mediatamente reveladas.

Para evitar repeticiones inútiles de nombres sinónimos, advertimos de una vez para siempre que, en esta materia, formal es lo mismo que inmediato, y virtual, lo mismo que mediato⁶.

Sobre esas cuatro fórmulas o criterios que expresan la naturaleza de los objetos de la fe divina, de la sagrada teología y de la infalibilidad de la Iglesia, hay unanimidad completa entre los teólogos, tanto antiguos como modernos. Pero poco importa la unanimidad en las fórmulas si hay divergencia en el sentido.

En efecto, como habrá notado el lector, tanto la fe divina como la teología y como la infalibilidad están definidas en esas fórmulas en función de dos objetos: de lo revelado formal y de lo revelado virtual. Según, pues, cómo se distinguan o se identifiquen entre sí lo revelado inmediato y formal y lo revelado mediato o virtual, se distinguirán o identificarán entre sí la fe, la teología y la infalibilidad. La menor variación en la naturaleza o extensión de esos objetos llevará consigo necesariamente la misma variación en sus hábitos respectivos. Bajo fórmulas idénticas podrá cada autor decir o entender cosas distintas con sólo tener idea distinta del significado de esos dos nombres, de inmediato o formal y mediato o virtual.

Así, pues, cuando se trate de saber qué opina tal autor sobre la naturaleza o extensión de la fe divina, de la teología o de la infalibilidad, de nada sirve el fijarse en si dicho autor emplea esas fórmulas, sino que es preciso fijarse en qué sentido toma los nombres de revelado formal o inmediato y de revelado virtual o mediato, que forman el fondo de las cuatro fórmulas. De eso depende todo.

Pues bien: en esta sección nos proponemos nosotros hacer ver que, desde Suárez acá, la generalidad de los teólogos dan a

⁶ Nos parece cast excusado el advertir que siempre que en la teología o en los documentos eclesíasticos se habla de revelación divina, sea inmediata o sea mediata, se entiende siempre la revelación sobrenatural, y no el conocimiento natural que adquirimos mediante la vista o el estudio de las criaturas, que suele a veces impropriadamente llamarse también revelación, o revelación mediata, pero que es completamente natural. De estas dos revelaciones, natural y sobrenatural, habla Alberto Magno en el siguiente texto:

"Duo sunt modi revelationis: unus quidem modus est per lumen generale (naturale) nobis inditum; et hoc modo revelatum est philosophia... Aliud lumen est ad supermundana (supernaturalia) contenda, et est elevatum super nos. Et hoc lumine revelata est haec scientia (la Sagrada Teología). Primum relucit in per se motis (primeros principios de razón natural); secundum autem in fidei articulis" (ALBERTO MAGNO, *Summa Theol.*, p.1.º tr.1.º q.4 ad 3). De la comparación de la revelación sobrenatural, que suele llamarse inmediata, con la revelación natural, que suele apellidarse revelación impropia o mediata, habla Santo Tomás cuando dice: "Non enim accipit: theologia principia sua ab aliis scientiis, sed immediata a Deo per revelationem" (D. THOMAS, I q.1 a.5 ad 2). "Per cognitionem, non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine inspiratam" (D. THOMAS, *In 1.º Sent.* prol. q.1 a.1). Este inmediato, pues, contrastado al orden o revelación natural que se llama mediata, nada tiene que ver con el significado de inmediato o mediato dentro de la revelación sobrenatural, que es de la que aquí se habla.

6.—EVOL. HOMOGÉNEA

sión teológica (y sólo es verdadera conclusión teológica la metafísico-inclusiva, como vamos a ver pronto) es tan de fe divina como los artículos mismos de la fe.

Estas tres teorías versan sobre la verdadera conclusión teológica, esto es, sobre la conclusión metafísico-inclusiva; pues antes de la confusión suareciana a ningún teólogo se le había ocurrido llamar verdadera conclusión teológica a la físico-conexiva. Por lo tanto, si incluyéramos bajo el nombre de conclusión teológica o de virtual revelado ese virtual físico-conexivo, habría que decir que hay una *cuarta opinión*, esto es, la opinión de Suárez y Lugo, que dicen de ese falso virtual o conclusión teológica exactamente lo mismo que la tercera opinión dice respecto a la verdadera conclusión o verdadero virtual. Esta cuarta opinión es la que en realidad combaten, y con lógica irrefragable, los Salmanticensis al negar la definibilidad de fe del virtual puro (*virtuale tantum*); aunque en apariencia parecían combatir la definibilidad de todo virtual, por no haber distinguido entre el verdadero virtual y el virtual físico-conexivo.

La tercera de esas teorías, que es la tradicional tomista, la expone así Juan de Santo Tomás: «Tertia sententia est quod propositiones deductae evidenter ex principiis fidei, si ab Ecclesia definitantur, immedie pertinent ad fidem... Hanc sententiam communiter sequuntur thomistae, ut videri potest apud Magistrum Navarrete et Magistrum González»⁶³. Y en el tratado *De fide*, haciendo alusión a este mismo lugar, se expresa así:

«Ex dictis infertur virtualement revelationem seu mediatam seu deductam per discursum, qualis invenitur in theologia, distingui specie a revelatione immediata quae habetur ex testimonio dicentis, et attingit id quod credendum est de fide, ut latius tradidimus prima parte, quaestione prima, disputatione secunda, articulo quarto, ubi rescimus duas sententias extremas: alteram Vázquez, qui sentit conclusionem deductam ex praemissis fidei ita esse certam respectu scientis discursum, sicut propositio definita per Ecclesiam: alteram Molinae, qui sentit quod etiamsi definitio Ecclesiae superveniat alicui propositioni quae antea non erat de fide, non faceret illam de fide: sed Spiritum Sanctum assistere Ecclesiae, ne erret, non autem ut faciat de fide quae antea non erant de fide. Quae sententiae citato loco videri possunt impugnatae»⁶⁴.

Como habrá notado el lector, de esas tres teorías sobre la conclusión metafísico-inclusiva, la tercera, que es la tomista, defiende su definibilidad de fe, y, por lo tanto, defiende la evolución del dogma por vía de verdadera conclusión teológica. La segunda, que es la de Vázquez y Vega, de Suárez y de Lugo, no solamente la defiende, sino que la defiende con exceso al hacer a tales conclusiones no solamente definibles de fe, sino también formalmente de fe per se o sin definición. Solamente la pri-

⁶³ *Cursum theologicum* q.1 d.2 a.4 n.3.

⁶⁴ *De fide* d.1 a.2 n.13.

mera, que es la de Molina, de Kilber y de pocos más, es la que niega su definibilidad de fe y, por lo tanto, la verdadera evolución del dogma.

Puede, pues, decirse que la definibilidad de fe de las conclusiones inclusivas o conceptuales y, por tanto, la evolución del dogma por vía de virtualidad implícita, es doctrina corriente entre los teólogos, aun entre los de hoy día, aunque muchos manuales parezcan decir lo contrario por no distinguir entre conclusión inclusiva y conclusión físico-conexiva.

88. ESTUDIO INTRÍNSECO DEL PROBLEMA.—Dejando, pues, a un lado esta cuestión de opiniones de teólogos, tanto más que al final de esta obra citaremos los textos literales de casi todos ellos (353-448), vamos ahora a examinar en sí misma la cuestión de la evolución del dogma, la cual no es, en el fondo, sino la cuestión de la existencia y naturaleza de la virtualidad del depósito revelado, unida a la cuestión de la naturaleza y extensión de la autoridad de la Iglesia respecto a esa virtualidad.

Según hemos visto ya (46), los seis tipos de virtualidad o de raciocinio se reducen a dos: a virtualidad físico-conexiva, que es la del tipo cuarto de raciocinio, y virtualidad metafísico inclusiva, que abarca los otros cinco tipos. En las siguientes secciones vamos a examinar si esas dos virtualidades o alguna de ellas son verdaderamente reveladas y capaces de evolución dogmática y si para esa evolución dogmática se exige o no la definición de la Iglesia. Cuestiones importantísimas, pues son el centro y la clave de la existencia de la evolución dogmática y de la distinción específica entre evolución dogmática y evolución teológica.

SECCION IV

LA VIRTUALIDAD FÍSICO-CONEXIVA NO ES VIRTUALIDAD REVELADA NI TEOLÓGICA

89. EL VIRTUAL DEL TIPO CUARTO.—Hemos visto cómo, desde Suárez acá, se viene llamando virtual revelado o teológico, propiamente dicho, al virtual físico-conexivo, esto es, al virtual cuarto de entre los seis tipos de raciocinio o virtualidad que ya conocemos (45 y 73).

Vamos en esta sección a tratar de hacer ver que ese raciocinio físico-conexivo no es riguroso raciocinio teológico; que no es rigurosa conclusión teológica; que no concluye en teología; que no es virtual teológico o revelado; que no está necesariamente conexo con la mayor revelada o depósito revelado de que se trata de deducirlo. Y si no es virtual revelado o teológico, si no está necesariamente conexo con el depósito revelado, mucho menos será objeto de infalibilidad, y menos todavía definible de fe di-

4.º El fuego del infierno o del purgatorio es verdadero cuerpo: es así que nada corporal puede atormentar ni aprisionar a un espíritu, luego el fuego del infierno o del purgatorio no atormenta ni aprisiona a los espíritus.

5.º Elías fue verdadero hombre: es así que todo hombre muere de hecho, luego Elías ha muerto de hecho.

6.º Jesucristo es verdadero hombre: es así que todo hombre es persona humana y es concebido por obra de varón, luego Jesucristo es persona humana y concebido por obra de varón.

7.º La Santísima Virgen es descendiente de Adán y concebida por obra de varón: es así que en esas condiciones se contrae de hecho la culpa original, luego la Santísima Virgen contrae de hecho la culpa original.

8.º Jesucristo y su santísima Madre murieron real y verdaderamente: es así que ningún muerto resucita o vuelve a la vida, luego ni Jesucristo ni la Virgen resucitaron, etc., etc.

Fíjese cualquiera bien en todos esos raciocinios. Son verdaderos raciocinios de virtual físico-conexivo. En la mayor sabemos por revelación la esencia; en la menor sentamos un principio físicamente necesario o cierto. La conclusión, sin embargo, lejos de ser verdadera conclusión teológica, lejos de tener certeza teológica, lejos de tener necesidad o conexión teológica, es un error teológico. Luego el virtual físico-conexivo no es verdadera conclusión teológica, no tiene certeza teológica, no tiene necesidad teológica, no tiene conexión necesaria con lo teológico; esto es, con lo divino; esto es, con la mayor revelada o depósito revelado.

Estamos seguros que cualquiera que, sin preocupaciones o ideas preconcebidas, reflexione atentamente sobre esos raciocinios y no se deje ilusionar por consideraciones que sean ajenas a su valor intrínseco comprenderá pronto la diferencia radical que existe entre la física y la teología y que el raciocinio físico-conexivo no tiene valor alguno demostrativo en teología.

En efecto, todos esos raciocinios que acabamos de citar son verdaderos raciocinios o virtuales físico-conexivos, y sin embargo, lejos de concluir en teología, conducen a conclusiones falsas. Es principio evidente que la falsedad de una conclusión procede siempre de una de estas dos fuentes: o de que alguna de las premisas es falsa, o de que el silogismo está mal hecho. En los silogismos citados ninguna de las premisas es falsa, pues las mayores son reveladas y las menores son físicamente ciertas. Luego es que esos silogismos están mal hechos. Esto es: luego es que no está bien hecho en teología un silogismo en que la mayor expresa solamente la esencia pura y la menor no es menor esencial, sino de pura conexión física. Y como en eso, precisamente, consiste el virtual físico-conexivo o del tipo cuarto, resulta evi-

dentemente que tal virtual no concluye en teología, no es conclusión teológica.

92. UNA EVASIVA.—No se le ocurra a nadie el contestar que esos raciocinios no son concluyentes o que esas conclusiones son falsas, porque sabemos, por revelación, lo contrario de esas conclusiones.

En primer lugar, esa sería una contestación propia de simples fieles, no de verdaderos filósofos o teólogos, como observa muy bien, a otro propósito similar, Báñez, con el cardenal Cayetano⁴⁴.

En segundo y principal lugar, esas conclusiones no son falsas, porque Dios ha revelado lo contrario; sino viceversa: Dios ha revelado lo contrario, porque eran falsas. Su falsedad intrínseca no es causada por la revelación, sino por su falta de enlace necesario con los principios o premisas de que se quiere deducirlas. Dios pudo, seguramente, habernos revelado solamente las mayores de esos raciocinios y no habernos dicho aún palabra sobre las conclusiones, y sin embargo, tales conclusiones seguirían siendo tan falsas como lo son. Pudo Dios habernos revelado la presencia real del cuerpo de Jesucristo en la Eucaristía y haberse callado sobre si tiene o no extensión local. Pudo habernos revelado la existencia real de los accidentes eucarísticos sin decirnos nada sobre su inherencia. Pudo habernos revelado la muerte de la Virgen y no decirnos nada sobre su resurrección. Pudo habernos revelado el hecho de haber sido echados los tres niños al horno de Babilonia sin habernos dicho nada sobre si el fuego los quemó o no.

Pudo haberse callado sobre esos hechos sobrenaturales, en que el estado connatural de la esencia queda suspendido por vo-

⁴⁴ Como una verdad no puede oponerse a otra verdad, y los dogmas por Dios revelados son verdades infalibles, resulta, dice Santo Tomás, que ninguna pretendida demostración o conclusión contra el dogma es verdadera demostración ni conclusión, sino que es una falacia o falso argumento que admite solución: "Cum enim ides infallibili veritati innitatur, impossibile autem sit de vero demonstrare contrarium, manifestum est, probationes quae contra idem inducuntur, non esse demonstrationes sed solubilia argumenta" (D. THOMAS, Summa Theol., I q. 1 a. 8). Comentando esas palabras de solubilia argumenta, dice Báñez: "Hay dos maneras de resolver una objeción contra el dogma: primera, diciendo que no concluye, porque Dios ha revelado lo contrario, pero sin mostrar en qué está el defecto interno de la objeción o argumento; segunda, mostrando dónde está el fiasco del argumento u objeción. La primera manera de resolver es propia—dice Báñez—de gente de poco pelo, cujuslibet fidelis, et impropria de un teólogo; la segunda—dice—es la propia del teólogo. "Primi generis solutiones non sunt theologales, sed cujuslibet fidelis est sic responderi. At vero reliquae theologicae sunt" (BÁÑEZ, in locum citatum D. THOMAS, circa tertiam conclusionem articuli). Y lo mismo se expone Cayetano y los demás comentaristas. Examine, pues, cualquiera esos ocho ejemplos o argumentos que hemos puesto de virtual físico-conexivo, y trate de averiguar por qué conducen a conclusiones falsas, y en seguida verá que es por afirmarse en la mayor solamente la esencia pura de un individuo y querer sacar en la conclusión su propiedad actual físico-distinta. En eso está precisamente el defecto intrínseco que hace que ese argumento concluya mal, y en eso precisamente consiste la esencia del virtual físico-conexivo o del tipo cuarto. En cambio, si en la mayor pusiésemos la esencia pura y en la conclusión la propiedad esencial (tipos primero, segundo y tercero), o, también, si en la mayor pusiésemos la esencia connatural o perfecta y en la conclusión la propiedad actual (tipos quinto y sexto), el argumento concluiría perfectamente.

luntad divina, como se habrá callado sobre tantos otros hechos sobrenaturales de su sobrenatural providencia, y, sin embargo, los hechos seguirían siendo tan verdaderos, que nosotros los conozcamos o no, y los ratiocinios y conclusiones físico-conexivos en que se niegan esos hechos continuarían siendo tan falsos sin su revelación, como sabemos que lo son por revelación. La revelación no cambia el valor del ratiocinio, no hace más que hacernos conocer lo que ya era verdadero o falso, y que quizá sin revelación no lo conoceríamos o no lo conoceríamos tan bien.

El ratiocinio, pues, físico-conexivo o del tipo cuarto no conduce ni puede conducir a conclusiones teológicamente ciertas, no concluye en teología.

93. ¿POR QUÉ TALES RATIOCINIOS NO CONCLUYEN EN TEOLOGÍA?—Esos ratiocinios no concluyen en teología ni en metafísica sencillamente porque están mal hechos, porque bajo la apariencia de una forma intachable constan en el fondo de cuatro pies. En la mayor de esos ratiocinios sólo se afirma la esencia pura o en abstracto, esencia que abstrae del orden natural o preternatural, del estado íntegro o del estado defectuoso, del estado perfecto o imperfecto. Sólo y únicamente se afirma en esas mayores la esencia.

En cambio, en las menores se asienta una afirmación, que no es verdadera de la esencia en todo estado, sino sólo y exclusivamente de la esencia en estado *connatural*, no en el estado sobrenatural. Esos argumentos tienen, pues, cuatro pies. El término medio no se toma en el mismo sentido en la mayor y en la menor; en la mayor se toma en sentido *esencial* o abstracto y en la menor está tomado no en sentido *esencial*, sino en sentido *connatural*. Consta el ratiocinio de cuatro términos, en vez de tres. No es extraño que no concluya.

¿POR QUÉ CONCLUYEN EN FÍSICA?—Porque en física, tal como el físico los entiende, están bien hechos. En física no hay premisas *esenciales* o *abstractas* de natural y sobrenatural. En física, por su objeto formal mismo, toda premisa y toda afirmación es tomada o supuesta por el físico en sentido *connatural*. El físico, en cuanto físico, ignora el sobrenatural. Cuando la física y el físico dicen: «N. es hombre», toman la palabra «hombre» no en sentido *esencial* o abstracto, sino en sentido *connatural*: toman la esencia en cuanto sujeta y regida por las leyes físicas o naturales. El punto de partida del físico no es la esencia, sino la *natura*. Tomada y entendida así la esencia en la mayor del ratiocinio, la menor es intachable. En esa menor se dice que toda esencia (esto es, suponiéndola *connatural*, como la *natura* físico) tiene siempre e indefectiblemente las propiedades actuales. La conclusión, en ese supuesto de *connaturalidad* de que siempre parte y que siempre sobrentiende el físico, es correctísima. La conclusión no tiene más sentido que «N. será actualmente

risible en el supuesto (punto de partida del físico) que se cumplan las leyes naturales o que se verifique el estado *connatural*».

Pero, como se ve, el ratiocinio, en ese supuesto, ya no es físico-conexivo, sino físico-connatural; ya no es el cuarto tipo de ratiocinio, sino el quinto (90). El ratiocinio, pues, físico-conexivo no concluye en teología; y si en física concluye es porque deja de ser físico-conexivo, por estar limitada la pobre física al estado natural o *connatural*, y no poder elevarse hasta el estado sobrenatural o *esencial* en que se mueven, respectivamente, la teología y la metafísica.

94. ¿DÓNDE ESTÁ EL DEFECTO TEOLOGICO DEL RATIOCINIO FÍSICO-ABSTRACTO?—Para ver claramente dónde está el defecto de tales argumentos teológicos no hay más que fijarse en el término medio «hombre», que es el predicado de la mayor y sujeto de la menor. En esta mayor sólo se dice, o suponemos que sólo se dice, que «N. es hombre esencialmente» o que tiene la verdadera esencia del hombre. La palabra «hombre», tomada *esencialmente*, no determina ninguno de los estados en que la esencia humana puede encontrarse, sino que abstrae de todos los estados. Tan *esencialmente* hombre es el hombre en estado natural como en estado preternatural o sobrenatural, en estado íntegro como en estado manco o defectuoso, en estado perfectísimo como en estado imperfecto, con todas las propiedades *actuales* o sin ellas. Pudiendo, pues, el hombre tener todos esos estados sin perder la *esencia* de hombre, en la mayor del ratiocinio suponemos que sólo se afirma la esencia y que se abstrae por completo del estado.

Pero luego en la menor se dice que «todo hombre tiene las propiedades actuales». Esa frase «todo hombre» ¿por quién supone? ¿Supone acaso por todo hombre tanto en estado natural como en estado sobrenatural, tanto bajo las leyes ordinarias de la naturaleza como bajo la acción milagrosa de Dios? No. En ese sentido, esa menor, lejos de ser verdadera, sería una grandísima falsedad, sería el error racionalista, sería la negación misma del orden sobrenatural.

Cuando en esa menor decimos, pues, que *todo* hombre tiene estas o las otras propiedades actuales, que *todo* accidente tiene inherencia actual, que *todo* fuego quema, que *todo* muerto continúa muerto, que *todo* cuerpo ocupa lugar y es impenetrable, que *toda* naturaleza humana tiene personalidad humana, etc., etc., lo decimos de *todo* ser con tal que esté en estado *connatural*, con tal que Dios no haya intervenido por un acto milagroso. Luego, o la conclusión debemos deducirla en forma condicional, esto es, «N. es risible actualmente, con tal que Dios no haya intervenido» milagrosamente, y entonces ya hemos salido del ratiocinio físico-conexivo, o si la deducimos en forma absoluta e incondicional, sacamos en la conclusión una cosa que no está en las premisas.

También puede verse claramente el defecto teológico de esos raciocinios físico-conexivos, fijándose en cómo los concede el físico y en cómo los distingue todo teólogo. Si a un físico le proponemos el siguiente argumento: «Los accidentes eucarísticos son verdaderos accidentes: es así que todo verdadero accidente tiene inherencia en el sujeto, luego los accidentes eucarísticos tienen inherencia en el sujeto», el físico contestará: *concedo totum*, y *en cuanto físico*, habrá contestado bien. En cambio, si proponemos a un teólogo ese mismo raciocinio o argumento, el teólogo debe distinguir y distinguirá inmediatamente la menor y la conclusión en la siguiente forma: «Tienen inherencia en el sujeto», *distingo*; inherencia *aptitudinal*, *concedo*; inherencia *actual*, *subdistingo*; si están en estado *connatural*, *concedo*; si no están en estado *connatural*, sino *sobrenatural* o *milagroso*, *NEGRO*.

Esta distinción elemental que hace y tiene que hacer todo teólogo muestra con evidencia tres cosas:

1.^o Que el raciocinio en que de la esencia de una cosa se deducen sus propiedades *aptitudinales*, o *radicales*, o *esenciales* (tipos primero, segundo y tercero) debe *concederse en teología*, o sea es *conclusión teológica*.

2.^o Que el raciocinio en que de la esencia se deducen sus propiedades *actuales* bajo *condición* de que esa esencia esté en estado *connatural* o *perfecto* (tipos quinto y sexto) debe también *concederse en teología*, o sea es *conclusión teológica*.

3.^o Que el argumento en que de la esencia sola de una cosa se trata de deducir las propiedades *actuales* de un modo *incondicional* (tipo cuarto) debe *negarse en teología*, o sea no es *verdadera conclusión teológica*.

Estas tres afirmaciones encierran nuestra opinión y creemos que la verdadera doctrina tomista sobre la naturaleza de la verdadera y de la falsa virtualidad revelada o teológica.

95. LA LLAMADA «NECESIDAD FÍSICA».—Pero dirá alguno: la necesidad física, ¿no es acaso verdadera necesidad? Sí. La necesidad física es verdadera necesidad, pero *necesidad física*, no *metafísica* ni *teológica*, como la necesidad moral es verdadera necesidad, pero *necesidad moral*, no *física* ni *metafísica*.

La palabra *necesidad*, como ya lo notó el cardenal Cayetano⁴⁷, no es un término *unívoco*, sino *análogo*, que no se aplica

⁴⁷ «Necessitas enim propositio, de qua posterioristicus loquitur, ex materia sumenda est: et sicut analogice, non univoce, invenitur in diversis rebus; ita analogice in praemissis et conclusionibus diversarum demonstrativarum requirenda est. Fatuum est siquidem quodammodo omnes necessarias, univoce necessarias, si res ipsae significantes non sunt univoce necessarias. Unde, sicut superius dictum est de omni, in tres ordines ita necessarium distinguendum. In separatis simpliciter: in mobilibus autem sed incorruptibilibus, est necessarium simpliciter a materia (est et est ordinem metafisico o esencial) est necessarium simpliciter: in mobilibus autem et corruptibilibus est necessarium ut in obiecto regulariter: in mobilibus autem et corruptibilibus est necessarium ut in obiecto regulariter» (CAYETANO, *In Posteriores Analyticas* l.1 r.6 [ed. Lugdani 1572] p.340). La diversa clase de necesidad hay que exigirla, pues, según la materia. La materia o *subiectum* del silogismo teológico no es la menor de razón, sino la mayor revelada. Si la mayor revelada sólo expresa, pues, la esencia, estamos en el orden metafísico, y la necesidad requerida en la menor es la del neces-

ni puede aplicarse por igual a todos los órdenes de seres o ciencias. Una cosa «moralmente necesaria» o que es necesaria en *moral* no es físicamente necesaria, sino que es *contingente* o *incierta en física*. Una cosa «físicamente necesaria» o necesaria en *física*, no es necesaria en *metafísica*, y mucho menos en *teología*, sino que en *teología* o *metafísica* es *contingente* o *incierta*. Puede, pues, un raciocinio *concluir* en *moral* y no en *física*; puede *concluir* en *física* y no en *metafísica* ni en *teología*. Puede una conclusión ser verdadera o cierta en *moral* y ser conclusión *incierta* o probable (que es lo mismo que no ser verdadera conclusión) en *física*, como puede ser verdadera y cierta conclusión en *física* y ser conclusión *incierta* o probable en *metafísica* y *teología*, que es lo mismo que no ser rigurosa conclusión *metafísica* o *teológica*.

Así, por ejemplo, el principio de que «toda madre ama a sus hijos» es un principio necesario y cierto en *moral*, pero *incierto* y *contingente* en *física*, en *metafísica* y en *teología*. El raciocinio «A. fue madre de B.; luego A. amó a B.», es una conclusión necesaria, verdadera, propia y cierta en *moral*; pero no es verdadera conclusión ni en *física*, ni en *metafísica*, ni en *teología*. El principio de que «todo fuego, aplicado en las debidas condiciones físicas, quema de hecho», es un principio cierto y necesario en *física*, pero *contingente* o *incierto* en *metafísica* o en *teología*. La conclusión de «N. es un fuego y está debidamente aplicado a un combustible, luego quemó de hecho», es conclusión necesaria y cierta y propia y rigurosa en *física*, pero es *contingente* e *incierta* (y, por lo tanto, no es verdadera conclusión) en *metafísica* y *teología*.

Si Dios, pues, nos ha revelado que «A. es madre de B.» sin decirnos más, esto es, sin decirnos que fue *buena* madre o que se portó según los impulsos o leyes morales del amor materno, el moralista estará cierto, con certeza moral, que A. amó a B. Pero el físico no estará cierto, sino *incierto*, porque ningún principio físico se viene al suelo de que A. haya amado o dejado de amar a B. Y el metafísico estará aún más *incierto*, porque ninguno de sus principios se destruye porque A. no amase a B. Como el teólogo parte, como de principio, de la mayor revelada, y la mayor revelada sólo dice que fue *madre* (esencialmente, no *buena* madre), el teólogo está tan *incierto* como el metafísico, pues el principio revelado de que A. fue madre (esencialmente) de B.

arum simpliciter, que sólo la tiene una menor aptitudinal o esencial. Si la mayor revelada expresa no solamente la esencia, sino la *connaturalidad* de la esencia, estamos en materia *física*, y basta una menor de *necessarium regulariter* o *físico-actual*. No se niega, pues, que en *teología* puedan entrar menores físicas o actuales, sino que entren en combinación con una mayor puramente esencial, y queriendo sacar conclusiones particulares, cuando la ley física puede ser suspendida por Dios en cualquier caso particular. Por eso advierte el cardenal Cayetano que en las demostraciones físicas se pueden deducir las propiedades actuales, «in universalibus autem, non in particularibus» (ib., c.4 p.309). O como ha dicho muy bien el cardenal Zigliara: «Corollarium tertium: Illud est ex propositione physice vel moraliter vera inferre per se propositionem singularem» (*Dialéctica* 23,4).

mente ciertos de cualquiera conclusión que tenga conexión física con la maternidad; por ejemplo: de que concibió por obra de varón, etc., etc.; pero todavía estaremos inciertos de los atributos o conclusiones morales, como de si amó o no a su hijo.

En fin, si se nos ha revelado no sólo que fue verdadera madre y de un modo connatural, sino que fue buena madre, entonces estaremos teológicamente ciertos de que amó a su hijo.

Caben, pues, en teología menores (y, por lo tanto, ratiocinios y conclusiones), tanto metafísicas, como físicas, como morales, pero aplicadas proporcionalmente a la naturaleza o sentido de la mayor revelada. Poner por mayor revelada una cosa de puro sentido esencial y unirle una menor accidental es desconocer la homogeneidad de toda ciencia y mucho más desconocer la subordinación de las menores de razón a las mayores de fe; es hacer un ratiocinio que ni es teológico, ni metafísico, ni físico, sino una amalgama híbrida de teología o metafísica con física. Si en física parecen concluir esa clase de argumentos, es, como ya dijimos, porque el físico supone a priori o por su objeto mismo formal la connaturalidad de la esencia, y excluye a priori el estado preternatural y sobrenatural. Pero eso no pueden hacerlo ni la metafísica ni la teología sin destruirse a sí mismas.

97. LA ANALOGÍA DEL SER.—Lo mismo que hemos dicho de la palabra «necesidad» hay que decirlo de la palabra «ser»; son palabras y conceptos analógicos, no unívocos, y, por lo tanto, al trasladarlos de una ciencia a otra hay que guardar su analogía de proporcionalidad, esto es, hay que aplicarlos en proporción al ser o ciencia de que se trate. Si en la mayor revelada sólo se afirma el ser esencial (esencialmente hombre, esencialmente accidente, esencialmente fuego, etc.), en la menor no basta que se afirme el ser de cualquier manera, sino que es preciso que se afirme el ser esencial; pues de otra manera, bajo un término común «ser» en la mayor y en la menor, se tendrían dos conceptos distintos, y el ratiocinio constará de cuatro pies.

Si ratiocinando digo: «N. es (esencialmente) hombre; luego N. es (esencialmente) risible», que es lo mismo que «luego N. tiene risibilidad radical o esencial», el ratiocinio está bien hecho. El verbo es no sólo tiene el mismo nombre en la mayor y en la menor, sino que tiene también el mismo sentido esencial o radical o aptitudinal.

Pero si digo: «N. es (esencialmente) hombre; es así que todo hombre es (actualmente) risible; luego N. es (actualmente) risible»; en ese ratiocinio el verbo es, con el mismo nombre en la mayor que en la menor, tiene diverso sentido, sentido esencial en la mayor y sentido actual o accidental en la menor. Con la misma palabra es se han deslizado en el ratiocinio dos sentidos diferentes. Con la apariencia de tres términos, el ratiocinio tiene cuatro. Pero eso no concluye en teología⁹⁷. Si en física concluye,

⁹⁷ Los tomistas han distinguido siempre, y con mucho cuidado, el carácter

es porque el físico toma la palabra es, como toda otra palabra o concepto, en sentido connatural o accidental, y entonces no hay más que tres términos. Los conceptos esenciales, como los preternaturales o sobrenaturales, no los conoce el físico; son ultrafísicos, esto es, metafísicos o teológicos. La necesidad, pues, de deducción o consecuencia en el ratiocinio físico-conexivo no es necesidad teológica. X

98. OTRA PRUEBA CONCLUYENTE.—Otra prueba a juicio nuestro completamente concluyente de que el ratiocinio físico-conexivo no es verdadera conclusión teológica o verdadero virtual revelado, nos la va a dar el Angélico Doctor. Según Santo Tomás, es de la esencia misma del verdadero ratiocinio el que, destruida o negada la conclusión, se destruya o niegue el principio de donde se deduce. Si negada una conclusión no queda negado el principio, es señal infalible de que tal pretendida conclusión no es verdadera conclusión de tal principio⁹⁸.

Ahora bien: examinése cualquier ratiocinio físico-conexivo, esto es, un ratiocinio en que en la mayor sólo se afirma la esencia de una cosa individual y en la conclusión se afirman sus propiedades físico-actuales, y se verá palpablemente que puede negarse y ser falsa la conclusión sin que se niegue ni sea falsa la mayor o principio. Fijémonos en el ejemplo mismo clásico: «N. es verdadero hombre o esencialmente hombre; luego es actualmente risible». ¿Deja uno de ser esencialmente hombre porque deje de ser actualmente risible? ¿Deja el accidente de ser verdadero y esencial accidente porque deje de tener inherencia actual? ¿Deja un cuerpo de ser esencial y verdaderamente cuerpo porque de hecho no ocupe lugar o sea compenetrado por otro cuerpo? ¿Deja el fuego de ser verdadera y esencialmente fuego porque de hecho no queme? ¿Deja, en general, una cosa cualquiera de tener la esencia que tenía porque deje de tener las propiedades actuales que, por suposición, son realmente distintas de ella? Evidentemente que no. Luego las propiedades actuales no son verdadera conclusión teológica de la esencia. Luego el ratiocinio físico-conexivo, en que en la mayor revelada sólo se afirma la esencia de un individuo, y en la conclusión se quieren deducir sus propiedades actuales, no es verdadero virtual revelado o

esencial de las propiedades radicales o metafísicas y el carácter accidental de las propiedades físico-actuales o formales. «Hominis essentialiter convenit risibilitas radicalis; formalis (la físico-actual) vero accidentaliter» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Quæstio theol.*, «De virtutibus», d.17 a.3 n.14). Y ya antes, hablando de la risibilidad actual, había dicho Santo Tomás: «Proprietas quam prædicat hoc nomen "homo" et hoc nomen "risibile" non est eadem per essentiam, nec habet unum esse» (De veritate q.1 a.5 ad 21). Por eso, cuando en una premisa entra la esencia pura y en otra la propiedad actual, el ratiocinio tiene cuatro pies. «Non habent unum esse».

⁹⁸ «Ista est habitudo conclusionis ad principium, quod interempta conclusione, interimitur principium» (D. THOMAS, in *Posterior. Anal. lect.38*). «Conclusiones demonstrativæ habent necessariam habitudinem ad principia, ex quibus demonstrantur. Ita quod conclusionibus non existentibus veris, necesse est principia non esse vera» (D. THOMAS, De veritate q.24 a.1-18).

teológico, ni verdadera conclusión teológica, sino una mezcla híbrida de teología con física, que ni es física ni teología.

En cambio, si en vez de deducir en la conclusión las propiedades actuales tratásemos de deducir las propiedades aptitudinales o radicales, o también, si quisiéramos deducir en la conclusión las propiedades actuales, pero poniendo en la mayor revelada no la esencia pura o en abstracto, sino la esencia connatural o perfecta, veríamos en seguida que en ninguno de esos dos casos se podría negar ni destruir la conclusión sin negar ni destruir el principio. No puede negarse la risibilidad radical sin negar o destruir la esencia misma del hombre, con la cual suponemos que realmente se identifica. No se puede tampoco negar la risibilidad actual o cualquiera otra propiedad físico-natural sin negar o destruir el estado connatural o perfecto de la esencia. Luego las conclusiones en que se deducen las propiedades radicales o esenciales de una mayor revelada, en que se afirma la esencia, o las conclusiones en que se deducen las propiedades actuales de una mayor revelada en que se afirma el estado connatural o perfecto de la esencia, son verdaderas conclusiones teológicas o verdadera virtualidad revelada; pero las conclusiones en que se deducen las propiedades actuales de una mayor revelada en que sólo se afirma la esencia, no lo son.

Lo mismo exactamente que hemos dicho del aforismo «*deductio proprietatis ex essentia*» aplíquese al aforismo «*deductio effectus ex causa*».

Hay causa metafísica, que también se llama virtual, y causa física o real. La primera es idéntica realmente, aunque conceptualmente distinta de su efecto, como, por ejemplo, la inmutabilidad absoluta causa metafísica o virtual de la eternidad y la espiritualidad causa de la inmortalidad. La segunda es realmente distinta de su efecto o acción de quemar (50). Esta causa físico-distinta puede (lo mismo que dijimos de la esencia) considerarse en estado puro o abstracto o en estado connatural o perfecto. De ahí las tres consecuencias siguientes:

1.ª La conclusión en que se deduce el efecto metafísico de su causa metafísica o virtual es verdadera y propia y rigurosa conclusión teológica, como por ejemplo: «N. es absolutamente inmutable, luego es eterno»; o «es espiritual, luego es inmortal».

2.ª La conclusión en que se deduce el efecto físico-actual de su causa física en estado connatural o íntegro o perfecto es también verdadera y propia y rigurosa conclusión teológica, como por ejemplo: «N. es fuego en estado connatural y está bien aplicado, luego quema de hecho», o «Cristo tuvo las potencias en estado perfectísimo, luego tuvo los actos de conocer y querer».

3.ª Las conclusiones en que se quiere deducir el efecto físico-actual de la causa pura o en abstracto no son rigurosamente teológicas o no tienen certeza teológica, como por ejemplo: «N. era fuego y bien aplicado, luego quemé de hecho»: «N. era

un cuerpo pesado, luego se hundió en el agua»; «N. estaba compuesto de elementos contrarios o corruptibles, luego se corrompió de hecho». Todos esos efectos pueden fallar en el orden sobrenatural o teológico; no son, pues, rigurosas conclusiones teológicas ni virtualidad revelada.

Con esto creemos que queda perfectamente explicada la definición tradicional de la conclusión teológica o virtualidad revelada, a saber: «*quod continetur in deposito revelato tamquam proprietas in essentia, vel effectus in causa*». Ahora bien: explicar o comprender bien la definición de una cosa es explicar y comprender su verdadera naturaleza o esencia. «*Definitio enim significat formam et essentiam rei*»⁷¹.

99. LA VIRTUALIDAD FÍSICO-CONEXIVA Y LA INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA.—Entonces, ¿no podrá la Iglesia definir infaliblemente que «N. es risible», o que tiene cualquiera otra propiedad, en el supuesto de que esté revelado que «N. es verdadero hombre», esto es que «N. tiene la esencia de hombre»?

La contestación a esta pregunta, a juicio nuestro, se desprende ya de todo lo dicho. Si se trata de definir la risibilidad radical, o cualquiera otra de las propiedades radicales, aptitudinales o esenciales, la Iglesia puede definir las infaliblemente con sólo saber por revelación que es esencialmente hombre. No puede salvarse o conservarse la mayor revelada de que N. es hombre si se niega que N. es esencial o radicalmente risible. Esa conclusión es, pues, necesaria para la conservación del depósito revelado. Es objeto, por lo tanto, de infalibilidad.

Si se trata de risibilidad actual o de cualquier otra de las propiedades físico-actuales, la Iglesia puede también definir las infaliblemente con tal que el sentido de la mayor revelada sea, no sólo que N. es esencialmente hombre, sino que es hombre en estado connatural, o íntegro, o sin defecto, o como el común de los hombres, o en estado perfecto. No puede salvarse ni conservarse la verdad revelada de que N. es hombre en estado connatural o íntegro o perfecto si está privado de alguna propiedad o atributo o perfección connatural. Esa conclusión es, pues, también objeto de infalibilidad⁷².

⁷¹ D. THOMAS, *In Post. Anal.* 1.1 lect. 9.

⁷² Los ratiocinios en que se deducen las propiedades actuales de la esencia connatural o íntegra o perfecta son de carácter tan inclusivo como los en que se deducen las propiedades esenciales o radicales de la esencia pura. En la mayor revelada, «N. es hombre íntegro o perfecto o connatural», tenemos dos conceptos revelados: concepto de «hombre» o de esencia humana, y concepto de «íntegro» o «perfecto» o «connaturalidad» de tal esencia o humanidad. Las propiedades actuales están incluidas, no en el primer concepto, sino en el segundo. Como cuando digo: «N. es un ser contingente, luego es un ser «creado»; la palabra «creado» va incluida realmente no en el concepto de «ser», sino en el concepto de «contingente». Como cuando digo: «La Iglesia es sociedad perfecta, luego es independiente»; el concepto «independiente» va incluido no en el concepto «sociedad» de la mayor, pero sí en el concepto de «perfecta». Por eso, tales ratiocinios no sólo son perfectamente teológicos, sino que son, como veremos, definibles de fe, por ser inclusivos.

Si en vez de decir: «N. es ser contingente, luego es ser creado», dijésemos: «N. es ser, luego es ser creado», ese ratiocinio no concluiría ni en metafísica ni en teología, a pesar de que no cabe más que una excepción, que es Dios.

Pero si se trata de definir la risibilidad actual o cualquiera otra de las propiedades actuales de un individuo, partiendo solamente de una mayor revelada en que no se dice más que «N. es esencial o verdaderamente hombre», sin decirse si está en estado connatural o preternatural, en estado íntegro o manco, en estado perfecto o imperfecto, nuestra opinión es que ni el teólogo puede concluir con certeza teológica, ni la Iglesia definir infaliblemente que N. tiene de hecho estas o las otras propiedades físico-actuales. Podrá definir que exige connaturalmente el tenerlas (propiedad radical); podrá definir que las tiene de hecho si o con tal que esté en estado connatural (raciocinio del tipo quinto, no del tipo cuarto); pero definir infaliblemente que de hecho e incondicionalmente las tiene, eso es imposible que sea objeto de ciencia teológica ni de infalibilidad mientras no se parta de otros datos que de una mayor revelada en que sólo se afirma la esencia y una menor en que se afirma una ley física.

Se salva perfectamente que uno sea esencialmente hombre, esencialmente accidente, esencialmente cuerpo, esencialmente fuego, sin que sea actualmente risible, sin que tenga inherencia actual en el sujeto, sin que tenga ocupación de lugar, sin que quemé de hecho. Para salvar o conservar, pues, las mayores reveladas o depósito revelado de que N. es esencialmente hombre, accidente, cuerpo, fuego, no es indispensable la verdad o conclusión de que N. sea actualmente risible, actualmente inherente, que ocupe de hecho lugar, que quemé actualmente. Si no son indispensables para la conservación del depósito revelado, si se salva y conserva sin tales conclusiones la verdad del depósito revelado, no son objeto de infalibilidad como erróneas, aunque puedan serlo como temerarias, imprudentes, etc. Si la revelación sólo dice la esencia de una cosa, el que afirmase que tal esencia no estaba en estado connatural e íntegro, sino en estado preternatural o defectivo, esto es, el que afirmase que tal esencia, por milagro o intervención divina, estaba privada de esta o de la otra propiedad actual, podría ser imprudente, temerario, necio, en afirmar un milagro sin razón. Pero una cosa es el ser sin razón o temerario, y otra muy distinta el ser contra razón o, mejor dicho, contra revelación, que es lo único que constituye lo erróneo en teología¹⁹.

en eso de que una cosa sea "ser" y no ser "creada". De la misma manera, si en vez de decir: "N. es hombre íntegro o perfecto, luego es actualmente risible", o "luego tiene cualquiera otra propiedad actual", dijésemos: "N. es hombre esencialmente, luego es actualmente risible", ese raciocinio no es teológicamente concluyente, pues no sólo cabe una excepción en eso de ser "hombre" sin ser actualmente "risible", sino que caben cuantas excepciones a Dios le plazca.

Entre paréntesis, no estará de más el advertir que no debe confundirse la necesidad física o moral de deducción o consecuencia, de que estamos tratando, con la necesidad física o moral de medio para el fin. Si Dios manda un fin, tiene que dar los medios necesarios para él, sean necesarios con necesidad metafísica, con necesidad física o con necesidad moral; y que tiene que darlos, no es cierto sólo con certeza física y física, sino que es cierto con certeza metafísica, teológica, absoluta y sin excepción. Deus impossibilia non tribet. De ahí es que, si ha mandado a la Iglesia conservar y explicar el depósito revelado, le

100. LAS PROPIEDADES ACTUALES EN JESUCRISTO. — Pues cómo ha definido la Iglesia como infalibles, y hasta como de fe divina, ciertas propiedades actuales de Jesucristo, por ejemplo, las potencias humanas de la inteligencia y voluntad? Aquí es donde, a juicio nuestro, está el origen de la equivocación o inadvertencia de tantos tratadistas modernos. La Iglesia ha definido esas propiedades actuales de la humanidad sacratísima de nuestro Salvador porque tenemos revelado no sólo que Jesucristo es hombre esencialmente o in abstracto, sino que es hombre en estado íntegro y connatural y sin defecto, y no sólo eso, sino hombre perfecto o perfectísimo en todos los sentidos no opuestos a la unión hipostática o al fin de la redención. Partiendo de esa mayor revelada de «hombre íntegro y perfecto», la Iglesia puede definir como infalible, y aun como de fe divina, no sólo la inteligencia y la voluntad de Cristo, sino todas y cada una de las propiedades o atributos que integran o perfeccionan la naturaleza humana, tales como la risibilidad actual, los sentidos interiores o exteriores, la cantidad, gravedad y demás propiedades del alma o del cuerpo.

Pero si sólo hubiese Dios revelado que Cristo es esencialmente hombre, sin decirnos explícita ni implícitamente si esa esencia humana estaba o no en estado íntegro o defectuoso, connatural o preternatural, perfecto o imperfecto, no cabría certeza teológica ni infalibilidad sobre ninguna de sus propiedades actuales, como no caben sobre otros muchos individuos de quienes por la Sagrada Biblia sabemos que eran hombres, y, sin embargo, la Iglesia, como la teología, ignoran si serían o no íntegros o sin defecto.

De nuestro adorable Salvador nos hacía falta o convenía saber no sólo la esencia en abstracto, sino también sus propiedades y perfecciones, y por eso Dios nos reveló no sólo la esencia, sino su estado connatural y perfecto. De otros muchísimos individuos o cosas la revelación sólo nos ha dicho la esencia, porque no nos era necesario saber divinamente o teológicamente más. Y de lo revelado, y sólo de lo revelado, parten tanto la teología como la infalibilidad; y sólo es teológico u objeto de infalibilidad,

ha tenido que dar todo lo necesario para conservarlo. La Iglesia es, pues, infalible en todo lo necesario para conservar y explicar el depósito revelado, sea necesario con necesidad metafísica, física o moral. En esto convenimos todos. Pero no se confunda esa necesidad de medios para el fin con la necesidad de consecuencia respecto de un principio. Dios, que ha sentado los principios físicos, puede suspender o hacer fallar sus propiedades o consecuencias físicas, mientras no puede negar los medios físicos o morales para un fin que El manda.

Cuando, pues, porque la Iglesia es infalible en todo lo necesario (con cualquier género de necesidad) para conservar el depósito revelado, se le figura a uno que tiene que ser también infalible en las conclusiones o consecuencias de certeza o necesidad física o moral, se comete una confusión entre la necesidad de medios para el fin mandado por Dios, necesidad absoluta y que jamás puede fallar, y la necesidad de consecuencia física o moral, necesidad contingente con respecto a Dios, y que puede fallar cuando a Dios le plazca. Para conservar la afirmación revelada de que "María es verdadera Madre de Jesucristo", no es necesario (con ninguna clase de necesidad) el conservar la afirmación de que "María concibió por obra de varón", a pesar de que el concebible por obra de varón es físicamente necesario para ser madre.

en el género de raciocinios o conclusiones, aquello sin lo cual no puede salvarse o conservarse la *verdad revelada*. Y puede salvarse perfectamente la *esencia* aunque Dios la haya quitado alguna o todas las propiedades actuales.

101. EL TRATADO «DE LA ENCARNACIÓN».—En el tratado «De Incarnatione» de la *Suma Teológica* puede ver cualquiera cómo el Angélico Doctor distingue cuidadosamente los tres principios revelados (*Christus est verus seu essentialiter homo*—*Christus est homo integer seu perfectus*—*Christus est homo perfectissimus*) y cómo utiliza diferentemente cada uno de ellos, según se trate de deducir partes o propiedades *esenciales*, propiedades *connaturales* o perfecciones *accidentales*. Cuando se trata de si Cristo tuvo algo *esencial* a la humanidad, por ejemplo, verdadero *cuervo*, acude al primer principio revelado de la *esencia* de hombre: «Utrum Dei Filius debuierit assumere verum corpus. Respondeo dicendum quod... huius ratio potest triplex assignari. Quarum prima est ex ratione (essentia) *humanae naturae*, ad quam pertinet verum corpus habere. Supposito ergo ex praemis quod conveniens fuerit Filium Dei assumere humanam naturam, consequens est quod verum corpus assumpsit»⁷⁴.

En cambio, cuando trata de deducir el Santo Doctor alguna de las propiedades *connaturales* de Cristo, por ejemplo, si tuvo las potencias de la inteligencia, o de la voluntad, o del apetito concupiscible e irascible, ya no acude al principio revelado de que «Christus est verus seu essentialiter homo», sino al otro principio de que «Christus est homo integer seu perfectus». «Utrum in Christo sint duae voluntates. Respondeo dicendum quod... Manifestum est enim quod Filius Dei assumpsit naturam humanam *perfectam* sicut supra ostensum est. Ad *perfectionem* (no a la *esencia*) autem *humanae naturae* pertinet voluntas, quae est naturalis eius potentia, sicut et intellectus, ut patet ex his quae in prima parte dicta sunt. Unde necesse est dicere quod Filius Dei humanam voluntatem assumpsit in humana natura»⁷⁵.

«Deinde suadetur ratione D. Thomae in hoc articulo. Quia facultas volendi est *perfectio* humanae naturae, sine qua ista non foret *integra* et *perfecta*: Sed Verbum assumpsit naturam humanam *perfectam* et *integram* cum omnibus suis proprietatibus: Ergo Verbum assumpsit naturam humanam cum eidem propria et connaturali volendi facultate»⁷⁶.

En fin, cuando el Santo Doctor trata de deducir las perfecciones *accidentales* o adquisibles de la naturaleza humana, tales como la ciencia o la virtud, no acude tampoco al principio de que «Christus est verus homo», sino al de «Christus est homo perfectus o perfectissimus». «Utrum Christus habuerit aliquam scientiam praeter divinam. Respondeo dicendum quod... oportuit

⁷⁴ *Summa Theol.* 3 q.5 a.1.

⁷⁵ *Summa Theol.* 3 q.18 a.1.

⁷⁶ SALMANTICENSIS, comentario a las palabras citadas del Angélico Doctor: *Cursoa theologicas* vol.16, ed. VVIES, p.12.

quod (Christus) haberet scientiam creatam propter tria. Primo quidem propter animae *perfectionem*. Anima enim secundum se considerata est in potentia ad intelligibilia cognoscenda. Quod autem est in potentia, est *imperfectum*, nisi reducat ad actum. Non autem fuit conveniens quod Filius Dei humanam naturam *imperfectam* assumeret, sed *perfectam*. Et ideo oportuit quod anima Christi esset *perfecta* per aliquam scientiam»⁷⁷.

«Deinde probatur conclusio discursu D. Thomae in hoc articulo quem possumus ad hanc formam reducere: Nam Christus Dominus habuit naturam humanam *integram* et *perfectam*: Sed sine actu intelligendi creato predicta natura non habuisset esse *integrum* et *perfectum*: Ergo...»⁷⁸.

Lo mismo, y más claro aún, puede verse donde el Santo Doctor pregunta: «Utrum in Christo fuerint virtutes. Respondeo dicendum quod... quanto aliquod principium est *perfectius*, tanto magis imprimit suos effectus: unde cum gratia Christi fuerit *perfectissima*, consequens est quod ex ipsa processerint virtutes ad *perficiendum* singulas potentias animae, quantum ad omnes animae actus, et ita Christus habuit omnes virtutes»⁷⁹.

En el tratado, pues, de la Encarnación, en que se determinan por raciocinio las propiedades o perfecciones de la humanidad de nuestro Salvador, no se parte únicamente del principio de «Cristo es hombre esencialmente», sino que se parte de estos tres principios: primero, Cristo es hombre *esencial*; segundo, Cristo es hombre *íntegro*, o sin defecto físico, en todo lo que se oponga a la unión hipostática o fin de la redención; tercero, Cristo es hombre *perfectísimo*, con todas las perfecciones no opuestas a eso mismo. Del primer principio se deducen todas las propiedades *esenciales*; del segundo, todas las actuales o *connaturales*; del tercero, todas las accidentales o adquisibles. El que negase alguna de las propiedades *esenciales*, se oponía al primer principio de que Cristo es verdadero hombre. El que negase alguna de las propiedades *actuales*, por suponer que Dios las había suspendido en la humanidad de nuestro adorable Salvador, como suspendió la personalidad humana, no se opondría al principio de que Cristo es esencialmente hombre, pues se salva el ser esencialmente hombre sin tener esta o la otra propiedad actual; pero se opondría al principio revelado de que Cristo es hombre en estado *connatural* o *íntegro*, o sin defecto, o semejante a los demás. El que, en fin, negase alguna de las perfecciones *accidentales*, como la ciencia o la virtud de Cristo, ni se opondría al principio de que Cristo es hombre, ni al principio de que es hombre en estado *connatural*; pero sí se opondría al principio de que es hombre *perfectísimo*. Por no haber distinguido bien estos tres conceptos: *esencia pura*, *esencia connatural*, *esencia perfectísima*, no se ha entendido bien por muchos el aforismo de «deductio proprietatis

⁷⁷ *Summa Theol.* 3 q.9 a.1.

⁷⁸ SALMANTICENSIS, l.c., vol.15 p.5.

⁷⁹ *Summa Theol.* 3 q.7 a.2.

ex essentia», que es la definición clásica del virtual revelado o teológico y el constitutivo y distintivo específico entre la fe divina y la teología.

102. COROLARIOS.—De todo lo dicho creemos que se deducen con evidencia estos dos corolarios:

1.º Son verdadera y propia virtualidad revelada y verdaderas y propias y rigurosas conclusiones teológicas: a) todas las conclusiones en que de la revelación de la esencia (aun pura o en abstracto) se deducen por raciocinio cualquiera de sus propiedades esenciales o metafísicas o aptitudinales o radicales, esto es, todas las conclusiones de los tipos primero, segundo y tercero (45); b) todas las conclusiones en que de la revelación de la esencia íntegra o connatural o perfecta se deducen por raciocinio cualquiera de sus propiedades físicas o actuales, esto es, todas las conclusiones de los tipos quinto y sexto (45). Esta es la verdadera inteligencia tomista del virtual revelado o del «deductio proprietatis ex essentia», definición clásica de la verdadera y propia y rigurosa y específica conclusión teológica.

2.º No son verdadero y propio virtual revelado ni verdaderas y propias conclusiones teológicas las conclusiones en que de la revelación de la esencia pura o en abstracto de un individuo se deducen las propiedades físico-actuales, esto es, todas las conclusiones del tipo cuarto, que son las que constituyen la virtualidad físico-conexiva y las únicas que corresponden al tercer grado de la escala del progreso (46).

SECCION V

LA VERDADERA VIRTUALIDAD TEOLÓGICA ES LA VIRTUALIDAD METAFÍSICO-INCLUSIVA

103. UNA DIFICULTAD.—Si, como acabamos de ver, el virtual físico-conexivo no es verdadero virtual teológico, dedúcese ya claramente que el raciocinio teológico debe ser conexivo-metafísico: debe ser por vía intrínseca y no extrínseca; debe ser «de uno in aliud secundum rationem, quod non est aliud secundum rem»; debe ser, en una palabra, raciocinio puramente conceptual o de aspectos distintos dentro de la misma objetividad del punto de partida.

Pero esto parece que no siempre se verifica o que ofrece una gran dificultad. En efecto, la teología, como la metafísica, no arguyen solamente por causas formales, como las matemáticas o la lógica, sino también por causas eficientes y finales. Así, por ejemplo, la existencia de Dios y la creación del mundo son verdaderas conclusiones metafísicas y teológicas, y, sin embargo, no parecen ser deducidas por vía formal, sino por vía eficiente y final. Ahora bien: todo el mundo sabe que, mientras la causa

contu

Bazzagni.

formal es intrínseca, las causas eficiente y final son causas extrínsecas y realmente distintas del efecto de donde nuestra razón las deduce. Luego puede una conclusión ser verdadera conclusión teológica y ser realmente distinta del depósito revelado y extrínseca a él. Así arguyen muchos por no haberse formado una idea clara del verdadero proceso metafísico ni, por lo tanto, del verdadero proceso teológico⁸⁹.

104. LA TEOLOGÍA USA DE TODO GÉNERO DE ARGUMENTOS. Comencemos asentando que la Sagrada Teología es una verdadera sapientia, y la suprema entre las sapientias humanas; que es la principal entre todas las ciencias; que se extiende a las materias de todas las otras ciencias; que, por eso mismo, puede usar toda clase de procedimientos. X

Por lo tanto, puede argüir por todo género de argumentos: por argumentos probables y por ciertos; entre los ciertos, por argumentos a priori o per causam, y a posteriori o per effectum; entre los argumentos per causam, tanto por la causa formal como por la causa eficiente, ejemplar y final⁹¹.

Pero aunque la metafísica y la teología usen de toda clase de argumentos, no todos sus argumentos son de igual valor ni todos son rigurosamente metafísicos o teológicos.

En efecto: aun descartando los argumentos probables por no ser rigurosamente científicos, quedan todavía entre los argu-

⁸⁹ Todo el sistema de Suárez y de Lugo sobre el virtual revelado o teológico, y, por tanto, sobre las relaciones entre Teología y Fe, sistema cuyas consecuencias lógicas sacaron los Salmanticenses con su famosa nego inveniunt, y que domina en la mayoría de los tratadistas modernos, puede condensarse en estas cuatro proposiciones: 1.º El virtual revelado es el constitutivo específico de la teología y el distintivo específico de la fe. 2.º Es así que sola y propiamente es virtual revelado y, por tanto, sola y propiamente es conclusión teológica lo deducido del depósito revelado, mediante proceso puramente conexivo o de uno "in aliud secundum rem". 3.º Luego lo deducido mediante ese proceso es objetivamente distinto del depósito revelado, objetividad no revelada. 4.º Luego el verdadero y propio virtual revelado, o verdadera y propia conclusión teológica, no son definibles de fe (Salmanticenses), a no ser por nueva revelación (Suárez) o por asistencia transformante (Lugo). De estas cuatro proposiciones, la primera o mayor es la doctrina de toda la teología tradicional. La tercera y cuarta, que son las conclusiones, están perfectamente deducidas, sugiere la verdad de la proposición segunda o menor, que es la base sentada por Suárez, para explicar a Molina. La base, pues, de todo ese sistema es esa proposición segunda que dice que "sola y propiamente es virtual revelado, y, por tanto, sola y propiamente es conclusión teológica lo deducido del depósito revelado, mediante proceso puramente conexivo o de uno "in aliud secundum rem".

En esta sección nos proponemos demostrar que esa segunda proposición es una herejía tomista: haciendo ver que en teología, como en metafísica o matemáticas, no hay jamás pura conexión, sino que hay siempre inclusiva o implícita conexiva, y que, por lo tanto, aun las conclusiones "per causam efficientem vel finem", que parecen ser de pura conexión o "in aliud secundum rem", son siempre, cuando el raciocinio es rigurosamente teológico, conexivo-inclusivos o "de uno in aliud secundum rationem".

⁹¹ "Sacra doctrina, una existens, se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas" (D. THOMAS, Summa Theol. I, q.1, a.4). "Theologia, cum omnes alias scientias sint ei quasi famulantes et preambulae in via generationis, quomvis sint dignitate posteriores, potest uti principia omnium aliarum" (In Boetium, De Trinitate p.2, a.3 ad 7). "Haec doctrina maxime sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter" (Summa Theol. I, q.1, a.6). "Theologia in quantum est principalis omnium scientiarum atque in se habet de omnibus scientiis" (1 Sent. d.22 p.1, a.4 exposito textu).

cinios metafísicos por la causa formal, y luego de ratiocinios por las causas eficiente y final.

Cuando digo: *Los ángulos de un triángulo equivalen a dos ángulos rectos o lo espiritual es inmortal*, ésas son proposiciones de certeza metafísica, absoluta, esencial; son proposiciones de verdad intrínseca, de absoluta inclusión e identidad. En ellas el predicado es de la esencia del sujeto. El predicado y el sujeto son *aliud secundum rationem*, pero *non aliud*, sino *unum secundum rem*.

Cuando ratiocinando digo: *Es triángulo; luego sus ángulos suman dos rectos, o es espiritual, luego es inmortal*, éstos son ratiocinios o procesos de certeza metafísica, absoluta esencial; son procesos inclusivos y de perfecta identidad y homogeneidad. ¿Y por qué? Porque la conclusión es de la esencia del principio de donde se deduce, la conclusión y el principio son *aliud et aliud secundum rationem*; pero *no aliud secundum rem*.

Y la raíz de todo esto es que el valor y contextura y naturaleza de la argumentación dependen del término medio o proposición menor⁸⁴.

Esto, que es fundamentalísimo, se olvida con frecuencia, fijándose solamente en cuál es la contextura externa del proceso, si *per causam* o *per effectum*, cuando debe mirarse cuál es el término medio o proposición menor, pues de eso depende todo. Si esa proposición menor es de certeza metafísica, el proceso y la conclusión son de valor metafísico, intrínseco, idéntico, esencial. Y ¿cuáles son las menores o medios en esos dos ratiocinios? Son las siguientes: *Los ángulos de un triángulo equivalen a dos ángulos rectos y lo espiritual es inmortal*: las mismas proposiciones precisamente que pusimos de modelo metafísico, intrínseco, esencial, de uno *in aliud secundum rationem*.

Examinemos ahora el proceso metafísico y teológico por causas eficientes, finales y ejemplares, que por llamarse causas extrínsecas han dado lugar a una dificultad arriba expuesta. Tomemos como modelo los dos mismos ejemplos precitados sobre las conclusiones de la existencia de Dios y la creación del mundo.

El proceso o vías por que Santo Tomás y la Filosofía Primera prueban la existencia de Dios son: EX RATIONE motus, EX RATIONE causae efficientis, EX RATIONE entis contingentis, etc., etc.

Comencemos fijándonos en ese EX RATIONE, pues es la clave de todo y sin lo cual el argumento no sería metafísico. La me-

⁸⁴ "Tota est argumenti est in medio termino" (D. THOMAS, *De veritate* q.14 a.2 ad 9). "In medio termino continetur totus processus argumentationis" (Ibid. 3. Sent. d.23 q.2 a.1). "Formalis ratio sciendi sunt media demonstrationis per quae conclusiones cognoscuntur" (2-2 q.1 a.1). La menor en todo proceso filosóficamente matemático o metafísico es siempre físico es siempre extrínseca, puramente conexiva, contingente, de realidad distinta. Esa es la línea divisoria entre las contingentes ciencias físicas y las necesarias ciencias matemático-metafísicas (38). Esa es la esencia de la teología y de la verdadera conclusión teológica deducida por menores de razón. Esa es, como veremos, una de las claves de la homogeneidad y definibilidad de fe de la verdadera conclusión teológica.

tafísica usa también, como la física, el argumento de causa eficiente de efecto, de motus, de contingens, y reviste así la apariencia de extrínsecidad de la física; pero sólo usa el *ratio* o *essentia* de la causalidad, y del efecto, y del movimiento, y de la contingencia; y como nada hay más intrínseco que la esencia, el proceso en apariencia extrínseco resulta tan intrínseco como el de las mismas matemáticas.

Cuando para probar la existencia de Dios en metafísica o teología se dice: *Existe el ser mutable, o potencial, o múltiple, o contingente; luego existe Dios*, ese ratiocinio, en apariencia extrínseco y puramente conexivo, es esencialmente intrínseco o inclusivo; ese proceso, en apariencia de uno *in aliud secundum rem*, es realmente de uno *in aliud secundum rationem*. Dios es, seguramente, *alia res* que el ser mutable; pero la verdad y, por lo tanto, el ser de la conclusión son esenciales para la verdad, y, por lo tanto, para el ser del principio; la mayor o principio no expresa, pero incluye la verdad y el ser de la conclusión.

Cuando del dato de la mayor (existe el ser mutable) la inteligencia pasa a la verdad y ser de la conclusión (existe Dios), el paso no ha sido a algo extrínseco, sino simple desarrollo intelectual de la realidad doble, ya esencialmente incluida en el mismo y único dato. Ese dato de la mayor contiene dos realidades: una que expresa ser mutable; otra que esencialmente implica ser necesario. Para percibir la segunda realidad no necesita la inteligencia añadir en la menor otra realidad nueva, otro dato nuevo, sino simplemente analizar a descomponer la realidad o verdad que en la mayor ya existe, mediante una menor que sea de la esencia de la mayor (*ratio motus, ratio contingentiae*, etc.): una menor que sea esencialmente inclusiva, que sea la misma esencia o realidad de la mayor; y si nuestra inteligencia fuese suficientemente potente e intuitiva, esa menor sobra. En la mayor misma veríamos infaliblemente y cuasi a simultáneo (y no se ve con verdad lo que no hay) la verdad y realidad que expresamos en la conclusión. El paso es, pues, no precisamente de la realidad del ser potencial a la realidad de la existencia de Dios, sino el paso de la realidad del ser potencial más la realidad de la existencia de Dios, implícita esencialmente en la palabra potencial, a la realidad de la existencia de Dios, explicitada en la conclusión. El término del proceso es la realidad de la existencia de Dios explicitada; en el principio del proceso esa realidad se hallaba ya esencialmente implicada; el proceso es, pues, de mera explicación intelectual; es, realmente, "de uno *in aliud secundum rationem*".

Y esto sucede siempre en todo proceso verdaderamente matemático o metafísico; esto no sucede jamás en ningún proceso físico-conexivo o, como lo llama Santo Tomás, *propio* de la ciencia natural o física⁸⁵.

⁸⁵ Las ciencias o conclusiones de certeza absoluta, como las metafísicas o teológicas, por lo mismo que son ciencias y conclusiones metafísicas y de iden-

CONFIRMACIÓN.—Es indudable que mientras las matemáticas y la lógica no admiten demostraciones sino «per causam formalem», la metafísica y la teología pueden demostrar, como demuestran también las ciencias físicas, «per causam efficientem et finalem». «Logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia»⁸². «Res autem quae considerat Divinus sunt separatae, existentes in rerum natura. Tales autem possunt esse principium et finis motus; unde nihil prohibet quod per causam efficientem et finalem demonstret»⁸³.

Pero siendo las ciencias metafísicas y teológicas esencialmente distintas de las ciencias físicas, el proceso metafísico «per causam efficientem et finalem» de la metafísica y teología tiene que ser esencialmente distinto del modo como lo emplea la física. «Accipit enim unaquaeque scientia unam partem entis secundum specialem modum, aliam a modo quo consideratur ens in Metaphysica»⁸⁴. Ese modo con que la metafísica considera a todo ser, y por tanto a la causa final, eficiente y ejemplar, es el considerarlas no en cuanto tales causas o efectos, sino desde un punto de vista esencial o trascendental. «Metaphysica considerat etiam de singulis entibus non secundum proprias rationes per quas sunt tale vel tale ens, sed secundum quod participant rationem communem entis»⁸⁵.

La relación, pues, de causa eficiente y efecto con que de las criaturas se sube a la existencia de Dios, no es relación físico-conexiva o de la ciencia natural, sino esencial-inclusiva o de las ciencias metafísicas. Por eso esa relación es única y la misma en toda criatura. «Omnes enim creaturae sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturae ipsius»⁸⁶. «Mutabilitas ista quae competit omni creaturae non est secundum aliquem motum naturalem, sed secundum dependentiam ad Deum, a quo si desereretur deficerent ab eo quod sunt. Dependencia autem ista pertinet ad considerationem metaphysicam, potius quam naturalis»⁸⁷.

El proceso, pues, por que se pasa de la contingencia del ser a la existencia de Dios o a la necesidad de la creación es proceso por vía de esencia, y, por tanto, por vía formalísima. La conclusión Dios existe o es creador de todo es esencial para el principio de Existe el ser contingente o participado. «Non ergo propter hoc solum requiritur causa agens quia effectus est contingens,

idad real, son también conexivas, pues nada hay tan conexo con una cosa como la cosa misma; nihil enim est magis connexum quam idem sibi ipsi» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Comment. theol.*, 1. d. 4 a. 3 n. 12). Pero jamás son puramente conexivas, sino conexivo-inclusivas. Como lo mismo da conexión que virtualidad, las ciencias inclusivas tienen verdadera y propiísima virtualidad, pero jamás mera o pura virtualidad, sino virtualidad inclusiva o implícita (virtualidad implícita). Lo meramente conexo o meramente virtual (virtualidad tantum, connexive tantum), es propio de las ciencias físicas: proprium naturalis scientiae.

⁸² D. THOMAS, *De potentia* q. 6 a. 1-12.

⁸³ D. THOMAS, *In Boetium, De Trinitate* q. 5 a. 5-7.

⁸⁴ *Ib.*, q. 5 a. 1-6.

⁸⁵ *Ib.*, a. 4-6.

⁸⁶ *Summa Theol.*, 1. q. 32 a. 2.

⁸⁷ *In Boetium* q. 5 a. 2-7.

sed quia effectus non esset (principio) si causa non esset (conclusión)»⁸⁸. «Creaturae continentur sub ordine divino et in earum natura est quod dependeat a Deo»⁸⁹. Esa relación esencial entre Dios y la criatura, aunque no esté expresada en la definición del ser contingente, va envuelta o implícita en la esencia misma de todo ser contingente. «Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum, consequitur ad ea quae sunt de eius ratione»⁹⁰.

Mientras las propiedades físico-actuales en que se funda el proceso físico-conexivo son intrínsecas al sujeto, pero extrínsecas a la existencia del sujeto, pues puede existir en absoluto sin ellas, la existencia de Dios o cualquiera otra cosa deducida por procedimiento metafísico es intrínseca, íntima, inmediatísima no sólo al sujeto, sino a la existencia del sujeto o principio de donde se deduce, por serlo al ser, en cuanto ser, que es lo más íntimo y formalísimo que existe. «Cum Deus sit ipsum esse per essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius, sicut ignis est proprius effectus ignis. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest cum sit formale respectu omnium quae in re sunt; unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime»⁹¹. «Ex quibus omnibus aperte colligitur quod Deus est unicuique intimus sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei»⁹².

Quando, pues, del dato o principio Existe el ser contingente se pasa por ese proceso a la conclusión Existe Dios, no se ha pasado a una realidad que estuviese fuera del dato o principio, sino a una realidad que estaba ya, aunque no explicitada, dentro del dato mismo. Es, pues, proceso real y esencialmente intrínseco. Es proceso que se mantiene dentro de la misma realidad del dato. Y esto es lo que queremos expresar al tratar de inclusión y homogeneidad por la frase de «uno in aliud secundum rationem»: no el que la realidad de la existencia divina no sea distinta de la realidad del ser contingente, sino que la realidad de la existencia divina es esencialmente requerida para (y está esencialmente incluida en) la realidad o existencia del ser contingente.

Por eso, en fin, que la conclusión o ciencia metafísica es esencialmente intrínseca, no cabe, según Santo Tomás, fe y ciencia metafísicamente cierta respecto a una misma verdad en el mismo sujeto, aunque tal verdad sea conocida por el proceso de causa y efecto, como lo son las verdades de la existencia de Dios y de la creación. Y sabido es que sólo el conocimiento por evidencia intrínseca es incompatible, según Santo Tomás, con la fe. «La razón —dice profundamente Gonet— de que no quepa fe respecto a la existencia de Dios en el que la conoce por ese proceso, aparentemente extrínseco de causa y efecto, es porque la criatura

⁸⁸ D. THOMAS, *Summa Theol.*, 1. q. 44 a. 2.

⁸⁹ *Summa Theol.*, 1. q. 28 a. 1-3.

⁹⁰ *Ib.*, q. 44 a. 1 ad 1.

⁹¹ *Summa Theol.*, 1. q. 8 a. 1.

⁹² 1. Sent., d. 27 q. 1 a. 1.

y Dios están esencial o intrínsecamente unidos, y por tanto el proceso y la evidencia son realmente intrínsecos». «Ratio disparitatis est, quia cum omnis effectus sit, non quidem formaliter, sed virtualiter in sua causa, quaelibet creatura potest dici quoad omnia quae habet, virtualiter Deo intrinseca»¹⁷. «Licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creaturarum, tamen esse quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino (D. THOMAS, De Potentia, q.3, a.5, ad 1). Si la existencia de Dios no fuese «de intellectu» de la existencia de la criatura, la demostración de la existencia de Dios no sería metafísica ni teológica»¹⁸.

107. DOS MODOS DE ARGÜIR DE LA CAUSA AL EFECTO.—Contestando, pues, categóricamente a la dificultad propuesta, decimos que tanto la física como la metafísica o teología arguyen por causa (eficiente, final o ejemplar) y por efecto; pero arguyen por proceso esencialmente distinto, porque hay dos maneras esencialmente distintas de considerar toda causa y todo efecto. En todo ser hay dos cosas realmente distintas: 1.ª La esencia, en la cual van incluidas las propiedades metafísicas y las relaciones o conexiones esenciales o trascendentes. 2.ª Las propiedades físicas y las relaciones accidentales o contingentes, que son realmente distintas de la esencia. De ahí resultan dos maneras de argüir, por causa o por efecto: 1.ª Tomando como medio la esencia de la causa o del efecto o, lo que equivale a lo mismo, las propiedades metafísicas o relaciones esenciales de la causa o del efecto. 2.ª Tomando como medio las propiedades físicas o relaciones accidentales de la causa o del efecto. Ambos son procesos por causa o por efecto. Pero en el primer proceso se toma de la causa o del efecto, llamados extrínsecos, lo que tiene de esencialmente intrínseco, la esencia. En el segundo proceso no sólo se emplean el efecto y la causa, sino que se emplean en aquello precisamente en que son extrínsecos: las propiedades o relaciones físico-contingentes. El primer proceso es metafísico, y jamás puede emplearlo la física; el segundo es propio de la física, y jamás

¹⁷ GONZI, De fide, c.2 § 2.

¹⁸ «Quod si in mathematicis aliquando sunt demonstrationes secundum extrinsecam, tamen ibi supponitur proportio vel aptatio unius ad aliud omnino intrinsecam, et sic ratione habitudinis inclusivae non proceditur omnino ab extrinsecis, licet illa habitudo non sit effectus vel causae, sed proportionis. Quae vero supernaturali lumine demonstrantur, licet extrinsecum sit, tamen quia derivatur a Deo, in quo dantur immutabiles et infallibiles connexiones cum rebus quacumque contingentibus, ideo tandem resolvitur illa manifestatio in aliquod intrinsecum, scilicet ex parte habitudinis quam omnes creaturas dicunt ad primam causam» (JUAN DE SANTO TOMÁS, CURSUS PHILOS., Logica p.2.ª q.25 a.2: ed. Vives, vol.1 p.688).

¹⁹ Tertio dico, duplicem esse consequentiam, unam essentialem et intrinsecam, aliam accidentalem et extrinsecam. Quando sanctus Doctor ait, ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur illud esse causatum, loquitur de consequentia essentiali et intrinseca: sicut ad esse hominem, sequitur esse animal, quia de ratione entis per participationem est ut sit causatum» (PAULUS NAZARIUS, O. P., Disputationes et commentaria scholastica in Summam D. THOMAS Aquinatis t.1 q.44 a.1 in fine (Coloniae Agrippinae 1621).

²⁰ «Existen relaciones, no accidentales, sino esenciales, que están implícitas en una esencia determinada. Y el concepto que expresa esa esencia expresa al mismo tiempo las relaciones que contiene» (GARRIGOU-LAGRANGE, Dieu p.542).

por él se puede llegar a la certeza propia de la metafísica o teología: a la certeza absoluta.

Pongamos ejemplos sencillos de ambas clases de procesos: proceso físico *per causam* o *per effectum*, y proceso metafísico o teológico *per causam* o *per effectum*.

Proceso físico *ex causa*. El efecto físico del fuego es quemar: la causa física de la quemadura es el fuego. Si arguyo, pues: Hay fuego con todas las condiciones físicas requeridas para quemar, luego hay quemadura o efecto de quemar; ese argumento es verdaderamente *per causam*, pero no metafísico, sino físico; no de certeza absoluta, sino contingente y falible; y falló realmente en el horno de Babilonia y puede fallar siempre que a Dios le plazca. Y lo que puede fallar no es metafísico o teológico.

Y ¿por qué no es metafísico, sino físico; por qué no es necesario, sino falible? Porque ha tomado como medio o menor una cosa que no es esencial, que no es intrínseca a la esencia: el quemar no es de la esencia del fuego; no es de *ratione* o de *intellectu* del fuego.

Pero si en vez de argüir de ese modo hubiésemos argüido así: Hay fuego, luego hay aptitud o exigencia de quemar; entonces el argumento era rigurosamente metafísico y sin posibilidad alguna de fallar. Esa aptitud o exigencia la conservó el fuego en el horno de Babilonia²⁰ y la conservará siempre y por necesidad absoluta, porque es de la esencia del fuego, es una relación esencial de la causa al efecto.

Veamos ahora ejemplos de demostración, física y metafísica, *ex effectum*.

Demostración física. Escójase el efecto que se quiera y argúyase así: Existe el efecto N., luego existe su causa inmediata, o física, o segunda. Como, por ejemplo: N. ha curado de tal enfermedad, luego han existido las causas o condiciones físicas de su curación; N. se ha nutrido con la Eucaristía, luego en la Eucaristía existe substancia nutritiva, etc., etc.

Todos estos argumentos en los cuales se arguye de la existencia de un efecto a su causa segunda física son físicos, no metafísicos; conexivos, no inclusivos; contingentes y falibles, no necesarios e infalibles. Y pueden fallar por intervención divina siempre que a Dios le plazca, por la razón sencilla de que la relación de la causa segunda a su efecto o del efecto a su causa segunda o física es accidental, no esencial. Dios puede suplir por sí mismo toda acción o efecto de las causas eficientes segundas, como lo suple en todo milagro, haciendo fallar la llamada de-

²⁰ «Unde in igne fornacis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino» (D. THOMAS, De potentia q.6 a.1 ad 2). Y de los accidentes encarnísticos afirma lo mismo: «Aptitudo ad subiectum semper manet in eis, non actualis inherens» (Summa Theol. 3 q.77 a.1 ad 2). La acción o efecto, como las propiedades físico-actuales, son contingentes, y puede Dios suspenderlas o suplirlas; por eso el proceso físico-conexivo no es ni puede ser metafísico-teológico. Pero el proceso por esencia o relaciones esenciales es proceso de certeza absoluta e indestructible: es el carácter de las ciencias superiores a la física y, por tanto, de la teología.

mostración o proceso físico, que no es jamás rigurosa demostración, por no ser demostración por esencia o por el *quod quid* est de la causa o del efecto.

Y téngase presente que esas demostraciones y toda demostración física no son falibles y contingentes porque Dios las hace fallar, sino que Dios puede hacerlas fallar porque son falibles y contingentes, porque son puramente conexas y no inclusivas, porque son físicas y no metafísicas (92).

En cambio, cuando para demostrar la existencia de Dios digo: Existe el ser potencial o mudable, luego existe Dios; cuando para probar la creación de todo ser fuera de Dios digo: Dios es ser por esencia, luego todo otro ser tiene que proceder de El; o todo ser fuera de Dios es ser potencial o ser compuesto de esencia y existencia, luego es ser causado; el ser incausado es esencialmente uno, luego todo ser múltiple proviene del ser incausado; todos estos ratiocinios, aunque por causa o por efecto, son por la esencia de la causa o del efecto, son argumentos metafísicos, no físicos; son absolutamente necesarios, no falibles, porque las esencias son necesarias e inmutables y ni Dios mismo puede jamás hacer fallar la naturaleza de una esencia o de una relación esencial.

Y como las relaciones de las criaturas a Dios como a su primera causa eficiente y ejemplar o como a su último fin son relaciones esenciales, el argumento metafísico por causa eficiente, ejemplar o final o por efecto entre Dios y la criatura, es proceso no extrínseco, sino intrínseco; no puramente conexivo, sino inclusivo; no contingente, sino esencial.

Y como nada hay más formal que la esencia, el argumento entre Dios y la criatura hecho por vía de causa eficiente, final o ejemplar y todo argumento *ex ratione causae, finis, exemplaris, effectus*, etc., es siempre y en realidad, y a pesar de todas las apariencias extrínsecas, proceso por vía formal¹⁰⁸.

108. DOS FUENTES DE ILUSIÓN.—La ilusión o apariencia de extrínsecidad en esta clase de argumentos metafísicos o teológicos *ex causa efficiens* o *ex effectu* nace de dos puntos:

1.º De que, dividiéndose las causas en material y formal,

¹⁰⁸ Tertio dico, duplicem esse consequentiam, unam essentialem et intrinsecam, aliam accidentalem et extrinsecam. Quando sanctus Doctor ait, ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequi illud esse causatum ab alio, loquitur de consequentia essentiali et intrinseca: sicut ad esse hominem, sequitur esse animal, quia de ratione entis per participationem est ut sit causatum, prout esse causatum dicit relationem transcendentem. Et idem est ac si diceret: hoc ipso formaliter quod aliquid est ens per participationem, est ab alio causatum; sicut etiam hoc ipso quod est homo, est animal. Relatio vero praedicamentalis, sicut et propria passiva (las propiedades y relaciones físicas) sequitur ad subiectum per consequentiam extrinsecam, quia extrinseca est ab eius ratione et ideo exemplum de risibili (la "risibilidad" actual o física) non est omnino risibile, sed tantum modo superius exposito. Et haec videtur melior solutio, et coincidi cum solutione Ferrariensis (Nazarus, O. P., in I partem D. Thomae q. 44 a. 1 in fine (Coloniae Agrippinae)).

Escuchemos también al P. De Régnon: "Esta proposición: el mundo fue creado por Dios, a pesar de su apariencia sintética, es un juicio analítico: porque la noción misma de mundo contiene la noción de una causa infinita" (P. de Régnon, S. L., *Etudes sur la Sainte Trinité* vol. I p. 22).

eficiente, final y ejemplar, llamándose a las dos primeras intrínsecas y a las otras tres extrínsecas, queda uno bajo la impresión de que siempre que se arguya por causa eficiente, final o ejemplar, el proceso es extrínseco y no intrínseco. Sin parar la atención en que esas tres causas, lo mismo que el efecto, pueden tomarse para argüir en un sentido intrínseco (la esencia y las propiedades o relaciones esenciales de causa y efecto), como las toma la metafísica o teología, o solamente en un sentido conexivo-extrínseco (propiedades o relaciones físico-actuales), que es como las toma la física.

2.º De que, diciéndose comúnmente que el procedimiento para ser intrínseco o inclusivo o de uno *in aliud secundum rationem* debe ser por vía formal, se olvida que *formal* en un ser no es solamente su forma o *causa formal*, sino todo lo esencial a ese ser, todo lo que es *de ratione* o *de intellectu* del ser, todo aquello sin lo cual *res intelligi nequit*, que es precisamente una de las definiciones de la esencia.

Cuando digo: A es parte de B, luego es menor que B; cuando digo: A es hijo de B, luego B es padre de A; cuando digo: A tiene materia prima o existe la materia prima, luego A tiene forma sustancial o existe la forma sustancial; todos estos argumentos o procesos no son realmente extrínsecos, sino intrínsecos; no son puramente conexivos, sino realmente inclusivos; no son de uno *in aliud secundum rem*, sino de uno *in aliud secundum rationem*. No porque el todo se identifique con la parte, ni el padre con el hijo, ni la forma con la materia, sino porque la parte, el padre, la forma, están esencialmente incluidos, aunque no expresados en el todo, en el hijo, en la materia prima; porque lo uno es *de ratione* o *de intellectu* de lo otro.

Así también cuando digo: Existe el ser contingente, luego existe Dios, o es ser contingente, luego es ser creado, el procedimiento es realmente intrínseco, inclusivo, de uno *in aliud secundum rationem*. No que Dios, repetimos, sea la misma realidad que el ser contingente ni que la realidad del Creador sea la misma que la de la criatura, sino que la existencia de Dios es esencial a la existencia del ser contingente; la existencia del Creador es esencial a la existencia del ser creado; lo uno es *de ratione* o *de intellectu* de lo otro; lo uno está incluido en lo otro¹⁰⁹. No hay más diferencia sino que en los ratio-

¹⁰⁹ "Ex hoc quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quae sunt de ratione illius" (Summa Theol. I q. 28 a. 3). (In creaturas natura est quod dependeat a Deo" ibid., a. 1 ad 3). "Quando ergo per hoc quod constituitur ratio naturae, per quod ipsa natura intelligitur, habet ordinem et dependentiam ad aliud aliud, tunc constat quod natura illa sine alio intelligi nequit; sive sit coniuncta coniunctione illa qua pars coniungitur toti... sive etiam sit coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae... sive etiam secundum rem separata, sicut pater non potest intelligi sine intellectu filii, quoniam illae relationes inveniuntur in diversis rebus" (In Boetium q. 5 a. 3). El proceso, pues, aun entre cosas distintas y separadas, es proceso por *res* sine *res* *intelligi nequit*; es proceso, por tanto, esencial, proceso intrínseco, y como formal, se llama también todo lo esencial ("Essentia dicitur etiam forma" (D. THOMAS, *De ente et essentia* c. 10); es proceso por *vía formal*, aun cuando no lo sea siempre por causa formal. Y por eso la metafísica no puede argüir

cinios de todo y parte, de padre e hijo, la implicitud es sencilla y somera (formal implícito), que sólo exige mera explicación de términos, y por eso el raciocinio es impropio y el conocimiento es inmediato o de simple inteligencia, mientras que en los ejemplos de ser contingente y Dios, de materia y forma, de espiritualidad e inmortalidad y de inmutabilidad y eternidad, la implicitud es para la razón humana recóndita y profunda (virtual implícito o inclusivo), que exige combinación de conceptos nuevos, y el raciocinio es propísimo, y el conocimiento es mediato o científico. Pero los conceptos nuevos o menores que la razón humana combina para descubrir esas conclusiones mediatas o científicas no son realidades nuevas, sino la definición misma o esencia de lo contenido en el dato o principio: la definición o esencia de lo contingente y necesario, de materia prima y forma, de causa y efecto, de espiritualidad e inmortalidad, de inmutabilidad y eternidad. El proceso es, pues, por vía de esencia, por vía formal, por vía inclusiva, por vía de perfecta homogeneidad.

109. COROLARIOS.—De lo que venimos diciendo se deducen estos cinco corolarios:

1.º La sagrada teología tiene, además de y sobre el proceso físico-conexivo o de uno in aliud secundum rem propio de la física, otro proceso intrínseco inclusivo, rigurosamente metafísico y teológico, que es proceso formal o de uno in aliud secundum rationem, propio y exclusivo de las ciencias matemático-metafísicas o de abstracción, dignidad y certeza superiores a la física. Esta es la base firme en que se apoya la homogeneidad objetiva, sin que sea necesario que la teología sólo

por causas eficientes o finales secundas, porque su proceso sería físico-falible, sino por causas formales, o por eficientes y finales primeras; y como, cuando arguye por estas causas primeras, su proceso resulta tan esencial y formal e intrínseco como el de las causas formales, por eso suele decirse más corto que la metafísica sólo arguye por causas intrínsecas. "Demonstratio metaphysica non procedit nisi ex causa interna" (Pescus, Philosophia Latensis I, 4, p. 1082).

En fin, por eso es que las menores de todo verdadero proceso metafísico deben ser intrínsecas o de la esencia de las mayores, de donde parten; por eso dice Santo Tomás que las conclusiones de la metafísica o teología son próximas a los principios mismos. Y como los principios de la teología cristiana son las verdades de fe, sus verdaderas y rigurosas conclusiones se han tenido siempre en la verdadera escuela tomista, no sólo como derivadas de fe, sino hasta como próximos ya a la C. "Unde patet quod metaphysicæ seu theologice considerationis est maximè intellectualis. Et inde etiam est quod ipsa largitur principia omnibus aliis scientiis in quantum intellectualis consideratio est principium rationalis... Intellectualiter procedere non attribuitur divinæ scientiæ quasi ipsa non rationaliter procedendo de principis ad conclusiones, sed quæ eius raciocinio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principia" (D. THOMAS, In Boetium q. 6 a. 1). "Notandum nobis videtur quod primus et potissimus gradus scopulorum erroneæ secundum conventionem modum loquendi theologorum, est quando quis dicit contrarium manifestæ conclusioni theologice quæ per evidentem consequentiam colligitur ex hâc, quæ tamen verum est definita per Ecclesiam... Ubi observandum est gradum hunc esse tam notum magis hæretis, ut interdum etiam hæretis dici possit" (BARRÉ, 2-2 q. 11 a. 2).

Cuanto más detenidamente estudiamos a Santo Tomás y a sus grandes comentaristas, más estupetizados quedamos de la pobre idea que de la verdadera teología y de la verdadera conclusión teológica y del verdadero proceso teológico ha hecho formar ese malhadado virtual o proceso extrínseco o no inclusivo en que desde Suárez se viene haciendo consistir la esencia de la ciencia teológica propiamente dicha.

tenga ese proceso o que deduzca todas sus conclusiones por ese proceso. Pero ad abundantiam.

2.º Toda conclusión rigurosamente metafísico-teológica se deduce siempre por proceso de esencia o de relaciones esenciales implícitas en la misma esencia, ora el proceso sea per effectum o per causam, ora sea por las causas material y formal, ora por las causas eficiente, ejemplar o final.

3.º Toda conclusión, pues, rigurosamente metafísico-teológica es por proceso intrínseco e inclusivo, por proceso de identidad objetiva.

4.º Toda conclusión rigurosamente metafísico-teológica es homogénea con el depósito revelado, por estar objetivamente implícita en él.

5.º La teología entera, pues, propia y rigurosamente tal, y las conclusiones teológicas propia y rigurosamente tales, lejos de ser algo extrínseco al depósito revelado, como lo son en la concepción moderna desde Suárez, son, por el contrario, según la concepción de Santo Tomás, algo intrínseco al depósito revelado, de la esencia misma o de intellectu del ser revelado, como la teología natural o metafísica es de la esencia o de intellectu del ser natural (40).

SECCION VI

LA VERDADERA VIRTUALIDAD TEOLÓGICA, O VERDADERA CONCLUSIÓN TEOLÓGICA, ESTÁ OBJETIVA Y VERDADERAMENTE IMPLÍCITA EN EL DATO REVELADO

110. LA CONTEXTURA DEL VERDADERO RACIOCINIO TEOLÓGICO.—De lo dicho hasta aquí se desprende ya con bastante claridad que la verdadera conclusión teológica, esto es, la conclusión metafísico-inclusiva, está verdaderamente implícita en la premisa revelada o dato revelado, de donde nuestra razón no hace sino deducirla. Pero como esa implicitud o continencia objetiva es el verdadero fundamento o requisito de su definibilidad de fe divina, y, por lo tanto, de la evolución dogmática homogénea, vamos a confirmarla de nuevo por otra vía, examinando la verdadera contextura del raciocinio teológico.

Para ello, pongamos y analicemos un ejemplo cualquiera de razonamiento verdadera y propiamente teológico, y, por lo tanto, de verdadera y propia conclusión teológica y de verdadera y propia teología, pero raciocinio hecho según todas las condiciones exigidas por la doctrina de Santo Tomás.

Estas condiciones son cuatro: Primera, que una, al menos, de las premisas sea de fe. Segunda, que la otra premisa, si es de razón natural, sea de identidad real o inclusiva, pero de distinción virtual, esto es, que ni sea puramente nominal ni tampoco de pura conexión física. Tercera, que esta premisa de razón inclusiva sea evidentemente demostrada y no dudosa ni

dequinta
de la teología

probable. Cuarta, que el raciocinio esté bien hecho, esto es, que la conclusión esté bien deducida de las premisas.

La primera de esas condiciones se requiere porque los verdaderos principios de la teología son las verdades de fe. Por eso, si ninguna de las premisas es de fe, el raciocinio no es teológico, sino filosófico¹⁰².

La segunda condición se requiere porque, si la menor fuera solamente nominal, sin distinción virtual, el raciocinio sería impropio (27), y si fuese de pura conexión física, sin inclusión real, el raciocinio no sería de certeza teológica ni aun metafísica, sino física (37). «Oportet in divinis versari intellectualiter... De uno in aliud secundum rationem: non de una re in aliam, quod est proprium naturalis scientiae... Theologia est maxime intellectualis»¹⁰³. En esta segunda condición que muchos suelen poner, esto es, que el raciocinio sea propio y no impropio, pues, en habiendo distinción virtual y no solamente nominal, el raciocinio ya no es impropio, sino propio y propísimo.

La tercera condición se requiere porque de nada sirve que una cosa sea muy cierta en sí misma si para nosotros es dudosa, por no poder demostrarla con evidencia. La Trinidad está ciertamente incluida en la Divinidad; pero para nuestra razón natural es como si no lo estuviera, por no poder demostrar esa inclusión. Para que quepa ciencia no basta que la inclusión exista, sino también que esa inclusión pueda verse o demostrarse sin nueva revelación¹⁰⁴.

La cuarta condición se requiere porque aun con premisas ciertas y evidentes se puede razonar mal sacando una conclusión que no está en las premisas o sacándola con más extensión que la que las premisas exigen¹⁰⁵.

De esas cuatro condiciones, la tercera y la cuarta son comunes a toda ciencia. La segunda es propia de las ciencias supra-

¹⁰² «Non enim accipit (haec doctrina) sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem» (D. THOMAS, *Summa Theol.* 1 q.1 a.3). «Principia huius scientiae sunt articuli fidei» (D. THOMAS, *Summa Theol.* 1 q.1 a.7). «Haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda quae sunt articuli fidei» (ib., a.8). «Ex his quae fide capimus primas Veritati inherendo venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principis ad conclusiones. Unde prima ipsa quae fide tenemus sunt nobis quasi principia in hac scientia; et alia quasi conclusiones» (In Boetium, *De Trinitate* proemium, q.2 a.2). «Ista doctrina habet pro primis principis articulos fidei, et ex istis principis, non responsus communia principia, procedit ista scientia» (In I Sent. prol. q.1 a.3 q.3 sol.2 ad 2). Entre paréntesis, nótese la frase de *ita* de razón admite el raciocinio teológico, y cómo, aun así, no las admite el Santo sino a falta de dos premisas reveladas, que sería el raciocinio más puramente teológico.

¹⁰³ D. THOMAS, In Boetium, *De Trinitate* q.2 et 6.
¹⁰⁴ «Perfecta enim cognitio conclusionum duo exigit: scilicet, principium intellectum, et rationem deducentem principium in conclusiones. Sive ergo aliquis circa principia errat vel dubitet, sive in ratiocinio deficiat, aut cum ratiocinationis non comprehendat, non erit in eo perfecta conclusionum notitia; unde nec scientia quae virtus intellectualis est» (D. THOMAS, *De verit.* q.14; *De fide* a.6).

¹⁰⁵ «Frequenter in hoc homo fallitur quod putat demonstrationem quod non est» (D. THOMAS, In Boetium, *De Trinitate* lect.1 q.1 a.1).

físicas o de certeza objetiva absoluta, esto es, de las ciencias matemáticas, metafísicas y teológicas. La primera es característica y exclusiva de la sagrada teología.

Por lo tanto, en toda definición de la verdadera y rigurosa conclusión teológica deben entrar o deben sobrentenderse esas cuatro condiciones. La tercera y cuarta, como género remoto; la segunda, como género o cuasi-género próximo; la primera, como última diferencia. Cualquiera de ellas que falte, no hay rigurosa conclusión teológica, por faltarle algo esencial.

111. MODELO DE RACIOCINIO INCLUSIVO. — Pongamos un modelo en el cual suponamos que se reúnen estas cuatro condiciones. Sea el siguiente:

Dios es omnimodamente inmutable (mayor de fe).

Lo omnimodamente inmutable es eterno (menor de razón).

Luego Dios es eterno (conclusión teológica).

Repetimos que suponemos: 1.º Que la mayor es de fe, 2.º Que la menor sea de pura razón, esto es, que nada nos haya dicho la revelación sobre eternidad ni sobre qué relaciones unen a la eternidad con la inmutabilidad; o más sencillo: suponamos que toda la revelación divina, que toda la Santa Biblia y Tradición se redujeran a decirnos de Dios las cuatro palabras de la proposición mayor y ni una palabra más. 3.º Que la menor sea inclusiva y demostrada. 4.º Que el raciocinio esté bien hecho¹⁰⁶.

En estas cuatro suposiciones, necesarias, según Santo Tomás, para que haya verdadera conclusión teológica y verdadera ciencia teológica, examinemos cuál es la naturaleza y el valor de esa conclusión y de esa teología.

112. OBSERVACIÓN PRELIMINAR. — Nótese, ante todo, cómo el sujeto de la conclusión es el sujeto mismo de la premisa de fe. Esto, expresa o tácitamente, tiene que verificarse siempre. La razón es porque el sujeto de la conclusión o ciencia tiene que ser el sujeto mismo de los principios de la ciencia, pues no es la ciencia o conclusión otra cosa que sacar actualmente en la conclusión la virtualidad contenida en sus principios. Y como los verdaderos principios de la teología son las verdades de fe,

¹⁰⁶ En este modelo que ponemos para examinar la contextura del raciocinio teológico, la conclusión Dios es eterno es aliente formalmente revelada, y, por tanto, de fe; pero cualquiera puede comprender que eso es absolutamente accidental para la cuestión que tratamos. Supóngase sencillamente que nada dice formalmente la revelación sobre esa conclusión, o, como hemos dicho en el texto, que no hay más revelación ni más Sagrada Escritura ni Tradición divina que las cuatro palabras de la proposición mayor.

Hemos elegido ese ejemplo con preferencia a otros por ser las ideas de inmutabilidad y eternidad las que pone el cardenal Cayetano (*Super I Post.* c.2 *super illum particulam ex causis*) como prueba de que hay verdadero raciocinio y verdadera ciencia y verdadera deducción de *effectus ex causa*, y *proprietas ex essentia*, cuando se procede en teología, o metafísica, o matemáticas por *causam intrinsecam* o *virtualem* (53). El lector puede escoger cualquier otro ejemplo que más le agrade en las cuarenta y tres cuestiones del tratado *De Deo* o de cualquier otro tratado de la *Summa Theologiae*.

de la premisa de fe y no de la de razón, tiene que tomar la conclusión teológica su sujeto¹⁹⁷.

Esta observación, aunque no absolutamente necesaria para la demostración de lo que tratamos, es útil para fijarse en que la conclusión teológica tiene siempre por objeto descubrir algo en la mayor revelada y no en la menor de razón, que es la premisa de razón la que debe servir para descubrir lo que hay en la premisa de fe, y no la premisa de fe para hallar lo que hay en la de razón; que la premisa de fe y la de razón no entran, por lo tanto, ex aequo en el razonamiento teológico, sino que la premisa de razón entra como auxiliar (ancilla) de la fe o como auxiliar de la razón humana, por no ser ésta capaz de ver de un golpe y en un solo acto todo lo que hay en la premisa de fe, y necesita para ello de un auxiliar (la premisa de razón), tanto porque ésa es la condición y debilidad de nuestra razón en cuanto razón, pues no es simplemente inteligencia¹⁹⁸, como también porque las verdades de fe son realidades verdades divinas, de fecundidad inagotable, y que al encerrarse en lenguaje humano no pueden expresar toda su implicitud, que allá está y revelada y divina es, pero que está pensada, oculta, profunda, mediata, bajo el sentido explícito y somero del enunciado humano del divino, bajo el formal e inmediato revelado¹⁹⁹.

113. LA PREMISA DE FE.—Nótese, en segundo lugar, que una de las premisas es de fe. ¿Qué significa ser de fe? Significa en la doctrina de Santo Tomás, y debe significar en toda filosofía o teología cristianas, que en esa mayor de fe tenemos divinamente revelados, no dos puros nombres (Dios e inmutabilidad) ni dos puros conceptos subjetivos unidos nominalmente por el verbo *ser*; no dos símbolos de una realidad agnóstica o de alguna experiencia subjetiva o de alguna actitud pragmática; todo eso es filosofía kantiano-bergsoniana, eso es la base y el punto de partida de todas las variadas formas del modernismo. Para Santo Tomás, esa mayor de fe significa que en esos dos nombres del sujeto y predicado tenemos divinamente reveladas dos ideas objetivas y que esas dos ideas son expresión auténtica y fiel de la realidad, realidad expresada por un verbo real, y trascendente al humano y al divino, por el verbo *ser*.

¹⁹⁷ "Idem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute continetur in principis" (D. THOMAS, *Summa Theol.* 1 a. 5). "Subiectum scientiae est illud quod subicitur in conclusionibus demonstratis" (CAPREOLO, *In prof. Sent.* q. 4).

¹⁹⁸ "Et hoc ipsum quod haec scientia sic utitur eis tunc ciencias profanas, de menores de razón non est propter defectum vel insufficientiam eius sed propter defectum intellectus nostri" (D. THOMAS, *Summa Theol.* 1 q. 1 a. 5). "Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectus humani in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectus humani, sicut angelis, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari potest" (D. THOMAS, *Summa Theol.* 1 q. 58 a. 3).

¹⁹⁹ "Ea ergo quae fidei sunt intellectui proponuntur, non quidem in seipsis, sed in quibusdam verbis quae ad eorum expressionem non sufficiunt" (D. THOMAS, *In 3. Sent.* d. 24 a. 20 q. 1 a. 3).

Significa para Santo Tomás que el teólogo, por la premisa de fe, se halla en posesión de dos ideas objetivo-reales; dos ideas de verdad y realidad divinas; dos ideas de consistencia incondicional y absoluta; dos ideas cuya realidad y unión, afirmadas por la palabra misma divina, dan más certeza a la razón humana que toda la evidencia metafísica y brillan a los ojos de la fe con una luz no tan clara, pero mil veces más intensa, firme y segura que la luz misma de los principios primeros de razón.

No lo olvide el lector: el teólogo, en el primer jalón y punto de partida de su razonamiento, se halla en posesión de dos ideas divinas, las ideas del sujeto y predicado, cuya objetividad y verdad absoluta están garantizadas por la autoridad misma de Dios e iluminadas por luz divina, por la luz divina de la fe.

LA MENOR DE RAZÓN.—Nótese, en tercer lugar, que la menor de razón es una menor que es, o suponemos que es, *inclusiva*. Esto significa para Santo Tomás que el predicado *eternidad*, aunque exprese un aspecto intelectual distinto del sujeto *inmutabilidad omnimoda*, es realmente idéntico con él; que no son dos objetos, o dos realidades, o dos cosas distintas unidas con lazo físico distinto, sino una misma y única e idéntica *realidad objetiva, un mismo objeto, una misma cosa* bajo dos aspectos o expresiones intelectuales, y sólo intelectualmente distintas. *In divinis oportet procedere intellectualiter... per causam intrinsecam... de uno in aliud secundum rationem quod non est aliud secundum rem.*

COROLARIO INVOLVIDABLE.—El predicado de la premisa de razón es la misma realidad, u objeto, o cosa que el sujeto: es la esencia misma del sujeto.

EL TÉRMINO MEDIO.—Nótese, en cuarto lugar (y esto unido con el corolario anterior forma lo esencial, lo grande, lo sublime, lo divino de la teología), que el sujeto de la menor es el predicado mismo de la mayor, el predicado mismo de la verdad de fe, una de las dos ideas formalmente reveladas; que el término medio de la teología es formalmente revelado e iluminado por luz revelada: que ¡es de fe!

Para cualquiera que sepa lo que término medio²⁰⁰ significa en el razonamiento, para cualquiera que sepa lo que es *homogeneidad objetiva*, no hacía falta añadir una palabra más.

EL TÉRMINO MENOR (o predicado de la menor, que es el predicado mismo de la conclusión y, por lo tanto, que es la

²⁰⁰ "Tota via argumenti est in medio termino" (D. THOMAS, *De veritate* q. 14; *De fide* a. 2 ad 9). "In medio termino continetur virtute totus processus argumentationis" (D. THOMAS, 3 *Sent.* d. 23 q. 1 a. 1). "Formalis ratio scientiae sunt media demonstrationis per quae conclusiones cognoscuntur" (D. THOMAS, 2-2 q. 1 a. 1).

conclusión y la ciencia teológica) se identifica realmente con el término medio, y el término medio es la idea misma revelada.

114. LO SUBLIME Y LO DIVINO DE LA TEOLOGÍA.—Al leer con detención la inmortal cuestión preliminar de la *Summa Theologica*, en que Santo Tomás examina la esencia, objeto y procedimiento de la teología, se experimenta una impresión profunda de respeto hacia la ciencia sagrada, ante las grandiosas frases con que aquella inteligencia, que pesaba la exactitud de sus palabras como oro, emplea para designar el término medio, el *ratio sciendi*, el *ratio sub qua* de la ciencia teológica.

Para que los lectores no acostumbrados a la lectura del santo Doctor y de sus príncipes comentaristas perciban todo el alcance de los textos que vamos a citar, advertiremos que las frases *revelación divina* y *luz divina* o *luz de la divina revelación* tienen dos sentidos, como se verá. Del verbo *revelar* salen dos substantivos verbales con un solo nombre y distinto significado: 1.º *Revelación* o *acto de revelar*; ésta es la revelación en sentido activo. 2.º *Revelación* o *verdad revelada*; ésta es la revelación en sentido objetivo. Ambas cosas se llaman la divina revelación (*divina revelatio*). Por lo mismo, la frase de *luz de la divina revelación* tiene también dos sentidos: 1.º La luz divina que acompaña el acto transeúnte de la revelación (*lumen infundens*, Cayetano). 2.º La luz permanente de que está circundado el objeto revelado y que está despidiendo luz divina (*lumen revelans*, Cayetano) sobre la inteligencia creyente, con mucha más razón que cuando decimos que tal verdad matemática o metafísica derrama mucha luz sobre esto o sobre lo otro.

Del acto de revelar (primer sentido de *revelatio divina*) y de la luz divina que acompaña transeúntemente a ese acto (primer sentido del *lumen divinae revelationis*) trata el Santo en las cuestiones De *Propheta*¹¹¹, mientras que aquí, en la cuestión primera de la *Summa Theologica*, trata del objeto de la teología. Siempre, pues, que aquí el santo Doctor y sus comentaristas hablen de *divina revelatio* o *lumen divinae revelationis*, se entiende en el segundo sentido, en sentido objetivo, en el sentido de la *verdad misma revelada* (*revelatio*) y la luz divina misma de esa *verdad revelada* (*lumen divinae revelationis*).

Por eso mismo que aquí *revelatio* es lo mismo que *revelatum* u objeto revelado, por *revelabile* no vaya a entenderse lo *revelabile* por Dios, o sea lo que Dios no ha revelado aún y puede revelar, pues lo *revelabile* por Dios en ese sentido, mal puede ser objeto de ciencia mientras Dios no lo revele, sino lo *revelabile* por el objeto mismo revelado, o sea lo *cognoscibile* (*amotio velaminis-revelatio*) en la luz divina misma del objeto revelado y no por nada distinto de él; *revelabile, id est, cognoscibile lumine divinae revelationis* (Capreolo). Y como en el término medio es donde se conocen y por lo que se conocen

¹¹¹ 2-2 q.171-177.

todas las conclusiones y toda la ciencia, si el término medio no es nada distinto del objeto revelado y de su luz objetiva (*revelatio divina, lumen divinae revelationis*), sino real y esencialmente el mismo objeto o verdad revelada, se puede decir, y se dice con exactitud y realismo matemático, que el término medio, que la *ratio sub qua, que el medium demonstrationis de la teología es la divina revelación, la luz divina; que la ciencia teológica se adquiere por revelación divina, por luz divina*.

Medita ahora el lector los textos siguientes: «*Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis: puta quod terra est rotunda. Sed astrologus per medium mathematicum, id est, a materia abstractum: naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus de quibus philosophicae scientiae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine rationis naturalis, etiam aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis*»¹¹². «*Ratio sciendi in theologia est lumen divinae revelationis*»¹¹³. «*Medium divino lumine fulgens scibile theologicum constituitur*»¹¹⁴. «*Lumen divinum revelans est ratio sub qua theologiae nostrae*»¹¹⁵. «*Omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia communicant in ratione formali obiecti huius scientiae*»¹¹⁶. «*Sacra doctrina una existens se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas propter rationem formalem communem quam in diversis attendit; scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia*»¹¹⁷. «*Et propterea unitas theologiae inferitur in littera ex unitate divini luminis ut ex ratio formalis sub qua*»¹¹⁸.

«*Ista scientia omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas. Manifestum est secundum omnem modum eam esse digniorem aliis*»¹¹⁹. «*Maxime est sapientia inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter*»¹²⁰. «*Propria autem huius scientiae cognitio est quae est per revelationem, non autem per naturalem rationem: et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum indicare de eis. Quidquid enim in aliis scientis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum*»¹²¹, etc.

El lector comprenderá en seguida que si el término medio del razonamiento teológico es la *esencia misma* (procedimiento inclusivo) de la *idea* o *realidad revelada, la luz misma revelada*

¹¹² D. THOMAS, *Summa Theol.* q.1 a.1.

¹¹³ CAPREOLO, I *Sent.* prol. q.4.

¹¹⁴ CAYETANO, *In I q.1 a.2.*

¹¹⁵ CAYETANO, *ib.*

¹¹⁶ D. THOMAS, *ib.*, a.3.

¹¹⁷ D. THOMAS, *ib.*, a.4.

¹¹⁸ CAYETANO, *ib.*

¹¹⁹ D. THOMAS, a.5.

¹²⁰ A.6.

¹²¹ *ib.*, ad 2.

por Dios, y revelante a su vez para nuestra inteligencia, todas esas frases del santo Doctor y de sus principales comentaristas tienen sentido formalísimo; póngase por término medio una conexión física-distinta, que es cosa realmente distinta de la realidad o idea revelada, que es cosa no revelada, que es cosa contingente y falible, y toda la teología y todas esas frases del santo Doctor se convierten en humo.

115. CONFIRMACIÓN.—Pongámoslo al alcance de todos en una simple fórmula matemática. Llamemos A al sentido del término mayor, que es revelado. Llamemos B al sentido del término medio, que es también revelado. Llamemos C al sentido del término menor, que es el predicado de la conclusión, o predicado teológico. Tendremos el valor del raciocinio inclusivo expresado en la fórmula siguiente.

A = B (mayor de fe)
 pero B = C (menor inclusiva)
 luego A = C (conclusión teológica)

La primera identidad está garantizada por Dios. La segunda la suponemos, pues la menor es inclusiva o de identidad entre el predicado y el sujeto. Luego A = C, esto es, lo significado por el dato revelado, es lo mismo que lo significado por el predicado teológico. Es progreso, pero in eodem sensu: progreso homogéneo.

Fíjese, además, el lector en que B, que es el término medio, tiene que tener el mismo sentido en la mayor y en la menor, pues de otra manera habría cuatro términos en el raciocinio. Ahora bien: ¿dónde ve nuestra razón a C, que es el predicado teológico? Lo ve en B, pues suponemos que la menor es analítica o inclusiva. Esto es, lo ve en lo revelado formal, en la luz misma de la divina revelación objetiva.

He aquí el verdadero sentido de aquella frase de Santo Tomás: «Cognoscuntur (conclusiones theologicae) lumine divinae revelationis». Y de aquella otra de Cayetano: «Medium divino lumine fulgens scibile theologicum constituit». Bien podían decirlo, hablando, como hablaban, de conclusiones inclusivas.

116. LA TEOLOGÍA DEL VIRTUAL NO INCLUSIVO.—Cuando se acaba de oír a Santo Tomás o a sus comentaristas príncipes, apenas si se puede tomar en serio lo de la virtualidad no inclusiva o físico-conexiva, como constitutivo de la conclusión teológica propiamente dicha. Con tal virtualidad, no solamente no se puede construir una *sapientia*, cual es la teología, pero ni siquiera una ciencia que, en certeza, o abstracción, o dignidad, se eleve una pulgada sobre el *Physicorum* de Aristóteles.

Pero, en fin, examinemos, siquiera ligeramente, esa virtualidad físico-conexiva. Ya sabe el lector en qué consiste la virtualidad o conclusión físico-conexiva o del tipo cuarto (45): en deducir de la revelación de la esencia pura sus propiedades físico-

distintas, tomando por término medio del raciocinio el lazo de conexión física que existe entre toda naturaleza y sus propiedades físicas o actuales, realmente distintas de la naturaleza misma.

Así, si se me ha revelado que N. es verdadero hombre, y yo deduzco luego es física o actualmente risible, eso es deducir la propiedad físico-distinta, y ésta es la conclusión teológica propiamente tal, ésta es la verdadera teología en la innovación de Suárez, hoy corriente en los manuales.

Pongamos un modelo de conclusión teológica puramente conexiva, como lo hicimos con la conclusión teológica inclusiva.

Lo curioso y casi cómico es que no podemos poner ningún ejemplo sobre Dios. Sobre Dios no cabe raciocinio de pura conexión, sino de inclusión, por la razón bien sencilla de que, entre sus atributos y su esencia o entre sus atributos entre sí, no hay distinción real, sino virtual. De modo que, por crudo que parezca decirlo, con la idea que de la teología, propia y rigurosamente dicha, dan Suárez y Lugo, y la mayoría de los manualistas modernos, no hay teología ni conclusión teológica propiamente tales sobre Dios. ¡Y Dios es para Santo Tomás el sujeto de la teología, que tiene que tratar principalmente de Dios, y de nada puede tratar si no es en orden a Dios! Esto sólo debiera bastar para que jamás volviera a hablarse de tal virtual puramente conexivo.

Si no podemos poner ejemplo sobre Dios, lo pondremos sobre cualquier otra cosa. He aquí el mismo de los autores:

N. es verdaderamente hombre (mayor que suponemos de fe).

El hombre es actualmente risible (menor de razón).

Luego N. es actualmente risible (¡conclusión teológica!)

¿Cuál es la dignidad, abstracción, certeza y altura de esa clase de argumentos teológicos? Exactamente las mismas que las del siguiente:

Los accidentes eucarísticos son verdaderos accidentes (mayor que suponemos de fe).

El accidente tiene inherencia actual en su sujeto (menor de razón).

Luego los accidentes eucarísticos tienen inherencia actual en su sujeto (¡conclusión teológica!).

¿Qué dice a esta verdadera conclusión teológica... de virtual conexivo cualquier estudiante de teología? Pues que es un sofisma. ¿Y cómo puede ser un sofisma en teología lo que en física sería y es concluyente? Oigamos a Santo Tomás: «Non est definitio accidentis, ens in subiecto; sed quidditati sive essentiae accidentis competit habere esse in subiecto... In hoc ergo sacramento non datur accidentibus quod ex tunc suae essentiae non sint in subiecto... nec separatur ab eis definitio accidentis quae est actualis inhaerentia etc.¹²² X

¹²² D. THOMAS, *Summa Theol.* 3 q.77 a.1 ad 2.

Que quiere decir, en plata, para el que sepa leer: Ese argumento y todos esos argumentos fallan o no son teológicos, porque no se arguye por *essentia*, por *quidditas*, por *definitio*, por *aptitudo*, o propiedad metafísica, sino por *inherencia actual*; inherencia o propiedad actual que aquí falla, que en absoluto puede fallar siempre, y, cuando se trate del orden sobrenatural, falla a menudo. Y teología que pueda fallar una sola vez, conclusión teológica que pueda ser falsa, como puede ser falsa toda conclusión de virtual conexivo, eso no es teología, sino física (98).

Tómese en el orden natural como medio de demostración la esencia o las propiedades *inclusivas del ser*, y se tendrá la sublime *sapientia* metafísica; pero tómese como medio las propiedades de conexión físico-real, y se tendrá la pobre, falible ciencia física.

Tómese asimismo en el orden sobrenatural como medio de demostración la esencia o las propiedades *inclusivas del ser revelado*, de la verdadera fe, y se tendrá la sublime *sapientia intersapientias*, la divina teología; pero tómese como medio las propiedades físico-distintas, y se tendrá la física-teológica, exactísimamente de la misma consistencia, abstracción y certeza que la física natural.

Y mientras que en la conclusión teológica de Santo Tomás se toma como medio algo *inclusivo-identico* con el revelado, la esencia del revelado formal, para sacar de sus entrañas el revelado implícito virtual, el *sagrado revelable o teológico*; en la conclusión teológica del virtual conexivo se toma como medio una conexión físico-distinta, algo objetivamente distinto de lo revelado, algo que no es implícitamente revelado; y lo que tiene que dar por resultado o conclusión es una conclusión *físico-contingente*, nada de esencia divina, nada de esencia teológica.

SECCION VII

DOS CONCEPCIONES DE LA TEOLOGÍA O VIRTUALIDAD REVELADA

117. En las secciones anteriores creemos haber hecho patente que en la teología moderna reinaba una gran confusión sobre la inteligencia y naturaleza del *inmediato o formal revelado* y del *revelado mediato o virtual*, constitutivos y distintivos específicos de la fe y de la teología; que esa confusión data de una falsa noción del virtual revelado, introducida por Suárez para atenuar una teoría extrema de Molina; que con esa inteligencia suareziana del virtual revelado, hoy corriente en la mayoría de los manuales, la verdadera teología y la verdadera conclusión teológica quedaban confundidas con la fe, entrando así la doctrina de Suárez en las corrientes escotistas de Vázquez y Vega; mientras que lo que se deja como teología y conclusión teológica propiamente dichas es una teología nominal, sin homo-

geneidad alguna posible con el dato revelado, sin certeza ni abstracción mayores que las del orden físico-contingente.

Creemos también haber hecho patente que toda esa doctrina no es la doctrina de la teología tradicional, de la doctrina, sobre todo, de Santo Tomás; que para Santo Tomás, el *virtual inclusivo*, virtual de realidad y objetividad idénticas que el *formal revelado*, es el *constitutivo y distintivo específico de la teología y de la conclusión teológica*; que la teología y la conclusión teológica son desarrollo conceptualmente distinto, pero objetivamente idéntico y homogéneo con la verdad inmediatamente revelada; que *entre la conclusión teológica y el dato revelado, o entre la verdadera teología y la fe, existe perfecta identidad objetivo-material*, completa continuidad real, aunque distinta virtualidad conceptual y distinto motivo formal; que la verdadera teología y rigurosa conclusión teológica son material no hallado fuera del depósito revelado, mediante conexión con lo de dentro del depósito, sino material encontrado en los principios revelados, *dentro del depósito revelado*, por un análisis intelectual idéntico que de los principios o enunciados divinos contenidos en el depósito hace la razón humana, sirviéndose para ello no de la conexión física que existe entre lo de dentro y lo de fuera, sino de las nociones trascendentes de la inteligencia humana, que son proporcionalmente, pero realmente, aplicables a lo de dentro como a lo de fuera, a lo humano como a lo divino, a lo natural como a lo sobrenatural, a lo revelado como a lo no revelado. Si esta concepción nuestra de la teología, que creemos ser la concepción de Santo Tomás, es legítima, resultan dos concepciones de la teología soberanamente distintas y aun opuestas.

Para formarse idea de ello, no hay más que reflexionar que, habiendo Dios revelado, no toda la verdad, sino un número o campo determinado de verdades, debe haber un límite que distinga la extensión del campo revelado y del que no lo es; debe haber dos campos: el uno, de *verdad revelada*; el otro, de *verdad no revelada*; el uno, de *verdad divina*; el otro, de *verdad humana*.

Recuérdese ahora que todas las verdades que integran la doctrina católica están divididas en cuatro grupos o departamentos: 1.º *dato revelado*, o conjunto de afirmaciones divinas consignadas por los Apóstoles o escritores inspirados en las dos fuentes de la Escritura y Tradición; 2.º *dogmas*, o conjunto de afirmaciones dogmáticas definidas como de fe divina por la Iglesia; 3.º *verdades infalibles*, o conjunto de afirmaciones definidas como infalibles por la Iglesia, pero no todavía como de fe divina; 4.º *conclusiones teológicas*, o conjunto de afirmaciones demostrativamente deducidas de los principios de fe por la teología (3).

Todos estos cuatro departamentos, todo ese conjunto de afirmaciones, tienen que ser o realmente reveladas o realmente no reveladas. Todas ellas tienen que estar o realmente dentro del

(-) mediante el dogma la Chiesa ci dice qual
2º il dato rivelato - (I livello)

campo revelado o realmente fuera del campo revelado. De propósito evitamos por esta vez el uso de mediatos e inmediatos, de formales y virtuales, cuya mala o variada inteligencia pudiera dar lugar a confusión, y empleamos la palabra *realmente*; pues entre ser realmente revelado o realmente no revelado, entre estar realmente en el campo revelado o estar realmente en el campo no revelado, no cabe medio.

Ahora pregúntese a sí mismo el lector en qué campo están cada uno de esos cuatro grados de la doctrina católica, y a qué campo hay que acudir para buscarlos: y verá palpablemente dos concepciones bien distintas de la teología, dos teorías bien diferentes sobre la verdad teológica. Ambas concepciones o teorías convienen en que el dato revelado y el dogma caen dentro del campo revelado; ambas convienen también en que para buscar la verdad infalible y la teológica, encuéntrense donde se encuentren, hay que partir de ese campo revelado. Pero para Suárez la verdad teológica se encuentra en el campo no revelado, y allí hay que pasar a buscarla. Para Santo Tomás, la verdad teológica se encuentra dentro del campo revelado, y en él hay que mantenerse para hallarla.

Para Suárez, la teología, partiendo del campo revelado (mayores de fe), utiliza como procedimiento la conexión física (menor de virtual conexivo), por donde se pasa del campo revelado al no revelado, y en este campo no revelado recoge sus frutos (conclusiones). Para Santo Tomás, la teología utiliza como procedimiento el virtual implícito o lazo de conexión metafísica-inclusiva que corre por el interior del campo revelado, y en el campo revelado recoge sus frutos.

Para Suárez, el teólogo es propiamente un obrero que, colocado en el campo revelado, mira a través del telescopio los objetos que hay en el otro campo, en el campo no revelado. Para Santo Tomás, el teólogo tiene por función propia aplicar el microscopio o el escalpelo a los objetos mismos del campo revelado y descubrir lo que se halla en su interior.

Para Suárez, la verdadera menor teológica es un camino que, partiendo de campo revelado, sale y corre por el exterior, y cuanto en ese camino encuentre el viajero, es objeto humano, profano, no divino, no revelado; aunque es cierto que no se hubiese topado con ese objeto si no se hubiera partido del revelado. Para Santo Tomás, la menor teológica es una senda que corre por el interior y por las profundidades del revelado, sin salir nunca fuera, y por eso, cuantos objetos se recojan son objetivamente divinos y revelados, aunque cogidos por la razón humana, que siempre puede equivocarse la senda y salir fuera sin advertirlo, que siempre puede empañar o mixtificar, aun sin quererlo, el objeto recogido.

Para Suárez, en una palabra, la verdadera conclusión teológica expresa objetividad realmente distinta del depósito revelado, no es implícitamente revelada, no es materia definible de fe,

a no ser por nueva revelación. Para Santo Tomás, la verdadera conclusión teológica, la verdad teológica, es real u objetivamente idéntica con el depósito revelado: es implícitamente revelada; es materia definible de fe, sin necesidad de nueva revelación.

Este paralelo que acabamos de hacer entre las dos concepciones diversas de Suárez y de Santo Tomás, es exactísimo. Se trata en ese paralelo de la teología *propriamente dicha*, esto es, de la teología en cuanto rigurosa ciencia «*quae non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei, sed ex eis procedit ad aliquid aliud—(las conclusiones) ostendendum*». No se trata, pues, en ese paralelo de la otra función sapiencial de defensa y explicación que la teología ejerce respecto a sus mismos principios. «*Unde sacra doctrina, cum non habeat superiorum, disputat contra negantem sua principia*»¹²⁵.

Advertimos esto para que a nadie se le ocurra decir que también Suárez admite que la teología versa sobre campo revelado, pues explica sus principios, que son revelados. No se trata de principios: se trata de la concepción de la teología en cuanto ciencia de las conclusiones propiamente dichas.

En el capítulo siguiente veremos cómo de esas dos concepciones diversas sobre la verdadera teología han resultado paralelamente en Suárez y en Santo Tomás dos concepciones también diversas sobre el lugar orgánico que la autoridad de la Iglesia ocupa en nuestra fe divina y en la evolución o explicación del depósito revelado.

¹²⁵ D. THOMAS, *Summa Theol.* I q.1 a.8.

Suo acci intente dire che la teologia, per quanto fondata sul dogma, è dottrina puramente umana e fallibile.

Tommaso intende dire che il teologo dal dato rivelato, se ragiona bene, può ricavare dalle conclusioni che successivamente dalla chiara passione essere riconosciute come verità di fede.