

- 1.º De la virtualidad revelada o conclusión teológica, antes de la definición de la Iglesia.
- 2.º De esa misma virtualidad, después de la definición de la Iglesia.
- 3.º Del lugar orgánico que la autoridad de la Iglesia ocupa en nuestra fe divina.
- 4.º Si la Iglesia convierte la revelación mediata o virtual en inmediata o formal.
- 5.º De la autoridad de la Iglesia, comparada con la de Dios y la de los Apóstoles.
- 6.º Dos funciones del magisterio de la Iglesia respecto al depósito revelado.
- 7.º Si las definiciones de la Iglesia completan la revelación.
- 8.º Si la evolución dogmática después de los Apóstoles es objetiva o subjetiva.

SECCION I

LA VIRTUALIDAD REVELADA O CONCLUSIÓN TEOLÓGICA ANTES DE LA DEFINICIÓN DE LA IGLESIA

121. LA CONCLUSIÓN FORMAL Y LA CONCLUSIÓN ESPECIFICATIVA.—Al tratar de la definibilidad o no definibilidad de fe de la conclusión teológica suelen hacerse dos divisiones o distinciones.

La primera división que hacen algunos teólogos consiste en distinguir, como Vázquez, entre conclusión en cuanto conclusión y conclusión en cuanto consiguiente. La conclusión en cuanto conclusión es la conclusión en cuanto *deducida de los principios*. La conclusión en cuanto consiguiente es la conclusión en cuanto *incluida en los principios*. La conclusión en cuanto conclusión suele llamarse *conclusión formal*. La conclusión en cuanto consiguiente suele llamarse *conclusión material o especificativa*. Asentir a la conclusión en cuanto conclusión es asentir no solamente a que es verdad lo que afirma la conclusión, sino también asentir a que tal conclusión se deduce de tal principio. Asentir a la conclusión como consiguiente es asentir a la verdad de la conclusión, pero prescindiendo de su deducción. La deducción o raciocinio en este último caso no entra, dice Vázquez, como motivo formal, sino como simple condición para venir en conocimiento de la continencia de tal conclusión en sus principios; y una vez que el raciocinio nos ha servido para conocer esa continencia, asentimos a la conclusión, no por el raciocinio, sino por su continencia o inclusión en los principios revelados, o sea por su revelación. Sucede en esto de conclusiones, dicen, algo semejante a lo que sucede en el acto de fe divina. No hay acto de fe divina sin que precedan los motivos de credibilidad. Pero los

motivos de credibilidad no son el motivo formal de la fe divina, sino una condición *sine qua non* para venir en conocimiento cierto de la revelación divina. Una vez conocida esta revelación divina, por ella, y no por los motivos de credibilidad, asentimos a lo revelado.

Así también, dicen, una vez conocida por raciocinio la inclusión de una conclusión en las premisas reveladas, el motivo formal de creer es la inclusión o revelación, no el raciocinio.

Así discurre Vázquez, y así discurren muchos teólogos, respecto, al menos, de las conclusiones metafísico-inclusivas (85).

122. LA CONCLUSIÓN ANTES Y DESPUÉS DE LA DEFINICIÓN DE LA IGLESIA.—La segunda división o distinción de la conclusión teológica que debe hacer todo teólogo, especialmente el teólogo verdaderamente tomista, es distinguir bien y radicalmente entre la conclusión *en sí misma, esto es, sin definición de la Iglesia, y la conclusión después de la definición de la Iglesia*. Antes de la definición de la Iglesia, la conclusión no nos es conocida sino por un solo medio: por raciocinio. Después de la definición de la Iglesia, la conocemos por dos medios esencialmente distintos, esto es, por raciocinio y por definición.

A la conclusión en sí misma o antes de la definición por la Iglesia suelen llamarla los tomistas «conclusio per se considerata», y también «conclusio prout talis».

En la sección siguiente examinaremos la conclusión después de la definición de la Iglesia. En la sección presente hablaremos exclusivamente de la conclusión en sí misma o antes de su definición. Vamos a hacer ver que, según la doctrina de Santo Tomás, ninguna verdadera conclusión teológica solamente conocida por raciocinio puede ser de fe divina ni merecer jamás asentimiento de fe divina mientras la Iglesia no la defina. Y esto, por claro y evidente que sea el raciocinio, por mucha que sea su inclusión o implicitud; ora se la considere como conclusión *formaliter*, ora como conclusión *specificativa*, siempre que se trate de verdaderas y propias conclusiones, esto es, de verdades virtual o conceptualmente distintas del dato revelado de donde se deducen.

Para demostrarlo, expongamos la doctrina de Santo Tomás sobre la naturaleza y distinción específica de los hábitos cognoscitivos. Siendo, tanto la teología como la fe, esencialmente hábitos de conocimiento, no es posible saber cuándo hay solamente fe divina, cuándo hay solamente teología, y cuándo ambas cosas a la vez, si no se penetra bien qué es lo material y qué es lo formal en la distinción específica de los hábitos y actos de nuestro conocimiento intelectual.

123. LO FORMAL Y LO MATERIAL EN TODO CONOCIMIENTO.—Para ello recordemos que, según Santo Tomás: 1.º, el razonamiento teológico tiene que partir de una premisa de fe divina y con fe divina creída; 2.º, que la otra premisa tiene que ser

de valor inclusivo y no meramente conexivo; 3.º, que, en consecuencia, el término medio empleado es la idea misma revelada; 4.º, que, en consecuencia también, la conclusión teológica, o sea la verdad teológica o la teología adquirida mediante ese razonamiento, son de identidad objetiva y de homogeneidad real con la premisa de fe, o sea con el dato revelado (110).

De propósito hemos subrayado las palabras *objetiva* y *real* al hablar de homogeneidad real e identidad objetiva. Porque no debe olvidarse (como se está olvidando en esta cuestión desde la malhadada introducción del virtual físico-conexivo como constitutivo teológico) que hay dos clases de identidad y de homogeneidad, porque hay dos clases de objetos: 1.º, objeto material o real; 2.º, objeto formal.

En todo conocimiento (y la fe, como la teología y como todo hábito intelectual o científico, es conocimiento) hay que distinguir dos cosas: lo que se conoce y el medio por el cual se conoce; res cognita y medium cognitionis. Si yo sé que el alma humana es inmortal, ésa es la cosa conocida, res cognita; si eso lo sé por autoridad divina, por raciocinio científico, por autoridad humana, ésos son los medium cognitionis, tres medios esencialmente distintos para una misma res cognita o verdad conocida.

Pues bien: para Santo Tomás, lo material, lo secundario, lo accidental, es la cosa conocida; lo formal, lo específico, lo que constituye y distingue esencialmente al conocimiento y hábito cognoscitivo es el medium cognitionis, el medio por el que la cosa se conoce. Esto que Santo Tomás repite ad satietatem siempre que habla de especificación y distinción de potencias o hábitos cognoscitivos en general, lo hace constar en particular, y expresamente y como base, desde el principio de sus tratados de *Sacra Doctrina* y de *Fide*¹.

¹ "In distinctione potentialium vel etiam habituum, non est considerandum ipsum obiectum materialiter, sed ratio obiecti. Et ideo in quantum consentiunt in una ratione cognoscibilis, pertinet ad unum habitum cognoscitivum" (D. THOMAS, 1-2 q.54; De distinctione habituum a.2). "Diversa media sunt sicut diversa principia activa secundum quae habitus scientiarum diversificantur" (Ib., ad 2). "Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit" (I q.1; De Sacra Doctrina a.1). "Vocat (Sua. Doctor) rationem cognoscibilis medium quo aliquid est cognoscibile" (Carnotolo, 1 Sem. q.1 p.3.º p.19; ed. Paban et Pegues). "Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti" (D. THOMAS, I.c., a.3). "Materialiter scilicet sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis per quae conclusiones cognoscuntur" (2-2; De fide q.1 a.1). "Cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur et id per quod cognoscitur quod est formalis ratio obiecti" (Ib.). "Nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui nisi mediante ratione formali obiecti" (Ib., a.3). "Quilibet cognoscitivus habitus, formaliter quidem respicit obiectum per quod aliquid cognoscitur; materialiter autem id quod per medium cognoscitur" (Ib., q.9 a.2 ad 3), etc., etc. Para averiguar, pues, si una conclusión teológica, no precisamente en cuanto conclusión (pues en este sentido son raros los teólogos a quienes se les ha ocurrido el decir que es de fe), sino una específicamente en cuanto verdad, es o no es para la inteligencia humana de fe distinta, no hay que mirar a si tiene mayor o menor identidad con la mayor o principio de fe, sino a si la conocemos por el mismo medio que conocemos la mayor. Mientras el medio por que la conocemos no sea medio de autoridad divina, sino de raciocinio científico, la doctrina terminante y perpetua de Santo Tomás es que podrá haber asentimiento de fe divina. Y la razón de Santo Tomás es que, cuando una verdad sólo es conocida como con-

En consecuencia, para averiguar el valor de una afirmación, de una proposición, de una verdad cualquiera objeto de la inteligencia humana, es una desorientación tomista completa el fijarse sólo o principalmente en la cosa conocida por nuestra inteligencia, cuando hay que fijarse, ante todo y sobre todo, en el medio por el que nuestra inteligencia conoce esa cosa.

Así, si dos individuos conocen que el alma humana es inmortal, pero el uno lo conoce sólo por autoridad divina y el otro sólo por raciocinio o medio científico, la cosa conocida es materialmente la misma, homogénea, idéntica; pero el conocimiento es formalmente distinto; en el uno es fe divina, en el otro es ciencia.

Si el uno lo conoce sólo por raciocinio y el otro sólo por autoridad humana, la cosa conocida es la misma; el conocimiento y hábito por que se conoce son esencialmente distintos: en el uno es ciencia, en el otro es fe humana.

Si aun dentro del raciocinio o medio científico el uno lo conoce por raciocinio o medio metafísico y el otro por raciocinio o medio físico, la cosa conocida es siempre la misma; pero el medium cognitionis y, por lo tanto, la especie y lo formal del hábito del conocimiento y del asentimiento son distintos. En el uno es metafísica, en el otro es física.

En fin, si un mismo individuo conoce una misma verdad o proposición por distintos medios a la vez, como por autoridad divina, por raciocinio científico y por la autoridad humana, habrá entonces, o podrá haber², sobre la misma verdad distintos conocimientos, y hábitos, y asentimientos a la vez. Hábitos, conocimientos y asentimientos de fe divina, de ciencia y de fe humana.

La consecuencia de todo esto es el siguiente principio fundamentalísimo en la doctrina de Santo Tomás: A un solo medio de conocimiento no puede corresponder más que una sola especie de hábito, de asenso y de certeza; a distintos medios de conocimiento corresponden distintas especies de hábito, de asentimiento y de certeza. «In distinctione habituum non est considerandum ipsum obiectum materialiter, sed ratio obiecti. Et ideo in quantum conveniunt in una ratione cognoscibilis, pertinet ad unum habitum. Secundum autem diversa media, habitus cognoscitivi diversificantur»³.

clusión, no se le puede dar más asenso que como conclusión, pues los hábitos cognoscitivos no se especifican por puntos de vista subjetivos o de la voluntad, sino por razones objetivas de la inteligencia, esto es, por el medium cognitionis.

² Decimos "o podrá haber", porque hay hábitos tan incompatibles por su naturaleza formal, que ni aun con distintos "medium cognitionis" pueden hallarse juntos, respecto a la misma cosa, en un mismo sujeto. Tal sucede, según Santo Tomás (2-2 q.1 a.4-5), con los hábitos de fe y ciencia (ciencia de evidencia intrínseco-perfecta, cual no es la teología), o de opinión y ciencia. Pero esto es accidental para la cuestión que tratamos, pues no teniendo la teología esa clase de evidencia, no hay incompatibilidad alguna entre fe y teología, con tal que haya dos medium cognitionis, el de fe y el teológico.

³ D. THOMAS, I.c.

124. EL «MEDIUM COGNITIONIS» DE LA VERDAD TEOLÓGICA. Examinemos ahora, a la luz de esta doctrina de Santo Tomás, el valor específico o esencial de la verdad teológica, por muy inclusivo e idéntico que sea el razonamiento por el cual la deduce nuestra inteligencia. Como todo el valor de las proposiciones o verdades de los tres últimos grados de la doctrina católica depende de su continencia y modo de continencia en el primer grado, o sea en el depósito o dato revelado, y no de su continencia en los principios de la razón o ciencias de luz natural, examinemos esa proposición o verdad, no con relación a los principios de filosofía o razón natural, pues esto sería accidental o extrínseco para toda verdad de fe o teológica, sino con respecto al depósito revelado.

Sea, por ejemplo, la proposición de verdad cristiana: «el alma humana es inmortal». Tres casos distintos pueden darse: 1.º, que la inteligencia humana encuentre esa verdad en el depósito revelado por *simple inteligencia* del significado literal del depósito revelado, pero sin pasar de ahí a deducción o discurso propiamente dichos; 2.º, que la inteligencia humana encuentre esa verdad en el depósito solamente como *deducción* propiamente dicha de la *simple inteligencia* del depósito; 3.º, que se verifiquen las dos cosas a la vez, esto es, que en una parte o lugar del depósito nuestra inteligencia encuentra esa proposición o verdad por simple inteligencia o sin raciocinio deductivo; pero que, aun cuando no la encontrase ahí, podría hallarla en otra parte del depósito mediante deducción o raciocinio propiamente dichos.

Entre encontrarse *sin raciocinio*, encontrarse *por raciocinio* y encontrarse *de ambas maneras a la vez*, no cabe medio, y lo abarca todo. Pues, como ya hemos dicho, una cuarta suposición de que esa verdad no se encontrase en el depósito de modo alguno, ni con raciocinio, ni sin raciocinio, nos sacaría del supuesto: pues dicha verdad que no estuviese en manera alguna en el depósito dejaba *ipso facto* de pertenecer bajo aspecto alguno a la fe, al dogma, a la infalibilidad o a la teología. Sería simplemente una verdad profana, como dice el Santo Doctor: «Putā in geometricalibus vel in aliis huiusmodi, quae omnino ad fidem pertinere non possunt»⁴.

Para hacer palpables esos tres casos, hagamos las tres sencillas suposiciones siguientes: *Primera suposición*: que todo el depósito revelado se reduzca a esta sola proposición: *el alma humana es inmortal*. *Segunda suposición*: que todo el depósito revelado se reduzca a no abarcar más que una sola proposición; pero en vez de ser la proposición anterior, o sea el alma es inmortal, fuese esta otra: *el alma humana es espiritual*. *Tercera suposición*: que toda la revelación o depósito revelado se haya reducido a dos proposiciones o versículos que digan así: Versículo 1.º, *el alma humana es inmortal*; Versículo 2.º, *el alma humana es espiritual*. En cada una de estas tres suposiciones,

⁴ D. THOMAS, 2-2 q.11 a.2.

¿cuál es el valor de la proposición o verdad que tratamos de averiguar, o sea *el alma humana es inmortal*?

125. FE SOLA SIN TEOLOGÍA.—La solución es muy sencilla en la primera suposición. En esa primera suposición, la proposición «el alma humana es inmortal» la encuentra mi inteligencia en el depósito revelado, en la *palabra o autoridad de Dios*, por simple inteligencia, sin raciocinio alguno, sin otro medio alguno de conocimiento que el significado inmediato del depósito revelado. La conozco directa, inmediata, sola y simplemente, por revelación divina, por palabra divina, por autoridad divina. No hay más que un solo *medium cognitionis*, y éste de revelación o autoridad divinas: no hay, pues, más que un solo hábito, conocimiento y asenso: conocimiento, asenso y hábito de fe divina. (f)

En este primer caso, y no en el segundo, estaríamos del mismo modo si, tratando de averiguar el valor de la proposición «el alma humana es inmortal», y acudiendo para ello al depósito revelado, no encontráramos esa misma proposición explícitamente, pero encontráramos estas otras: «el alma humana no perecerá jamás», «el alma humana vivirá para siempre», o cualquiera otra proposición que fuese la misma con distintas palabras, o sea, en que no se necesite verdadero raciocinio, sino mera explicación de términos para encontrarla o verla en el depósito o palabra divina. Eso es lo que se llama *formal implícito*: implícito, porque hace falta alguna explicación para hallarlo; *formal*, porque esa explicación es mera exposición del significado de los distintos términos (que es lo que se llama también *discurso impropio* o *ex parte tantum formae*)—Juan de Santo Tomás—⁵ con que se expresa una misma idea; no mixtura o mediación de otra idea, que es en lo que consiste el raciocinio verdadero (27, 61).

A ese formal implícito pertenecen, como ya dijimos, la definición nominal y lo definido, el universal incondicionado y el particular, los correlativos, los contradictorios y cuanto sea *simul natura et cognitione*, por no haber entre ellos distinción virtual, sino nominal o de razón raciocinante (32).x

126. FE Y TEOLOGÍA A LA VEZ.—En la tercera suposición, esa proposición cuyo valor se trata de averiguar la encuentra mi inteligencia en dos partes distintas del divino depósito, pero por distinta manera o por distintos medios de conocimiento. En el versículo primero la encuentro directamente, inmediatamente, formalmente, por simple afirmación, o proposición, o palabra, o autoridad divinas, sin raciocinio o medio alguno científico o deductivo. En el segundo versículo no encuentro formalmente, o sea por simple inteligencia, que el alma humana es inmortal, pero sí que el alma humana es espiritual; y como mi inteligencia

⁵ De fide a.2 n.3.

(f) «è vero che il testo è verità divina, ma l'oggetto del mio atto di fede è il dogma, non è il Testo.»

Non sta a me quanto stabilisce — in un prefato —
da un dato Testo contiene una data verità di fede,
ma spetta al Magist. De pissi esprimere solo una mia opinione.

humana dispone de otro medio de conocimiento, que es el raciocinio inclusivo-analítico-identico, medio humano y científico de conocimiento, que no es la autoridad divina, pero que es un medio apto para operar sin deshomogeneidad ni mixtura objetiva sobre lo dicho por la autoridad divina, ni inteligencia emplea ese medio, y mediante él, o sea mediante la relación inclusivo-analítico-identico-trascendente que une e identifica objetivamente a toda espiritualidad (por lo tanto la *espiritualidad revelada*) con la inmortalidad, deduzco y conozco deductivamente, mediante ese medio, medio distinto de la simple autoridad divina, que el alma es inmortal.

En esta tercera suposición he encontrado la proposición que buscaba en dos partes del depósito o palabra divina, pero por dos medios distintos de conocimiento: uno, de simple revelación o palabra o autoridad divina; otro, de discurso o deducción humanos; discurso muy analítico, y muy inclusivo, y muy homogéneo, y muy idéntico, pero discurso, y *discurso verdadero*; discurso el más riguroso y propio y científico que darse puede; tan riguroso y verdadero y científico, que es el característico de las ciencias superiores, de las ciencias matemáticas y metafísicas, de casi las únicas que merecen con rigor el nombre de ciencias y de demostraciones en toda la extensión y plenitud de la palabra*.

En esta tercera suposición tengo, pues, dos medios de conocimiento: uno de simple revelación o autoridad divina; otro, de discurso humano, aunque sobre la verdad divina. Tendré, pues, dos conocimientos, y dos hábitos, y dos asentimientos, esencial o formalmente distintos: conocimiento, hábito y asentimiento de fe divina; conocimiento, hábito y asentimiento de ciencia teológica o de teología.

127. LA VERDADERA Y PURA TEOLOGÍA.—Hasta aquí no hay gran dificultad, y puede decirse que en ello convienen, en el fondo, todos los teólogos, antiguos y modernos.

Donde está la dificultad o, mejor dicho, la confusión que han armado los teólogos posteriores al virtual suareciano es en el segundo caso, en el caso en que una proposición o verdad no se encuentre en el depósito sin raciocinio, sino que para encontrarla y venir en su conocimiento tiene la inteligencia humana que emplear el raciocinio deductivo de virtualidad inclusiva, y sólo mediante ese raciocinio y como resultante de ese raciocinio la

* "Il n'y a pas que les sciences métaphysiques et mathématiques où se rencontrent les véritables démonstrations" (A. de FOURCQURET, O. P., *L'objet idéal de l'Apologétique* p.40, Blond, Paris 1912). La ocurrencia de llamar formalmente confuso y virtual improprio a las conclusiones de identidad real o de conexión metafísica, equivale a negar el carácter de verdaderas ciencias y de verdaderas demostraciones a las ciencias y demostraciones matemáticas, metafísicas y teológicas. Eso es, por una parte, reducir la razón humana y la ciencia humana, propiamente dichas, a la física; y por otra parte, confundir con la simple inteligencia en el orden natural, y con la fe divina en el orden sobrenatural, las conclusiones de carácter metafísico-teológico, que son las que constituyen la verdadera y rigurosa teología. Confusión completa entre teología y fe divina.

conoce nuestra inteligencia. El problema es el siguiente: ¿qué valor tiene una proposición cualquiera teológica o una verdad de los tres últimos grados de la doctrina católica en el caso en que la inteligencia no la encuentre en el depósito revelado, sino mediante raciocinio metafísico-inclusivo o como deducción inclusiva del depósito? Esa verdad (antes de la definición de la Iglesia), ¿es formalmente de fe divina, de teología o de las dos a la vez?

Desde que Suárez, para salvar o atenuar la teoría extrema y radical de Molina, hizo del virtual físico o puramente conexivo el constitutivo específico y esencial de la teología, no hubo más remedio que echar todo el virtual metafísico o inclusivo-identico al departamento formal de la fe divina y afirmar que ese virtual metafísico era de suyo o formalmente de fe; que podía dársele asentimiento de fe, y debía dárselo el teólogo, desde el momento que lo deduce demostrativamente (74).

Pero como se vio que donde había raciocinio o deducción había ciencia y había teología y asentimiento teológico, hubo que añadir una segunda doctrina; la de que a esas conclusiones, aunque conocidas por un solo medio, esto es, por raciocinio inclusivo, se les podía dar dos especies de asentimiento: asentimiento teológico a la proposición considerada como conclusión, o sea a la conclusión *formaliter*, y asentimiento de fe divina a la conclusión considerada, no como conclusión, sino como *consequente*, o sea a la conclusión *specificative*. Esto es: se aplicó a este caso segundo, que es cuando la proposición sólo es conocida por raciocinio, la doctrina ya explicada del tercer caso, que es cuando la proposición es conocida por dos medios, por autoridad divina y por raciocinio, viniendo así a parar a la doctrina misma de Vázquez y Vega, a quienes, por otra parte, se combate.

Y como, en fin, la teología tradicional de Santo Tomás y su escuela había considerado siempre al raciocinio propiamente dicho como al antípoda de la fe (63), se consumó la confusión teológica con decir, como dicen Suárez y Lugo, y con ellos multitud de teólogos posteriores, que el virtual implícito o idéntico-real no es raciocinio o virtual propiamente dicho, sino que es inmediato o formal, aunque *confuso*. Es el *summum* de confusión a que podía llegarse, trastornando todas las ideas aristotélico-tomistas (86).

Examinemos, pues, ese segundo caso, que es el caso de la verdadera y mera conclusión teológica y es la clave de la distinción específica entre fe divina y teología, de que depende la recta inteligencia de lo que hoy se llama progreso dogmático por los católicos y es calificado de evolución transformista por el modernismo. Este caso, como sabe el lector, es el siguiente: *Solamente* tenemos revelado explícitamente por Dios que «el alma humana es espiritual», y tratamos en ese supuesto de averiguar el valor de esta otra proposición: «el alma humana es

immortalis», la cual es una proposición virtualmente distinta de la primera.

La primera proposición, «el alma humana es espiritual», la conoce en ese supuesto la inteligencia humana por un medio, por revelación divina, sin raciocinio alguno verdaderamente deductivo, por simple inspección o inteligencia del depósito revelado, por sola autoridad divina. Asiente, pues, a ella, no por ciencia, sino por autoridad; no por teología, sino por fe divina. Pero la segunda proposición, «el alma humana es *immortalis*», ¿cómo la conoce en ese supuesto la inteligencia humana? ¿La conoce por sola revelación divina, sin verdadero raciocinio, sin verdadera deducción, sin verdadera ciencia, sin otro medio distinto del medio de simple autoridad divina? ¿Puede la inteligencia humana ver o conocer o aplicar inmediatamente la revelación o autoridad divina (motivo formal de la fe) a la proposición «el alma humana es *immortalis*» (*res cognita* u objeto material), o necesita de otro medio, de un puente humano, que una mediadamente la revelación o motivo formal, que está en la mayor, con la *res cognita* u objeto material, que está en la conclusión?

La cosa es bien clara: la razón humana necesita para eso emplear otro medio, emplear una menor de razón. Es verdad que el medio empleado es de inclusión, de identidad objetiva, de homogeneidad real; y por eso la *res cognita*, la materia de la conclusión (*conclusio specificativa*), la realidad objetiva conocida, lo secundario o material en todo hábito, conocimiento o asenso son materia y realidad y *res cognita* y conclusión realmente idénticas y homogéneas con el depósito revelado, con la mayor de fe, y son por eso materia de fe, objeto mediato o virtual de la fe, por identificarse materialmente con la mayor de fe. Pero el raciocinio y la deducción (el *medium cognitionis* o lo formal del hábito, del conocimiento y del asenso), no por ser raciocinio o deducción de inclusión o identidad, dejan de ser verdadero y real y esencial raciocinio y deducción; no por eso dejan de ser medio científico, y, por lo tanto, esencialmente distinto del medio de autoridad o fe; no por eso dejan de ser un medio falible en absoluto, y, por lo tanto, distinto del *Veritas Prima*, que es el medio formal de la fe y medio en absoluto infalible; no por eso dejan, pues, de ser *medium distinctum cognitionis*, y, por lo tanto, pertenecen y sólo pueden pertenecer a un hábito, conocimiento y asenso esencialmente distintos de la fe divina: el hábito, conocimiento y asenso de la ciencia teológica. Teológica, porque es de inclusión o identidad con lo divino (objeto material primario de la teología); teológico-sobrenatural (y no teología natural), por ser de identidad con lo divino revelado, esto es, con la mayor de fe, de la que sale por riguroso análisis idéntico-real. Teológica y objetivamente sobrenatural, repetimos; pero no de fe, sino de ciencia, porque es conocimiento, no inmediato o de simple autoridad, sino mediato o de verdadera deducción.

No habiendo, pues, en este segundo caso dos medios distintos de conocimiento, como los había en el caso tercero, sino un solo medio —la deducción intelectual del revelado, *deductio ex revelatis*—, el asentimiento y el hábito y la certeza no pueden ser más que el asentimiento, y el hábito y la certeza de la teología, no de la fe. Sin multiplicidad o diversidad de medios de conocimiento no cabe en la doctrina de Santo Tomás diversidad o multiplicidad de hábitos, y, por lo tanto, de asentimiento. «Nihil subest alicui habitui vel etiam actui, nisi mediante *ratione formalis obiecti*. Ratio autem formalis obiecti est *medium quo res cognoscitur*»¹.

128. OTRA CONFIRMACIÓN DE LO MISMO.—Para cualquiera que haya penetrado el análisis objetivo de la fe y de la ciencia, según Santo Tomás, es de evidencia matemática que nada conocido solamente por deducción, aunque esa deducción sea del divino, es formalmente de fe divina.

Para Santo Tomás el motivo formal de la fe divina es el testimonio de Dios; el motivo formal de la ciencia, la evidencia intrínseco-mediata o deductiva, que llamaremos visión. Se cree porque Dios lo dice; se sabe porque se ve. El ver deductivamente, característica de toda ciencia, no es por eso mismo constitutivo específico o distintivo de ninguna, sino común a todas. Toda ciencia es visión, pero cada ciencia es visión por distinto medio o distintos principios.

Hay medios o principios físicos, matemáticos, metafísicos, en el orden natural; hay medios o principios sobrenaturales oscuramente revelados —los principios de fe— y medios o principios sobrenaturales vistos en sí —la esencia divina—. De todos esos cinco principios o medios puede valerse la inteligencia para ver deductivamente o para ver otras cosas. Así hay visión deductiva por medio físico, matemático, metafísico, sobrenatural creído, sobrenatural facial. Ciencia física, ciencia metafísica, ciencia matemática, ciencia teológica viatorum, ciencia teológica beatorum (ésta sin discurso formal). Las tres primeras son visión deductiva natural por medio natural; la cuarta, visión deductiva natural por medio sobrenatural; la quinta, visión sobrenatural por medio sobrenatural. En todas hay visión intrínseco-deductiva, carácter genérico de toda ciencia, y un medio objetivo por el que se ve, carácter específico de cada ciencia.

Reconstituamos ahora el raciocinio teológico poniendo no sólo las proposiciones materiales o «res cognita», que colocaremos fuera de paréntesis, sino también los «medium formale cognitionis», que encerraremos entre paréntesis. La mayor de fe debe llevar el Dios lo dice; la menor de razón, el yo veo; la conclusión que es científico-teológica debe llevar el carácter genérico de yo veo y el específico o medio por que se ve, que es en lo revelado o dicho por Dios. He lo aquí:

¹ D. THOMAS, *Summa Theol.* 2-2 q. 1 a. 1 et 3.

El alma humana (Dios dice que) es espiritual.

Lo espiritual (yo veo que) es inmortal.

El alma humana (yo veo por o en lo que Dios dice) es inmortal.

Lo que está en cada proposición fuera del paréntesis es para Santo Tomás lo *material*, «res cognita»; lo que está dentro es lo *formal*, «medium cognitionis». Lo de fuera es tan material que si, conservándolo idéntico, invirtiésemos en la mayor y menor los paréntesis, «ipso facto» se cambiarían el hábito y asentimiento y se harían la mayor de razón y la menor de fe. Viceversa, lo de dentro es tan *formal*, que con tal que lo dejemos intacto, no cambiarían los hábitos ni asentimientos de esas proposiciones aunque invirtiésemos lo de fuera. La menor o mayor semejanza, pues, que esas proposiciones tengan en lo de fuera del paréntesis, es *material*; sólo la identidad o distinción de lo de dentro les dará distinción o identidad *formal*.

Fijese, pues, ahora el lector en los distintos «medium cognitionis» o motivos formales que hay dentro del paréntesis de la mayor y de la conclusión, que son las dos proposiciones que nos interesan. Yo conozco la mayor porque Dios lo dice; conozco la conclusión porque la veo deductivamente en o por lo que Dios dice. Lo que Dios dice es siempre y absolutamente verdad; y en asentir a lo que Dios dice, jamás ni bajo ningún respecto cabe el error. He ahí la característica del *Veritas Prima*, del objeto divino, del objeto formal de fe. En cambio, en ver deductivamente POR lo que Dios dice cabe siempre y en absoluto error, exactamente el mismo error que cabe en ver deductivamente por cualquier otro medio.

Toda proposición, pues, vista o conocida deductivamente POR LO que Dios dice (que es muy distinto de PORQUE Dios lo dice) es siempre proposición subjetivamente falible y, por lo tanto, no formalmente divina ni formalmente de fe.

En fin, fijese el lector en cómo el «medium cognitionis» de la conclusión o verdad teológica consta de dos elementos; uno genérico, común a toda ciencia, ver deductivamente; otro diferencial, que la distingue de todas las otras ciencias humanas, ver deductivamente POR o EN lo que Dios dice. El elemento diferencial o específico es divino, lo dicho por Dios; el genérico es humano, la visión deductiva.

Por eso, al examinar la contextura del raciocinio teológico, comparándolo con el de otras ciencias, dijimos que el «medium cognitionis» objetivo de la teología era divino, lo revelado formal (114); al examinar ahora su valor dogmático y compararlo con la fe, decimos que el «medium cognitionis» de la teología es humano, la visión deductiva. Ambas cosas son ciertas e inseparables. La primera constituye la dignidad objetiva de la teología sobre toda otra ciencia humana y su homogeneidad real u objetivo-material con el divino revelado. La segunda constituye la falibilidad subjetiva de esa teología y de esa homogeneidad,

mientras sólo sea hecha y conocida por razón humana, y su inferioridad y distinción específica de la fe divina.

El carácter inclusivo y homogéneo del procedimiento intelectual de la teología hace que sus conclusiones se aproximen todo lo posible a los principios de fe, y por eso se acostumbró llamar a la verdadera conclusión teológica por los antiguos tomistas *materia* definible de fe, *objeto mediato* y *objeto indirecto* de la fe; pues, como ya había notado el Santo Doctor, eso tienen de particular las ciencias de procedimiento intelectual e inclusivo, que sus conclusiones (sin dejar de ser puras conclusiones y, por lo tanto, esencialmente pertenecientes a un hábito distinto del de los principios) son tan homogéneas que puede decirse que confinan con los principios mismos. «Intellectualiter procedere non attribuitur divinae scientiae quasi ipsa non ratiocinetur, procedendo de principiis ad conclusiones: sed quia eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principis»³.

Pero de esto a decir que sean formalmente de fe o que merezcan asentimiento de fe, hay un abismo, abismo que no puede salvarse con nada humano y falible, sino con la autoridad divina e infalible que la Iglesia tiene para explicar y proponer, por asistencia infalible del Espíritu Santo, lo incluido implícitamente en el depósito, que es, como veremos, lo que Santo Tomás entiende por explicar el depósito revelado.

¿Cómo, pues, esa conclusión teológica, esa deducción inclusiva, esa elaboración intelectual humana del material divino, que por ser material divino es teológico y por ser elaboración intelectual humana es ciencia y no fe, puede jamás pasar a ser de fe y merecer a la inteligencia humana un asentimiento divino, formalmente divino, que antes no la merecía ni podía merecerle? Lo veremos en la sección siguiente.

SECCION II

LA VIRTUALIDAD REVELADA O CONCLUSIÓN TEOLÓGICA DESPUÉS DE LA DEFINICIÓN DE LA IGLESIA

129. EL PASO DE LA VERDAD TEOLÓGICA A VERDAD DE FE DIVINA.—Es posible que algunos lectores se extrañen ante el solo título de «paso de la verdad teológica a verdad de fe divina», esto es, el paso de lo que, no para la inteligencia de Dios ni de los Apóstoles, pero sí para nuestra inteligencia, era rigurosa y sola y pura teología, a verdad de fe divina, a dogma de fe. Y, sin embargo, ese paso existe, y eso es admitido por la doctrina tradicional de la teología católica. Esa es, en el fondo, la doctrina lo mismo de Santo Tomás que de San Buenaventura y Escoto, lo mismo de Vázquez y Vega que de Suárez y Lugo, lo mismo de todos los teólogos clásicos del siglo XVI anteriores a Molina

³ In Boetium, De Trinitate q.6 a.1.

que del noventa por ciento de los posteriores cuando se trata de la verdadera teología, de la teología metafísico-inclusiva.

El extrañarse algunos de este paso de teología a fe divina procede de la falsa idea que de la verdadera teología ha hecho formar ese malhadado virtual puramente conexivo, el cual, no siendo verdadero virtual revelado, ni por lo tanto riguroso virtual teológico, mal puede pasar a dogma de fe.

En cambio, si la teología consiste, como verdaderamente consiste, en virtualidad implícita o inclusiva, los campos respectivos en que se mueven la teología y la fe divina, aunque formal o específicamente distintos, son material u objetivamente idénticos. Tal identidad objetiva o tal implícitud del objeto de la teología en el objeto de la fe es la que hace no solamente que nuestra teología dependa esencialmente de la fe divina, sino también el que sea posible el paso de la una a la otra mediante un nuevo elemento o nuevo medio de conocimiento. Ese elemento nuevo es la autoridad de la Iglesia; autoridad no humana, sino divina, pero que por tenerla la Iglesia, no por revelación, como los Apóstoles, sino por asistencia, necesita utilizar como instrumento la labor humana del raciocinio teológico, como utiliza cualquier otro instrumento que conduzca a explicar o desarrollar todo lo verdaderamente implícito en el depósito revelado. Eso parecerá claro analizando esa labor humana de la Iglesia y comparándola con la labor también humana de la teología.

130. LA LABOR HUMANA EN EL RAZONAMIENTO TEOLÓGICO Y EN LA DEFINICIÓN DE LA IGLESIA.—He aquí un punto importantísimo y sobre el cual no se fija con frecuencia la suficiente atención, a pesar de depender de ello la naturaleza, cauce y límites del progreso tanto teológico como dogmático. Del menor desliz en el examen de la naturaleza de esa labor humana, de esa elaboración intelectual del divino, depende el caer en uno de los dos extremos: en el transformismo modernista o en el teologicismo, en la negación de todo verdadero progreso dogmático o en hacer formalmente dogmático todo lo teológico, en la ruptura o incomunicación objetivo-real entre fe y teología o en la absorción de la teología por la fe.

De su recta interpretación depende, en cambio, la teoría profunda y armónica de Santo Tomás, que une vital, real, objetiva y homogéneamente la teología con la fe, pero manteniendo la distinción formal, específica, esencial, entre fe y teología, que admite verdadero y perfecto desarrollo dogmático, no limitándolo a la mera explicación nominal o de puras fórmulas, sino al desarrollo o explicación intelectual de la virtualidad implícita del depósito revelado, pero salvando la homogeneidad o identidad objetivo-real y evitando tanto el transformismo modernista como la teoría de nuevas revelaciones.

En efecto, para Santo Tomás, tanto en la teología como en la definición que de lo virtual inclusivo hace la Iglesia hay

verdadera labor humana deductiva, no de puras formalidades nominales de una misma idea, sino de distintas ideas o aspectos dentro de una misma objetividad. Pero para Santo Tomás la naturaleza y valor de esa verdadera labor humana es esencialmente distinta, aunque materialmente idéntica, en la teología y en la definición de la Iglesia, y, por lo tanto, la resultante (conclusión teológica) de esa labor humana en la teología es esencialmente distinta de la resultante (definición de fe) de la labor humana de la Iglesia. La primera resultante es científico-humana; la segunda, autoritativo-divina. La primera es formalmente teológica; la segunda, formalmente dogmática. Veamos por qué.

131. EN QUÉ CONVIENEN AMBAS LABORES.—El punto de partida, tanto del teólogo para deducir como del Pontífice o del Concilio para definir, es el mismo: el dato revelado solamente si se trata de las primeras conclusiones o definiciones, el dato revelado y lo ya anteriormente definido por la Iglesia si se trata de definiciones posteriores. Para llegar desde ese punto de partida a la conclusión teológica o a la definición, ambos, el teólogo y la Iglesia, necesitan un medio deductivo humano: el teólogo, la menor del raciocinio; la Iglesia, las razones o considerandos que en las definiciones del Concilio o del Pontífice preceden a la definición. La labor intelectual humana en el teólogo está representada por la menor teológica; la labor intelectual de la Iglesia está representada por lo que podíamos designar, para acortar, con el nombre de menor eclesiástica, y que representa el conjunto de razones (bíblicas, patristicas, teológicas... los llamados lugares teológicos propios) que han precedido durante siglos a la definición, y que en las bulas mismas o constituciones dogmáticas suelen consignarse como preámbulos o justificaciones del *declaramus et definimus*.

Sin esa labor o menor teológica el teólogo nunca conocería su conclusión; sin esa labor o menor eclesiástica la Iglesia rara vez procede a la definición⁵.

⁵ Al hablar de "menor eclesiástica" o labor deductiva que precede a la definición, no olvidamos el hecho patente de que la Iglesia, para definir como de fe una verdad, emplea, más bien que el razonamiento deductivo, el procedimiento directo de tradición o autoridad, averiguando qué es lo que, sobre la continencia de tal verdad en el depósito revelado, enseñaron anteriormente los Santos Padres, Concilios, Pontífices y demás órganos auténticos de la tradición. Pero como la Iglesia define con frecuencia verdades que no se encuentran en el dato primitivo, sino de una manera implícito-virtual, ha tenido que existir por primera vez la Iglesia al definir la verdad, cosa que nunca o rara vez sucede, o que está ya hecha precedentemente por esos mismos Santos Padres o Concilios o Papas, en cuya autoridad se apoya la Iglesia al definir. La Iglesia, al definir, suele apoyarse en la tradición, pero no meramente en la tradición primitiva sin desarrollar, sino casi siempre en la tradición ya desarrollada mediante la labor de los siglos anteriores. De esa labor desarrollada o deductiva, hágase al definir o está ya hecha anteriormente, es de la que hablamos bajo el nombre de menor eclesiástica.

Del caso en que una verdad sea definida sin labor humana de raciocinio deductivo y por sólo el "sentido de la fe" o consentimiento común de los fieles, hablaremos más adelante, al tratar de la evolución dogmática por vía afectiva o experimental.

Ni el teólogo con su menor teológica ni la Iglesia con su menor eclesiástica tratan de añadir algo objetivo a la mayor o dato revelado, sino de desarrollar o deducir lo que en el dato revelado se halla incluido.

Desde el momento que el razonamiento empleado es de identidad o análisis inclusivo, la menor se emplea y funciona no como concausa objetiva que añade algo de objetividad a la mayor, sino como instrumento intelectual para averiguar la objetividad que en la mayor revelada ya de antemano existe, pero que sólo por verdadero raciocinio deductivo puede la inteligencia humana encontrar (96). En todo eso convienen ambas labores, la del teólogo y la de la Iglesia.

132. EN QUÉ SE DIFERENCIAN.—Pero la diferencia esencial de ambas labores está en que de esa menor teológica que emplea el teólogo en su razonamiento depende esencialmente la naturaleza específica del conocimiento, certeza y asentimiento de la conclusión; y, en cambio, de la menor eclesiástica no depende en lo más mínimo la naturaleza del conocimiento, certeza o asenso de la definición.

En el razonamiento teológico, en tanto la conclusión será, para la inteligencia humana, cierta, más o menos probable, dudosa, completamente falsa en cuanto la menor empleada sea absolutamente cierta, más o menos probable, dudosa, falsa. «*Tota vis argumenti est in medio termino*»¹¹. Supóngase por un momento que en un raciocinio teológico a cuya conclusión habíamos asentido por creerla plenamente demostrativa encontramos luego que la menor, que creíamos absolutamente cierta, no lo es sino probable. La conclusión pierde *ipso facto* para nosotros su certeza, y sólo es probable. Supongamos que encontramos razones tan fuertes contra la menor que la hacen dudosa: la conclusión queda *ipso facto* dudosa. Supongamos que no sólo resulta esa menor probable o dudosa, sino que llega a demostrarse que era absolutamente falsa: la conclusión pierde *ipso facto* toda su certeza.

Resultado: En el razonamiento teológico, en la conclusión teológica, en la teología, por inclusivo que sea el procedimiento, la especie del conocimiento o certeza, del *medium cognitionis*, de lo formal en todo hábito depende esencialmente, para la inteligencia humana, de la menor del raciocinio de la labor humana.

Eso, pues, no es formalmente divino, eso no es formalmente fe. Lo humano puede entrar en lo divino como instrumento divinamente rectificado, jamás como algo formal o de que dependa lo formal. Y la fe de que tratamos es divina, y su objeto formal debe caracterizarse por la verdad absoluta, infalible, por la Verdad misma Primera; por eso, nada que no caiga bajo la Verdad absoluta, infalible, Primera, nada que desde cualquier punto

¹¹ D. THOMAS, *De verit.* q.14 a.2.

de vista pueda fallar, cae ni puede caer formalmente bajo la fe divina. «*Nihil subest alicui potentiae vel habitui aut etiam actui nisi mediante ratione formali obiecti... Dictum est autem quod ratio formalis obiecti fidei est Veritas Prima: unde nihil potest cadere sub fide nisi in quantum stat sub Veritate Prima*»¹¹. «*Ipsi Veritati divinae fides innititur tamquam medio*»¹². Y la conclusión teológica, sólo conocida por medio de raciocinio, por superior que sea a la conclusión física, y a la conclusión matemática, y a la conclusión metafísica, conviene con todas esas conclusiones en una cosa: en no gozar de garantía de infalibilidad, carácter exclusivo del medio divino o del medio humano, cuando no entra sino como mero instrumento dirigido y rectificado infaliblemente por el divino.

No es que se niegue a la teología verdadera demostración y la suprema en el género de demostración y de certeza científicas, no es que se le niegue que versa sobre lo divino; lo que se niega es que nada conocido científicamente o por demostración sea absolutamente infalible; lo que se afirma es que toda proposición conocida por solo raciocinio puede ser errónea, y mucho más si versa sobre lo divino, donde la razón humana se equivoca con gran facilidad. «*Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens... Frequenter in hoc homo fallitur quod putat esse demonstrationem quod non est*»¹³. Y PROPOSICIÓN FALIBLE (desde cualquier punto de vista que lo sea) NO ES PROPOSICIÓN FORMALMENTE DE FE. y

133. LO CONTRARIO, COMPLETAMENTE LO CONTRARIO sucede en el razonamiento o labor humanos que preceden a la definición de la iglesia. Mientras en la teología la naturaleza del conocimiento, de la certeza y del asentimiento de la conclusión depende esencialmente del valor de la menor teológica o labor humana, en la definición de fe por el Pontífice o el Concilio la naturaleza del conocimiento, de la certeza y del asentimiento de la definición es absolutamente independiente del valor de la labor humana o menor eclesiástica que la precede.

Supongamos por un momento que después de definida como de fe por el Concilio o Pontífice una verdad de esas de carácter inclusivo o analítico, o sea de esas que se encuentran en el depósito revelado por identificación real con los enunciados formales del depósito, se averigua que uno, varios, muchos o todos los preámbulos o razonamientos de la definición dogmática no son tan ciertos como se creía, que son solamente probables, que son dudosos, que son falsos. ¿Queda por eso falsa, dudosa, probable o menos cierta la definición o verdad definida? NO.

A la definición preceden esos preámbulos, esos razonamientos, esa labor humana, esa menor eclesiástica; pero la definición no se funda en ellos ni es conclusión de ellos. La definición se

¹¹ D. THOMAS, 2-2 q.1 a.3.

¹² *Ib.*, a.10.

¹³ D. THOMAS, 2-2 q.2-3, et *In Boetium, De Trinitate* lect.1 q.1 a.1.

funda formalmente en la asistencia divina, y esa asistencia divina existe para definir, no para razonar; garantiza divina e infaliblemente la verdad de la definición, no la verdad del razonamiento. Es cierto que, por lo mismo que es asistencia y no revelación, exige como condición humana previa el razonamiento; pero razonamiento respecto al cual la asistencia no tiene más objeto que el impedir que ese razonamiento pueda conducir jamás a una definición falsa, no el que el razonamiento sea verdadero. Mientras que, respecto a la definición o verdad definida, la asistencia divina tiene por objeto y garantiza divinamente no sólo que lo definido como de fe divina es *verdad*, sino que es *verdad revelada*, esto es, implícitamente contenida o incluida en el depósito o dato revelado, en el punto de partida común a la labor teológica y a la labor de la Iglesia.

Así, en la definición de la Iglesia el razonamiento precede, pero no influye formalmente en la definición; la definición, aunque no se hace sin razonamiento, no se hace por razonamiento. A la definición antecede una menor, pero es mera precedencia material, sin influencia formal en la definición. La definición sucede y sigue a la menor, pero sin lazo formal con ella: *no es conclusión de esa menor. Materialmente*, exteriormente, la labor de la Iglesia en la definición del virtual implícito tiene el mismo procedimiento (partir del dato revelado o mayor, poner una menor inclusiva y sacar una conclusión que en el dato estaba incluida por virtualidad de identidad real) y la misma apariencia visible que la labor humano-teológica; pero *formalmente* allí no hay raciocinio ni labor alguna. La naturaleza y valor del conocimiento, certeza y asenso de esa definición o verdad definida se hace formalmente sin medio alguno humano, por mera autoridad divina; autoridad divina no para revelar nada nuevo ni siquiera para razonar sobre lo ya revelado, sino para acertar infaliblemente y por asistencia divina en discernir lo que es revelado de lo que no lo es, lo que está incluido en el depósito de lo que no lo está; para descubrir, en una palabra, lo que en el depósito ya estaba, pero que por no estar enunciado formalmente en sí mismo, sino incluido en otros enunciados formales del depósito, por eso se dice que está en el depósito, no formal, sino mediata o virtualmente: porque sólo por medio de raciocinio y en virtud de raciocinio puede venir en su conocimiento la débil inteligencia humana, para la que es conocimiento mediato y virtual y científico no sólo lo no incluido en los principios, sino lo verdaderamente incluido, pero cuya inclusión no es cognoscible por simple inteligencia, pues exige verdadera deducción y verdadera ciencia, que son los polos opuestos de la fe.

Mientras que, en la definición de la Iglesia, lo mismo incluido y que el teólogo sólo conocía mediata y virtualmente por raciocinio científico, se conoce ahora inmediatamente, formalmente, por autoridad divina, que es el carácter de la fe.

134. EL «EXPLICATIO FIDEI» DE LA DOCTRINA TRADICIONAL. Esta labor de la Iglesia que hemos expuesto es el sentido del célebre *explicatio fidei* de la teología tradicional. Que la Iglesia tiene la asistencia y misión divina para, sin nuevas revelaciones ni aumento objetivo del depósito, no sólo conservar santamente, sino también *exponer fielmente y con autoridad dogmática el depósito revelado*, lo admiten todos los teólogos y está definido por el Concilio Vaticano: «Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent»¹⁴. Las definiciones dogmáticas no son, pues, definición de cosas o doctrinas nuevas, sino explicación o exposición auténticamente divinas de lo implícito en el depósito revelado. «Et haec fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quae in nullo alio differunt, nisi quod in uno plenius explicatur quod in alio continetur implicite»¹⁵. «Non enim symbolum sequens abolit praecedens, sed illud exponit»¹⁶. «Symbolum Patrum est declaratio Symboli Apostolorum»¹⁷. «Explicatio fidei contra insurgentes errores»¹⁸. «Eamdem fidem magis expositam»¹⁹.

Pero esta *explicatio fidei* no se limita a simple cambio de fórmulas o mero desenvolvimiento nominal entre cosas sólo distintas con distinción de razón ratiocinante, sino que alcanza a lo deducido por procedimiento de inclusión o identidad real, a lo distinto con distinción virtual o «rationis ratiocinatae», o sea, a la virtualidad inclusivo-intelectual del depósito. Esto es lo que la teología tradicional entiende por *exponer lo implícito* del depósito: «Explicare articulos fidei contingit dupliciter: uno modo quantum ad ipsorum articulorum substantiam, secundum quod ipsos articulos distincte scit. Alio modo quantum ad ea quae in ipsis articulis continentur implicite, quod quidem contingit dum homo scit ea quae ex articulis consequuntur»²⁰.

Los artículos son *substantiales* para la fe, y por eso el desenvolvimiento de unos artículos en otros se terminó en Cristo y los Apóstoles: «Haec explicatio, secundum quod unus articulus continetur in alio, vel duo in uno communi, completa est per Christum; unde eius doctrinae quantum ad essentialia fidei nec addere nec minuire licet»²¹. En cambio, el desenvolvimiento o explicación por consecuencias es como *accidental*. «Ea autem quae ex his credibilibus consequuntur sunt quasi accidentaliter»²². Y lo accidental en la fe no es de fe hasta que es definido por el magisterio ordinario o solemne de la Iglesia. «Ea autem

¹⁴ Conc. Vatic. Const. De Ecclesia Christi c.4. (Denz. 1836).

¹⁵ D. THOMAS, 2-2 q.1 a.9.

¹⁶ Ib., ad 4.

¹⁷ Ib., ad 6.

¹⁸ Ib., a.10 ad 1.

¹⁹ Ib., ad 2.

²⁰ D. THOMAS, 3 Sent. d.25 q.2 a.1 sol.3.

²¹ D. THOMAS, Ib., a.2 sol.1 ad 3.

²² D. THOMAS, Ib., d.24 q.1 a.1 sol.1.

quae se habent *accidentaliter* ad fidem non sunt de necessitate salutis, nisi postquam determinata fuerint per praedicationem et doctrinam»²³.

Tratando de qué cosas son definibles de fe dice el cardenal Cayetano: «Nec refert in S. Scriptura et aliis (esto es, traditionibus Apostolorum et Symbolo) an aliquid sit revelatum *explicite*, ut creatio mundi, incarnatio Verbi Dei et alia huiusmodi, an *implicite*, ut sunt omnia illa quorum opposita non possunt sustineri cum veritate S. Scripturae et aliorum quae certa fide tenemus: nisi quod ingenio, labore, ratione et intellectu opus est ut manifestetur haec quae *implicite* dicuntur contineri esse necessario conneza illis in quibus contineri dicuntur»²⁴. O como dice Báñez: «Quia Ecclesia nihil hactenus fidelibus credendum proposuit vel definit, quod non contineretur in sacris Litteris aut apostolicis traditionibus expressum aut virtualiter contentum, ita ut inde per evidentem consequentiam educeretur»²⁵. Lo mismo dicen todos los teólogos anteriores a Molina y la mayor parte de los posteriores, cuyos textos encontrará el lector en el capítulo 7 de esta obra (352-448). También daremos más adelante once pruebas distintas de esta misma verdad (239-250).

Así, pues, la fe divina no se limita a los artículos de la fe, ni siquiera a lo explícitamente revelado, sino que se extiende de suyo, dice Santo Tomás, a todo lo verdaderamente implícito, ora esté implícito como antecedente, como concomitante o como consecuencia de lo explícitamente revelado, con tal que la Iglesia lo explique o defina: «Quia fides, quantum in se est, ad omnia quae fidem concomitantur, vel sequuntur, vel praecedunt, sufficienter inclinatur»²⁶. «Et idem iudicium est de his (lo con-secuencial o accidental) et de illis (los artículos o substancial) quae determinata sunt in fide quia ad unum sequitur alterum»²⁷. No hay más diferencia sino que lo substancial o artículos quedaron definidos o explicados por los Apóstoles mismos, y siempre los ha estado enseñando o predicando la Iglesia por su magisterio ordinario, y por eso han sido desde el principio no sólo materia de fe, sino formalmente de fe, mientras que lo accidental o consecuencial, aunque de suyo materia de fe, no pasa a ser formalmente de fe hasta que lo define o determina la Iglesia por su magisterio ordinario o solemne. «Nisi postquam determinata fuerint per praedicationem et doctrinam»²⁸. Ambas cosas las enseña también expresamente el Santo Doctor en el siguiente texto: «Dicendum quod in fide sunt aliqua (los artículos) ad quae *explicite* cognoscenda omnis homo tenetur: unde si in his aliquis errat, infidelis reputatur, et haereticus si pertinaciam adiungat. Si autem sint aliqua (lo secundario o accidental)

²³ D. THOMAS, *ib.*, sol.2 ad 4.

²⁴ CAYETANO, *De conceptione B. Virginis* c.1.

²⁵ *ib.* 2-2 q.1 a.7.

²⁶ D. THOMAS, 3 *Sen.* d.25 q.1 a.2 sol.2.

²⁷ D. THOMAS, 1 *Sen.* d.33 q.1 a.5.

²⁸ D. THOMAS, 3 *Sen.* d.24 q.1 a.1 sol.2 ad 4.

ad quae *explicite* credenda homo non tenetur, non efficietur haereticus in his errans, ut si aliquis simplex credat Iacob fuisse pater Abrahæ, quod est contra veritatem S. Scripturae quam fides profitetur, quousque hoc sibi innotescat quod fides Ecclesiae contrarium habet»²⁹.

Y para que nadie, fijándose más en el ejemplo particular aducido aquí por el Santo Doctor que en la doctrina general que asienta, creyese que eso no tenía aplicación a las conclusiones teológicas o virtualidad inclusiva del depósito, continúa el Santo Doctor: «Et quia quedam sunt quae IN FIDE ECCLESIAE continentur *implicite*, sicut CONCLUSIONES IN PRINCIPIIS, ideo in his diversae opiniones sustinentur quousque per Ecclesiam determinetur quod aliquid eorum contra fidem Ecclesiae est, QUIA EX EO SEQUITUR aliquid contrarium fidei directe»³⁰.

Por lo tanto, en lo relativo a la fe divina, son exactamente equivalentes para Santo Tomás estas dos cosas: a) revelación formal o inmediata, propuesta por la Iglesia; b) revelación implícito-virtual o implícito-mediata, explicada por la Iglesia.

Pero entonces, se dirá, ¿no es eso hacer de la Iglesia un elemento formal de la fe divina? ¿No es eso atribuir a la Iglesia el convertir lo revelado mediato o virtual en revelado inmediato o formal? Lo veremos en las secciones siguientes.

SECCION III

NUESTRA FE DIVINA Y LA AUTORIDAD DE LA IGLESIA

135. MAGISTERIO ORDINARIO Y MAGISTERIO SOLEMNE DE LA IGLESIA.—Después de haber expuesto cuáles son, según Santo Tomás, las verdaderas relaciones entre la teología y la fe, resta ver cuáles son las verdaderas relaciones de ambas con la autoridad de la Iglesia, o sea el lugar orgánico que la autoridad de la Iglesia ocupa en nuestra fe divina y, por consiguiente, en nuestra teología. Comenzaremos por algunos prenotandos sencillos, pero indispensables para el buen planteo y recta solución de esta cuestión fundamental.

La autoridad doctrinal o magisterio de la Iglesia tiene por fin propio y específico la conservación y exposición del depósito revelado. Determinar o fijar infaliblemente el verdadero sentido del depósito divino es lo que se llama definición de fe por la Iglesia³¹.

²⁹ D. THOMAS, 4 *Sen.* d.13 q.2 a.1 ad 6.

³⁰ *ib.* l.c.

³¹ «Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut, eo revocante, novam doctrinam patefacerent: sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidel depositum sancte custodirent et fideliter exponerent» (CONCILIO VATIC., *De Ecclesia Christi* c.4). «Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sine solenni iudicio sine ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur» (CONCILIO VATIC., *De fide Catholica* c.3). En vez de la frase definición o definir de fe, Santo Tomás usó casi

Pero este magisterio o definiciones de fe pueden ejercerse, y de hecho se ejercen, por la Iglesia de dos modos: primero, por magisterio *solemne*, sea del Concilio Ecuménico, sea del Papa sólo hablando *ex cathedra*; segundo, por magisterio ordinario, esto es, por la enseñanza o predicación ordinaria de la Iglesia universal.

Ambos medios de ejercer el magisterio sobre el contenido y sentido del depósito revelado son de igual valor dogmático, y ambas son verdaderas definiciones de fe. No hay sino una diferencia accidental, y es que el magisterio del Concilio Ecuménico o del Papa hablando *ex cathedra* se ejercen con mayor solemnidad y aparato de fórmulas, y es fácilmente discernible por todos, mientras que el magisterio ordinario se verifica sin aparato ni formulismo especiales a través de la enseñanza universal de la Iglesia, y a veces no es tan fácil distinguir su alcance y significación.

Conviene tener muy presente estos dos modos diferentes de ejercer el magisterio doctrinal o de definir la verdad revelada, pues con frecuencia, cuando se habla de definiciones de fe, la mente tiende a fijarse solamente en las definiciones por magisterio solemne, sin fijarse suficientemente en que hay también definiciones por magisterio ordinario.

Verdad, pues, del depósito revelado, cuyo sentido no haya sido aún fijado infaliblemente ni por el magisterio solemne ni por el ordinario de la Iglesia, es *verdad revelada, pero no definida*. Verdad del depósito revelado, cuyo sentido haya sido infaliblemente fijado o determinado, sea por el magisterio ordinario, sea por el magisterio solemne de la Iglesia, es *verdad no solamente revelada, sino también definida*.

Preguntar, por lo tanto, si respecto a una verdad del depósito revelado cabe fe divina antes de la definición de la Iglesia, equivale a preguntar si cabe fe divina respecto a esa verdad antes que, o sin que, su sentido haya sido infaliblemente determinado o enseñado, sea por el magisterio solemne, sea por el magisterio ordinario de la Iglesia.

siempre determinar o determinaciones de fe. "Ad illius auctoritatem pertinet editio Symboli, ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quae sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur" (D. THOMAS, 2-2 q.1 a.10). "Sic ergo, aliqui doctores videntur dissensisse... etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quae nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi resisteret, haereticus censetur" (Ibid., q.11 a.1). "Ea autem quae pertinent accidentaliter ad fidem, non sunt de necessitate salutis, nisi postquam determinata fuerint per praedicationem et doctrinam" (D. THOMAS, 2-2 q.1 a.1). "Quousque instruat per eum cuius est dubia in fide determinare" (De veritate q.14 a.11 ad 2). Ya dijimos que los artículos de la fe (134), en cuanto a sus conceptos esenciales, fueron definidos por Jesucristo y los Apóstoles mismos, o sea están enseñados en la predicación apostólica de una manera definida ("In articulis determinatis" (D. THOMAS, 3 Sent., d.25 q.2 a.11 sol.2 ad 3)). Pero otras muchas verdades, pertenecientes a la fe y costumbres no fueron explicadas o definidas por los Apóstoles, sino que están en la predicación apostólica de una manera implícita o virtual inclusiva; y estas verdades indeterminadas son las que la teología determina o define (conclusiones) con valor científico o humano, y la Iglesia con valor divino o dogmático.

136. DE QUÉ IGLESIA SE TRATA.—De esa inclinación de nuestra mente a fijarnos solamente o con preferencia en las definiciones solemnes, cuando se habla de definiciones de fe, procede también el que no demos a veces a la palabra *Iglesia* toda la extensión que abarca, fijándonos inconscientemente en la Iglesia, no desde su fundación, o sea desde los tiempos apostólicos, sino en la Iglesia de los siglos posteriores, cuando comenzaron los concilios ecuménicos y las definiciones solemnes. Y, sin embargo, las definiciones de fe o autoridad doctrinal de la Iglesia sobre el depósito revelado se ejercen, como hemos dicho, por magisterio ordinario tanto o más que por el solemne, y ese magisterio ordinario comenzó no en la época de los primeros concilios ecuménicos, sino desde el primer momento de la Iglesia naciente o primitiva, desde el primer momento de la predicación o enseñanza apostólica.

Verdad, pues, del depósito revelado, cuyo sentido haya sido fijado o determinado infaliblemente, sea por la predicación apostólica o Iglesia primitiva, sea por la Iglesia de los siglos posteriores, es *verdad no sólo revelada, sino definida*. Verdad de ese depósito, cuyo sentido no haya sido determinado infaliblemente ni por la predicación apostólica ni por la Iglesia de los siglos posteriores, es *verdad revelada, pero no definida*. Preguntar, por lo tanto, si cabe dar fe divina a una verdad del depósito sin definición de la Iglesia, es preguntar si cabe dar fe divina a una verdad cuyo sentido no haya sido fijado o determinado infaliblemente ni en la enseñanza apostólica ni en la enseñanza (por magisterio ordinario o solemne) de la Iglesia posterior.

137. REVELACIÓN INMEDIATA Y MEDIATA «EX PARTE PERSONAE».—En las secciones anteriores hemos hablado continuamente de revelación inmediata y mediata, pero era *ex parte obiecti*; en esta sección es necesario hablar también de revelación inmediata y mediata, pero desde un punto de vista distinto, o sea *ex parte personae*. Esta doble división de la revelación en inmediata y mediata desde dos puntos diferentes de vista hace falta comprenderla bien si no quiere uno embrollarse en la lectura de los tratados *De fide et Ecclesia* de los teólogos.

En la fe entran dos cosas: el objeto revelado y la persona a quien se revela.

El objeto puede ser revelado en sí mismo o revelado en otra verdad, en la cual va latentemente envuelto. La revelación, en el primer caso, se llama *inmediata* o *formal*, y en el segundo, *mediata* o *virtual*. Si Dios ha revelado la proposición: *el alma humana es espiritual*, la *espiritualidad* queda, en sí o inmediatamente, revelada; pero la *inmortalidad* quedaría revelada no en sí, sino *mediatamente* en la *espiritualidad*, en la cual está intrínseca y esencialmente incluida. Esta es la revelación inmediata y mediata por parte del objeto.

Pero en la revelación entra, además del objeto revelado, la

persona a quien se revela. Esta persona puede recibir la revelación divina de dos modos: primero, directamente de Dios, sin interposición alguna de otros hombres; segundo, no directamente de Dios, sino mediante otros hombres a quienes Dios la comunicó o, quizá, de otros hombres que, por generaciones sucesivas, la han ido recibiendo de aquellos a quienes Dios primera y directamente la había comunicado. La primera se llama revelación inmediata, porque entre Dios que revela y la persona a quien revela no hay hombre de por medio; la segunda se llama mediata por la razón contraria. Los ángeles, nuestro primer padre, los patriarcas y profetas, los apóstoles y evangelistas, los que tuvieron la dicha inefable de escuchar al Verbo encarnado sobre la tierra, y aun toda alma a quien Dios por sí mismo, o sin intervención de hombre alguno, se haya dignado revelar sus secretos, tuvieron revelación inmediata; los demás, nosotros, que no hemos tenido revelación directa de Dios, sólo tenemos revelación mediata.

Como se ve, esta división de la revelación en inmediata y mediata es por parte de la persona, no por parte del objeto. En ella no se mira para nada a si el objeto ha sido revelado en sí o en otro, sino a si la persona ha recibido la revelación inmediatamente de Dios o la ha recibido mediante otros hombres. De esta revelación inmediata o mediata por parte de la persona es de la que hablaremos en esta sección siempre que, sin expresar lo contrario, empleemos las palabras de inmediata y mediata.

138. COROLARIO IMPORTANTÍSIMO.—Nuestra fe, pues, o sea la fe divina que los fieles todos del mundo cristiano damos y debemos dar a las verdades del depósito revelado, es (quitado el caso único de revelación privada o especial) fe de revelación MEDIATA. Este carácter de mediata jamás debe perderse de vista, pues es la clave o razón formal de la necesidad o existencia del magisterio eclesiástico y de la naturaleza y extensión de sus relaciones con nuestra fe.

«Quibusdam quidem credibilia revelantur immediate a Deo, sicut sunt revelata Apostolis et Prophetis; quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei praedicatores»²². «Cum quae a Deo sunt, ordine quodam agantur, in manifestatione eorum quae sunt fidei, ordinem quemdam oportuit observari, scilicet ut quidam immediate a Deo recipiant, alii vero ab his, et sic per ordinem usque ad ultimos»²³. «Fides est duplex, scilicet secundum duplicem auditum et duplicem locutionem; est enim fides ex auditu, ut dicitur Rom. 10, 17. Est quaedam loquutio exterior qua Deus nobis per praedicatores loquitur; quaedam interior qua nobis loquitur per inspirationem internam. Ab utroque auditu fides in corde fidelium oritur. Per auditum interiore in

²² D. THOMAS, 2-2 q.6 a.1.

²³ D. THOMAS, Contra Gentes 1.3 c.154.

his qui primo fidem acceperunt et docuerunt, sicut in Apostolis et Prophetis. Per secundum vero auditum fides oritur in corde aliorum fidelium qui per alias homines cognitionem fidei accipiunt»²⁴. «Nos cognitionem fidei habemus, non per revelationem nobis factam, sed per hoc quod adhaeremus revelationibus aliis factis»²⁵. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae qui canonicos libros scripserunt»²⁶.

El no haber ciertos teólogos parado suficiente atención en este carácter mediato de la revelación en que se funda nuestra fe (carácter que es precisamente la raíz de la necesidad del magisterio eclesiástico y, por lo tanto, de su naturaleza y extensión) ha sido la causa de que no hayan comprendido la gran teoría de Santo Tomás sobre las relaciones de la Iglesia con nuestra fe y de que para fijar esas relaciones hayan tomado como criterio la cuestión de si son o no de fe divina las revelaciones privadas. La cuestión de las revelaciones privadas, por el mero hecho de ser inmediatas, son completamente impertinentes para la cuestión de las relaciones de la Iglesia con nuestra fe al depósito revelado, que es fe de revelación mediata. La naturaleza de la fe que debemos dar al depósito revelado, depósito que es la razón formal de la autoridad doctrinal de la Iglesia, y no la naturaleza de la fe que debemos dar a las revelaciones privadas, que son de suyo extrañas a esa autoridad, es el norte que debe tomar todo verdadero teólogo para estudiar las relaciones de la Iglesia con nuestra fe.

Causa, por lo tanto, verdadera sorpresa ver a un teólogo de la talla de Suárez plantear y orientar la cuestión en esta forma: «Utrum privata revelatio divina pertineat ad obiectum formalem fidei et consequenter (!!) an auctoritas Ecclesiae pertineat ad obiectum formale, et quomodo in illam resolvatur fides»²⁷. Ese consequenter lo explica todo; con él se cierra Suárez el paso para entender la teoría de Santo Tomás sobre las relaciones de la autoridad de la Iglesia con nuestra fe, que es de revelación mediata. Suárez, como Lugo y Ripalda, no parecen haber prestado suficiente atención a la diferencia radical entre fe y nuestra fe, y al carácter mediato de esta segunda, que es la clave del tratado De Fide del Angélico Doctor, como vamos a tratar de hacer ver en esta sección.

139. OBJETO REVELADO Y SU PROPOSICIÓN Y EXPLICACIÓN.⁽⁻⁾ En la fe hay que distinguir dos elementos esencialmente distintos: primero, el objeto revelado; segundo, la proposición y explicación de ese objeto.

En la revelación inmediata, ambos elementos son divinos. Dios es el que revela el objeto, Dios es también el que lo propone y explica.

(-) Dato revelati

(-) Interpretazione

²⁴ De veritate q.10 a.3.

²⁵ L.c.

²⁶ D. THOMAS, Summa Theol. 1 q.1 a.8.

²⁷ SUÁREZ, De fide d.3, título de la sec.10.

En la revelación *mediata*, el segundo elemento, o sea la *proposición y explicación* de la verdad revelada, la hacen hombres que, por mucha *santidad y ciencia* de que se les suponga dotados, son siempre de *suyo falibles*, a no ser que posean la *asistencia divina* para proponer y explicar todo y sólo lo *revelado por Dios*, sin mezcla ni *mixtificación alguna humana*²⁴.

Lo esencial o *formal* en el asentimiento de fe divina es, pues, el objeto revelado; la *proposición o explicación* son *condiciones sin las cuales* no habría fe.

140. COROLARIO PRIMERO.—Aunque en la fe, tanto por revelación inmediata como mediata, entren dos elementos, a saber: el objeto revelado y su *proposición o explicación*, lo que realmente se cree y a lo que se asiente es al *objeto revelado*, aunque no podría asentirse a él *sin* previa *proposición y explicación*. Lo *esencial*, pues, o *formal* en el asentimiento de fe divina es el *objeto revelado*; la *proposición o explicación* son *condiciones sin las cuales* no habría fe.

141. COROLARIO SEGUNDO.—Siendo tan verdadera *fe divina* la fundada en revelación inmediata como la fundada en revelación mediata, si la segunda requiere algún elemento que no requiera la primera, este elemento le convendrá no por ser *revelación*, sino por ser *revelación mediata*; no por ser *fe divina*, sino por ser *nuestra*.

142. COROLARIO TERCERO.—Nuestra fe divina es de *revelación mediata*, y la *revelación mediata* exige *necesariamente* *proposición y explicación humanas*. No se puede, pues, argüir: si es *fe divina* no puede entrar en ella nada *humano*; ni tampoco: si entra algo humano ya no cabe fe divina (sino humana o eclesiástica...); pero sí puede y debe decirse: no cabe fe divina si la *explicación humana* que en ella entra es de tal naturaleza que puede alterar o modificar el *objeto divino*, el *sentido revelado*. Pues el objeto es esencial a la fe y el objeto de la fe es exclusivamente divino: *nihil aliud quam Veritas Prima*.

143. PLANTEO DE LA CUESTIÓN.—Hechos estos prenotandos, que para muchos lectores quizá no hacían falta, vamos a

²⁴ "Ad fidem duo concurrunt. Primo quidem, habitus intellectus quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem...; secundo requiritur ad fidem quod credibilia proponantur credendi et hoc quidem si per homines" (D. THOMAS, *Summa Theol.*, 1. q. 111. a. 1. ad 1). "Ad fidem duo requiruntur. Quorum unum est ut homini credibilia proponantur... aliud autem quod ad fidem requiritur est assensus credentis ad ea quae proponuntur" (2. 2. q. 6. a. 1.). Y toda proposición hecha por hombres es falible, si no se hace con asistencia divina. "Sicut esse creatum, quantum est de se, vanum est, et defectibile nisi continetur ab ente increato, ita omnis veritas est defectibilis, nisi quatenus per Veritatem divinam recitatur" (D. THOMAS, *De veritate*, q. 14. a. 8). Escusado es advertir que siempre que hablemos de *proposición de fe* hecha por *la Iglesia*, se entiende por los órganos auténticos *infalibles de la fe de la Iglesia*, cuales son las definiciones del Pontífice o de los Concilios Ecuménicos (magisterio solemne), o la enseñanza universal de los Pastores (magisterio ordinario). La proposición, pues, hecha por órganos particulares, como el misionero, el Obispo particular, etc., no tiene más valor que el que les dé su conformidad con la proposición de los órganos auténticos, que son la regla de nuestra fe.

entrar en una cuestión importante y delicada: vamos a estudiar el lugar orgánico que la *autoridad infalible de la Iglesia* ocupa en NUESTRA FE, advirtiendo, de una vez para siempre, que por *nuestra fe* entendemos esa fe divina que, los que no hemos tenido ni tenemos *revelación inmediata de Dios*, damos a las verdades por Dios reveladas a los Apóstoles, y por éstos confiadas a la Iglesia en el sagrado depósito de la Escritura y Tradición divinas.

Las cuestiones que al teólogo se presentan son las siguientes: ¿Es la *autoridad de la Iglesia* elemento indispensable para todo acto de nuestra fe divina en el depósito revelado? ¿Cabe acto de fe divina en una verdad del depósito *antes de ser* definida por la Iglesia? ¿El acto de nuestra fe es solamente *creo porque Dios lo ha revelado* o es necesariamente *creo porque Dios lo ha revelado y porque la Santa Madre Iglesia así lo enseña*? En una palabra, quitada una *revelación o intervención especial de Dios*, ¿es la Iglesia el *único* medio que une nuestra fe divina con el depósito revelado o hay otros medios por los cuales la *inteligencia humana* puede ponerse en contacto de fe divina con el depósito revelado?

144. LA TEORÍA DE VÁZQUEZ-SUÁREZ.—El por tantos conceptos ilustre teólogo VÁZQUEZ fue el primero que, clara y abiertamente, respondió *negativamente* a todas estas cuestiones o aspectos de una misma cuestión. Para Vázquez, la *autoridad de la Iglesia* no es elemento indispensable para todo acto de nuestra fe divina, a no ser para los ignorantes, para los que no tienen *teología o ciencia suficiente* para ver o deducir con evidencia las profundidades latentes del depósito revelado. Pero para el sabio, para el teólogo, para el que mediante sus conocimientos *teológicos, exegéticos, históricos, críticos de la Biblia y Tradición* pueda por sí mismo deducir con evidencia el sentido del depósito revelado, la *autoridad de la Iglesia* no es indispensable.

La *demonstración teológica o razón individual* es en esos casos para el teólogo lo que la *autoridad de la Iglesia* es para el común de los fieles. Ni se objete, dice Vázquez, que lo conocido por *ciencia o por raciocinio* no puede merecer más asenso que el científico o teológico, pues el teólogo que por *raciocinio evidente* deduce algo de lo revelado tiene a mano dos asensos: uno, *teológico*, fundado en *raciocinio*, que es el medio por que lo deduce, y otro, de *fe divina*, fundado en la *revelación divina*, que es el punto de partida de donde lo deduce. Y esos dos actos son posibles, y están a disposición del teólogo, y para nada requieren la *autoridad de la Iglesia*. Esta es, expuesta al desnudo, la famosa teoría de Vázquez, teoría a la que tiene que venir a parar todo el que haga *formalmente* de fe las conclusiones teológicas sin definición de la Iglesia (85).

Suárez, en su afán de explicar o atenuar una teoría de Molina, vino a caer en la teoría dicha de Vázquez, admitiendo que

es formalmente de fe la *virtualidad inclusiva* (que él llama *formal-confuso*) de lo revelado y dando como posibles para el teólogo los dos famosos asensos, uno de ellos de fe divina, sin intervención alguna de la autoridad de la Iglesia (74, 86). A Suárez siguieron en esta materia Lugo y Ripalda, y como la mayoría de los textos de teología modernos están más o menos influenciados por esos grandes teólogos, no es raro encontrar en ellos, como moneda corriente, las siguientes afirmaciones: La autoridad o definición de la Iglesia no es indispensable para el acto de *nuestra* fe, pues nuestra fe es la misma que la de los ángeles, patriarcas y profetas, y éstos no necesitaron proposición ni explicación de la Iglesia para creer. El acto, pues, de nuestra fe no lleva necesariamente el *creo*... porque la Iglesia así lo enseña, aunque la autoridad de la Iglesia sea de ordinario o *ad melius* *esse* necesaria, sobre todo para los simples fieles, que no saben elevarse sin la Iglesia al motivo *puro* de la autoridad divina. Pero el teólogo que, con su razón individual (demostración teológica), descubre con evidencia una verdad, o virtualidad, o sentido latente del depósito, debe o puede darle asentimiento de fe *divina* (además y distinto del teológico) sin definición alguna de la Iglesia. Para eso sirven los *dos asensos*.

145. TEXTOS DE VÁZQUEZ, SUÁREZ, RIPALDA Y FRANZELIN. «*Demonstratio theologica* perinde se habet *ipsi theologo* demonstranti, sicut *Concilium* cum aliquid de fide esse declarat, se habet *toti Ecclesiae*. Solum est differentia quod Concilium id quod definit, *omnibus* proponit credendum, ita ut *omnes* credere teneantur; ratio vero theologica *illis* solum proponit *quibus* est evidens consequentia ex articulis fidei»³⁹.

«Nihilominus tamen quoad nos proposita est Ecclesia ut ab Spiritu Sancto regitur, tamquam proxima et sufficiens regula credendi, quia non possunt *fideles omnes* doctrinam fidei per se expendere aut *semper* resolutionem fidei facere in auctoritatem divinam expresse cogitatum quae *nimis excellens et spiritalis* est; Ecclesia autem est *sensibilis* regula quam *facilius* audiunt»⁴⁰. «Ultimo oportet advertere *duobus* modis posse nos uti discursu ad assentiendum propositioni illatae: uno modo tamquam ratione formalis assentiendi, et propria ac per se causa ipsius assensus conclusionis illatae; alio modo tamquam *proponente* et *explicante* (aquí está la razón teológica, como dice Vázquez, sustituyendo al Concilio) quid contineatur et quomodo, sub divina revelatione, ut postea illi tantum in assentiendo nitamur, tamquam rationi formalis et causae per se: isti enim duo modi *possibiles* sunt, ut per se constat, et pendent, *ex voluntate* hominis, et ita illos *recte* distinxit Vázquez, et alii non contradicunt»⁴¹.

«Licet ea propositio Ecclesiae *necessaria* non sit, eam tamen

³⁹ VÁZQUEZ, *In Summam D. Thomae* p.1, a.2 d.5 c.3 n.8.

⁴⁰ SUÁREZ, *De fide*, d.3 s.10 n.10.

⁴¹ SUÁREZ, *l.c.*, d.3 s.11 n.5.

fidelibus, qui auctoritatem infallibilem Ecclesiae noverunt, sufficientem et *aptiorem* esse ad assensum fidei»⁴². «*Earum veritatum* quas Ecclesia definit, alias esse *evidenti consecutione* contentas in rebus per fidem creditis... Eas igitur veritates... etiam antequam ab Ecclesia definiantur, possunt plerique fidelium, *scilicet sapientiores* *theologi seorsim* ab Ecclesiae auctoritate credere per fidem divinam, quod evidenter videant per *discursus theologicos* in aliis per fidem creditis contineri»⁴³.

Pero Ripalda fue, al menos, franco y lógico, como de costumbre, en sacar las consecuencias de esa doctrina. «Obicies primo: Si non requiritur per se propositio Ecclesiae ad credendum, posse haereticum, qui negat unum articulum, adhuc per fidem alios credere: quia potest adhuc, seclusa Ecclesiae auctoritate, habere alia motiva quae sufficienter redant illos credibiles. Secundo, illum qui ignorat auctoritatem Ecclesiae, vel aliquid proponi ab Ecclesia, posse deperdere fidem sine haeresi, dissentiendo alicui articulo sibi ex aliis sufficienter proposito. *Utramque sequelam admitto*»⁴⁴. X

«Fieri aliquando potest ut licet *veritas, de cuius theologica demonstratione* quaeritur, *nondum sit sufficienter proposita* in catholica fide, illis tamen qui *argumentorum vim* perspicere valent, ex diligenti examine sive Scripturae sive Traditionis certo constat eam veritatem contineri in revelato verbo Dei. Hoc posito, *argumenta* quae *demonstrant* veritatem contentam in revelatione, *pro illis sufficiens* sunt *applicatio et propositio* *revelationis* ad assensum fidei *divinae* eliciendum»⁴⁵. «Id quod in conclusione enuntiatur, iam implicite continetur dictum in praemissis, vel in utraque coniuncta vel in una tantum, ita ut altera solum assumatur ad manifestandum conclusionis comprehensionem in illa priori. Unde cum constat utramque praemissam esse veritatem revelatam, vel cum una praemissa revelata implicite iam continet id quod in conclusione enuntiatur, et altera, licet non revelata evidenter manifestat hanc comprehensionem conclusionis in praemissa revelata; sine dubio revelata est veritas quae in tali conclusione enuntiatur... Hoc posito, veritas *consequentis* ex *praemissis* revelatis considerari potest *dupliciter*: vel formaliter ut a Deo revelata; tum vero propositioni respondet *assensus fidei* propter auctoritatem Dei revelantis; vel potest considerari formaliter ut veritas intellecta ex veritate praemissarum et ex legitima consequentia ac deductione; tunc propositioni respondet *assensus theologicus*»⁴⁶.

Inútil aducir más autores, pues ésta es ya doctrina corriente en los manuales teológicos de hoy día, y su influencia se siente aún en bastantes manuales tomistas.

Como se ve, en esta teoría de Vázquez-Suárez, hoy ya co-

⁴² RIPALDA, *De fide* d.6 s.4 n.3.

⁴³ RIPALDA, *l.c.*, n.32.

⁴⁴ *l.c.*, n.35.

⁴⁵ FRANZELIN, *De Deo Uno* Prolegom.

⁴⁶ FRANZELIN, *l.c.*

riente, la explicación del depósito revelado hecha por la falible razón humana es de fe divina y merece para el sabio asentimiento de la fe divina. En la proposición, pues, y explicación del revelado, la razón es para el sabio lo que la Iglesia para el ignorante o para el común de los fieles. La autoridad de la Iglesia en la conservación y exposición del depósito, de que habla el Concilio Vaticano, resulta necesaria para nosotros; pero en esta teoría se entiende por nosotros no a todos los que recibimos *mediatamente* la revelación (*mediación* que sólo puede salvarse por la definición infalible de la Iglesia o por una nueva revelación o intervención extraordinaria de Dios), sino que se entiende por nosotros a aquellos solamente que no son suficientemente teólogos o exegetas para salvar por su *propia razón* esa mediación o distancia, para *proponerse* y *explicarse* ellos a sí mismos el sentido del depósito revelado.

146. LA VERDADERA TEORÍA TOMISTA.—Todo esto, que es bastante corriente en los manuales de teología modernos después de Suárez, es, a nuestro juicio, una desviación de la verdadera teoría de Santo Tomás y un desconocimiento del puesto sublime y necesario que la autoridad de la Iglesia ocupa en nuestra fe.

Para Santo Tomás, y para todos sus fieles comentaristas, la autoridad o definición de la Iglesia es indispensable para todo acto de nuestra fe divina en verdad alguna del depósito revelado. El acto de nuestra fe divina no es solamente «creo porque Dios lo ha revelado», sino que es *necesariamente* «creo porque Dios lo ha revelado y porque la Santa Madre Iglesia así lo enseña»; siendo el primer *porqué* esencial a nuestra fe divina, no por ser nuestra, sino por ser divina; y siendo el segundo *porqué* necesario (y sólo sustituible por especial revelación o intervención divina), no por ser fe divina, sino por ser nuestra.

En una palabra: aunque la ciencia (teología, filosofía, exégesis, crítica, historia...) tenga muchos medios de llegar al conocimiento científico, humano, adquirido de la verdad del depósito, y hacer respecto a ella actos de ciencia o de fe humana, sin intervención alguna de la Iglesia, nuestra fe divina no tiene más que un solo medio, y éste es la *autoridad de la Iglesia*: o sea, la humanidad no dispone de más medio que la autoridad de la Iglesia para llegar a la verdad revelada por el asentimiento de fe divina.

Como para muchos serán quizá nuevas, y aun atrevidas, estas afirmaciones, tratemos ante todo de exponer la doctrina literal del Santo Doctor, acudiendo al acabado e inmortal tratado de *De Fide* de la *Suma Teológica*.

147. EL OBJETO FORMAL DE LA FE.—Comienza el Santo Doctor su cuestión primera y su primer artículo por el objeto formal de la fe. Santo Tomás jamás se anda por las ramas: desde su primer artículo se coloca en el punto central, funda-

mental, formal, esencial de la cuestión: en el objeto. Y como la esencia de una cosa es inmutable y debe hallarse íntegra e invariable dondequiera que la cosa se halle, el objeto de la fe divina es definido en ese primer artículo *en sí mismo, formalmente*, sin relación alguna a ángeles ni a hombres: es definido con la frase lacónica y lapidaria de *NIHIL ALIUD QUAM VERITAS PRIMA*.

En el objeto formal, en lo esencial de la fe, según Santo Tomás, no puede entrar nada *creado*, ni haber la más mínima mezcla de *criatura*; nada de ángeles, ni de hombres, de patriarcas, ni de profetas, de apóstoles ni de Iglesia. Todo eso está fuera del objeto formal de la fe, fuera del objeto de la fe divina en sí, del objeto de la fe divina en cuanto *divina*. *Dios, y sólo Dios, es su autor, su objeto, su fin y su regla.* En la fe divina, pues, concebida desde ese punto formal, no entra para nada el «creo... porque la Iglesia, o la Biblia, o la Tradición así lo enseñan», sino sola y exclusivamente *creo porque Dios lo ha revelado. Nihil aliud quam Veritas Prima*⁴⁷.

148. LOS OBJETOS FORMALES «EN SÍ» Y LOS OBJETOS FORMALES «NUESTROS» O «EN NOSOTROS».—Pero los objetos mismos formales, aunque no admitan *variaciones* ni *cambios* en sí mismos pueden admitir *condiciones* no esenciales al objeto en sí, pero sí absolutamente necesarias para el objeto en nosotros.

Así, por ejemplo, el objeto formal de la inteligencia en sí o de la inteligencia en cuanto inteligencia, es el *ser*: el objeto formal de nuestra inteligencia es también el *ser*, pero con una condición o adición esenciales para nosotros: es el *ser abstraído de las cosas sensibles*. Sin esa abstracción, nuestra inteligencia jamás podría ponerse en contacto con su objeto: con el ser.

El objeto formal de la ciencia en sí, o en cuanto ciencia, es el conocimiento cierto de una verdad *por medio* de otra, o de una verdad en otra: el objeto de nuestra ciencia es eso mismo, pero con una condición esencial para nosotros: es el conocer una verdad por otra, pero *mediante ractocinio* o *sucesión*. Sin eso no cabe ciencia nuestra.

Los principios específicos o formales de la teología en sí son las verdades sobrenaturales divinas; los principios de nuestra teología son esas mismas verdades, pero *creídas* con fe divina, o sea oscuramente vistas. Sin esa condición de *creídas* u

⁴⁷ «Sic igitur, in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam Veritas Prima. Non enim fides de qua loquimur assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi Veritati divinae fides inicitur tamquam medio» (D. THOMAS, 2-2 q.1 a.1). «Unde neque hominis neque angelii testimonio assentire infallibiliter in veritatem doceret nisi in quantum in eis testimonium Dei loquentis consideratur» (*De veritate* q.14 a.8). «Quando homo sive per rationem naturalem, sive per testimonia legis et Prophetarum, sive per praedicationem Apostolorum vel aliorum manducias credit, tunc potest dicere quod propter nullum illorum credit, nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem Apostolorum, sed propter ipsam Veritatem tantum» (*In Io c.6*). «Veritas prima est formale in fidei obiecto, et a qua est tota ratio obiecti» (3 *Sent.* d.24 q.1 a.sol.).

oscuramente vistas, *nuestra teología* jamás entraría en contacto con su objeto: las verdades divino-sobrenaturales⁴⁸.

Pues bien: el objeto formal de la fe divina en sí es, como hemos visto, *nihil aliud quam Veritas Prima*. ¿Cuál será, pues, el objeto formal de *nuestra fe divina*, de esa fe divina que damos, no por revelación que hayamos recibido nosotros inmediatamente de Dios, sino mediatamente por conducto de los Apóstoles? ¿Recibe el objeto formal de la fe alguna condición o adición indispensable al ser considerado, no en sí mismo, sino en nosotros; al ser objeto formal, no de la fe divina en sí, sino de *nuestra fe divina*?

149. EL OBJETO FORMAL DE «NUESTRA» FE.—Pasemos a la cuestión quinta, donde Santo Tomás trata de la fe en relación con los diversos sujetos en que puede hallarse: *De habentibus fidem*, de los sujetos diversos de la fe.

Pasemos por alto los artículos 1.º y 2.º, en que se ocupa de la fe con relación a los *ángeles* y a los *demonios*, y detengámonos en el 3.º, en que trata de la fe con relación a *nosotros*: de *nuestra fe*. Pregunta el Santo Doctor si en el hereje que niega un solo artículo de fe permanece la fe divina con respecto a los demás. Para ello necesita el Santo fijar *todos* los elementos que *necesariamente* entran en el objeto formal de *nuestra fe*. Si negando un solo artículo permanecen, sin embargo, *todos* los elementos indispensables de *nuestra fe*, la fe permanece. Si, al contrario, el hombre que niega un artículo destruye con ello algún elemento *indispensable* de *nuestra fe*, la fe se destruye. ¿Cuáles son, pues, los elementos *indispensables* del objeto formal de *nuestra fe divina*? Oigamos al Santo Doctor:

*«Obiectum formale fidei divinae est Veritas Prima SECUNDUM QUOD MANIFESTATUR in Scripturis Sanctis et DOCTRINA ECCLESIAE quae procedit ex Veritate Prima»*⁴⁹. El objeto formal de la fe con relación a nosotros ya no es el *Veritas Prima* a secas, sino el *Veritas Prima* con una condición *sine qua non*, con una condición integrante: *la autoridad de la Iglesia*. «*Veritas Prima secundum quod manifestatur... in doctrina Ecclesiae*». No la Verdad Primera solamente, ni aun la Verdad Primera contenida en la Escritura y Tradición, sino la Verdad Primera contenida en la Escritura y Tradición, pero *según la entiendo e interpreta la Iglesia*.

¿Qué se sigue de aquí para Santo Tomás? Pues que como

⁴⁸ Como sabe todo teólogo tomista, estas distinciones del conocimiento en sí y nuestro conocimiento, la teología en sí y *nuestra teología*, la fe divina en sí y *nuestra fe divina* son fundamentales y elementales a la vez para todo el que trate de penetrar en la doctrina de Santo Tomás y no errar en estas cuestiones. Por esto el gran comentarista de la *Summa Theologica* las recuerda desde la primera cuestión, desde el segundo artículo, en que Santo Tomás comienza a tratar del objeto de la teología y, por lo tanto, de su esencia y de su distinción esencial de la fe. «Tu, autem, novitie, cum disputas, cave ne fallaris pro eodem accipiens theologiam secundum se, et theologiam nostram secundum se: haec enim valde differunt» (CAYETANO, *In 1 Partem* q.1 a.2).

⁴⁹ 2-2 q.5 a.3.

en desapareciendo algo del *objeto formal*, que es lo que da la *esencia o especie*, desaparece el hábito, el que trate de adherirse a la Verdad Primera de la Escritura y Tradición por otro conducto que el de la autoridad de la Iglesia, no tiene verdadera fe divina, sino otra fe suya, creada, humana: fe científica o adquirida. «Species cuiuslibet habitus dependet ex ratione formali obiecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Unde quicumque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae, doctrinae Ecclesiae, quae procedit ex Veritate Prima in Scripturis Sacris manifestata, ille non habitum fidei; sed ea quae sunt fidei, alio modo tenet quam per fidem»⁵⁰.

¿Pero no tiene el hombre otros medios, fuera del de la Iglesia, para conocer el sentido del depósito revelado y darle asentimiento de fe divina? Medios científicos, humanos, que conduzcan a actos de ciencia humana o de fe adquirida sobre el depósito revelado, tiene el hombre muchos, dice el Santo Doctor: pero al asentimiento de fe divina no puede ir el hombre sino por un solo medio: la autoridad de la Iglesia. Sin ese medio, el acto de *nuestra fe divina* es totalmente imposible. «In diversis conclusionibus unius scientiae sunt diversa media, per quae probantur, quorum unum potest cognosci sine alio... sed OMNIBUS articulis fidei inhaeret fides propter UNUM medium, scilicet propter Veritatem Primam propositam nobis in Scripturis SECUNDUM DOCTRINAM ECCLESIAE intelligentis sane: et ideo qui ab hoc medio decedit, totaliter fide caret»⁵¹. *fide catholica*.

150. EL CARDENAL CAYETANO.—Aunque el pensamiento de Santo Tomásarezca bien claro para quien con detención y sin prejuicios⁵² lea las dos cuestiones citadas, bueno será aducir la interpretación de sus más autorizados comentaristas, comenzando por el comentario príncipe. El que desee formarse verdadera idea del análisis y economía de la fe divina y del primado que la autoridad infalible de la Iglesia o del Espíritu Santo que la asiste, ocupa en *nuestra fe*, lea el comentario entero de Cayetano a los dos artículos ya citados de Santo Tomás. Nosotros tendremos que contentarnos con extractarlos.

Comentando el artículo 1 de la cuestión primera *De Fide*,

⁵⁰ 2-2 q.5 a.3.

⁵¹ *Ib.*, ad 2.

⁵² El insigne Porreco, cuyos comentarios van con frecuencia al lado de los de Cayetano, llama a la doctrina de este artículo del Santo *digna de grabarse con caracteres de oro* para instrucción de católicos y herejes. «Haec sint dicta pro catholicis tanquam vera memorabilia aurea perpetua et contra haereticos» (En Lc. D. THOMAS). El Cardenal Toledo la califica de *hermosísima*: «Ratio Sancti Thomae est pulcherrima. Fidei ratio non est absolute Veritas Prima, sed contracta cum hac conditione quod per Ecclesiam manifestetur. Ablata autem hac conditione, necessarii obiecti in habitu, totus auferitur habitus». (TOLEDO, comment. in Lc.) En cambio, Suárez, preocupado con la naturaleza de las revelaciones privadas, cree que este a.3 de la c.5 está en contradicción con el a.1 de la c.1, y cita la doctrina de cada uno de estos dos artículos como favorables a dos teorías opuestas sobre el objeto formal de la fe, sin advertir que uno de los artículos trata del objeto formal de la fe en sí, y el otro del objeto formal de *nuestra fe* (SUÁREZ, Lc., n.1-2).

en que Santo Tomás define el objeto formal de la fe en sí por la frase de *Nihil aliud quam Veritas Prima*, dice así:

«Tertio occurrit dubium, quomodo sola Veritas Prima ponitur obiectum formale fidei, dum dicitur quod *Nihil aliud est quam Veritas Prima*. Et dubitatur simpliciter et ad hominem. Simpliciter quidem, quia fides innititur, tanquam infallibili regulae, Ecclesiae sensui et doctrinae; alioquin haeretici, qui soli primae Veritati innituntur, non recipientes Ecclesiae sensum, essent fideles. Et Augustinus dicit: *Evangelio non crederem, nisi me auctoritas Ecclesiae admoneret*. Constat autem Ecclesiae sensum et auctoritatem esse aliud a Veritate Prima, cum sit aliquid creatum: ergo non sola Veritas Prima est obiectum fidei.

«Ad tertium dubium dicitur quod in quantum fides potest dependere a causa creata, in tantum potest habere aliquam regulam creatam. Constat autem quod cum ad fidem concurrant duo, ut infra patet, scilicet assensus et propositio atque explicatio credendorum, fides ex parte assensus a solo Deo dependet, ut agente, obiecto, fine et regula. Ex parte autem propositionis credendorum potest dependere ab angelis et hominibus, mediis quibus Deus proponit haec vel illa credenda. Ex hac enim parte, fides ex auditu est verbi Dei, ut dicitur ad Rom. 10. Et propterea quod proponendum et explicandum credenda, ne possit accidere error, providit Spiritus Sanctus de infallibili regula creata, sensu scilicet et doctrina Ecclesiae; ita quod auctoritas Ecclesiae est infallibilis regula proponendi et explicandi ea quae sunt fide tenenda. Unde duabus concurrentibus ad fidem infallibilibus regulis, scilicet revelatione divina et auctoritate Ecclesiae, inter eas tanta est differentia quod revelatio divina est ratio formalis obiecti fidei; auctoritas autem Ecclesiae est ministra obiecti fidei; quoniam fidei actus coniungitur obiecto materiali, id est creditis, per hoc medium quod Deus dixit seu revelavit. Et ipse habitus fidei inclinatur ad assentiendum propositis, propterea quia Deus sic revelavit. Sed quod haec vel illa, in hoc vel illo sensu sint revelata, quia Ecclesia sic tradit, credimus. Et rursus revelatio divina est infallibilis regula per se conveniens fidei; sensus autem Ecclesiae per accidens convenit fidei, id est, ex parte nostri, quibus haec proponuntur. In angelis namque quibus Deus per seipsum revelavit et explicavit mysterium Trinitatis, non erat opus hac regula. Et similiter in primis Patribus quibus revelata sunt mysteria fidei, non erat opus hac regula, eadem ratione, quia scilicet Deus per seipsum revelavit haec, et intellectum eorum eis tradidit, illustrando mentem, ut inferius in tractatu *De Prophetia* patet.»⁵³

Hasta aquí el cardenal Cayetano comentando el artículo 1.º de la cuestión primera, en que Santo Tomás, hablando del objeto formal de la fe en sí, la define *Nihil aliud quam Veritas Prima*. Al comentar luego el artículo 3.º de la cuestión quinta, en que Santo Tomás, definiendo el objeto formal de nuestra

fe, parece como si corrigiese aquello de *Nihil aliud quam Veritas Prima*, cuando no hace sino introducir una adición o condición que no es del objeto formal de la fe en sí, sino del objeto formal de nuestra fe, dice así Cayetano:

«In articulo tertio eiusdem quintae quaestionis duo magna occurrunt dubia. Unum est, quomodo intelligitur quod doctrina Ecclesiae sit infallibilis regula ita ut, recedens ab ipsa recedat a ratione formali obiecti fidei. Sed quia hoc declaratum est in quaestione prima, articulo primo, non est opus replicatione, sed additione. Est siquidem Ecclesiae regula in proponendo et explicando credenda, divinam Veritatem revelatricem modificans quoad hoc, saltem nobis. Et propterea recedens a conditione modificante rationem formalem, scilicet, veritatem divinam revelatricem, recedit a ratione formali obiecti fidei. Et sic non solum recedit a ratione formali obiecti fidei recedens a regula Ecclesiae propterea quia recedat ab uno articulo revelato, ut superius diximus; sed etiam quia recedit a conditione seu modo rationis formalis obiecti fidei respectu nostri. Et hoc plano sensui litterae respondet. Nam ponit Veritatem Primam in Scripturis et doctrina Ecclesiae rationem formalem fidei; Veritatem Primam quidem ut ipsam rationem credendi; manifestationem autem Scripturae et Ecclesiae ut conditionem qua Veritas Prima proponit et explicat seipsam et alia credenda. Huiusmodi autem conditionis, licet respectu fidei simpliciter non sint de integritate formalis obiecti fidei (ut patet de fide primi hominis, si in aeternum fuisset solus, et de fide angelorum in sua via), sunt tamen de integritate obiecti formalis FIDEI NOSTRAE»⁵⁴.

151. ORIGAMOS A BÁÑEZ.—«Tertia conclusio: Testimonium Ecclesiae, quatenus a Spiritu Sancto regitur et quatenus est unus ex articulis fidei credere Sanctam Ecclesiam Catholicam, est illud in quod tandem resolvitur fides nostra quantum ad distinctionem et explicationem credendorum. Pro cuius intelligentia advertit quod conclusio intelligitur de fide nostra qui non accepimus immediate a Deo revelationem cum distinctione credendorum»⁵⁵. «Fatemur enim libenter quod testimonium Ecclesiae determinat potentialitatem luminis fidei quantum ad proponendas et distinguendas res illas quae ad fidem pertinent»⁵⁶. «Secundo, respondetur in scientiis acquisitis esse multa media materialia quae variantur secundum quidditatis et essentialitatis rerum varietatem ad inferendas distinctas conclusiones. Sed tamen in fide non sunt multa media, nec formalia nec materialia, ad assentiendum revelatis a Deo: sed omnia immediate creduntur ex divina revelatione per ministerium Ecclesiae manifestata»⁵⁷.

⁵³ CAYETANO, In 2-2 q.1 a.1, et q.5 a.3.

⁵⁴ BÁÑEZ, In 2-2 q.1 a.1 dub.4.

⁵⁵ L.c., ad 4 arg.

⁵⁶ L.c., q.5 a.3 ad 1 arg.

152. OIGAMOS A JUAN DE SANTO TOMÁS.—«Haereticus non accipit divinum testimonium ut procedit a Deo, sed ut sibi videtur, et ideo non innitur testimonio divino, sed fertur in rem testificatam ex proprio iudicio, quo sibi persuadeat rem illam esse dictam a Deo, non per medium illum quo Deus dicit, scilicet per Ecclesiam; unde credit fallibiliter, quia dependenter a proprio iudicio, per quod vult discernere testificationem divinam, et hoc iudicium fallibile est; unde si sibi bene videbitur, mutabit illud et non credet; quare non respicit haereticus testimonium divinum prout a Deo, et eo modo quo est a Deo, sed ut subiectum proprio iudicio fallibili; et ideo talis fides haeretici non est infusa a Deo, sed acquisita ab ipso, sicut alia fides humana»⁵⁷.

Recomendamos al lector medite bien el anterior párrafo, sustituyendo la palabra *haereticus* por la de *theologus*, si desea comprender bien qué clase de fe debe darse al *virtual inclusivo* (o *formal confuso* de Suárez), o a cualquiera otra conclusión teológica antes de la definición de la Iglesia. Pero continuemos citando a Juan de Santo Tomás:

«Quod si instes: ergo fides non habet pro ratione formali testimonium Dei, sed propositionem Ecclesiae: sequela probatur, quia iste non est haereticus quia negat testimonium Dei, sed quia non recipit propositionem Ecclesiae... Respondetur haereticum negare verum Dei testimonium et destruere illud, negando propositionem Ecclesiae cui alligatum est verum Dei testimonium, non tamquam rationi formali, sed tamquam conditioni applicanti et organo divini testimonii; nec ad destruendam aliquam formam requiritur opponi illi directe, sed sufficit destruere conditiones requisitas sine quibus talis res non subsistet: sicut qui tolleret obscuritatem a fide, fidem destrueret, licet obscuritas sit conditio; et qui destruit dispositiones requisitas ut anima sit in corpore, occidit hominem»⁵⁸.

«Fides non fertur in propositionem rerum, ut fit ab isto vel illo proponente in particulari qui est inferior minister, et potest fallere vel falli, nec habet assistentiam Spiritus Sancti infallibilem: sed directe fertur in propositionem Ecclesiae Catholicae, ut descendit a Pontifice, qui errare non potest; et ita, si hoc quod iste minister proponit est falsum, non periclitatur fides, quia non elicit assensum circa rem propositam absolute, et ut est ab isto ministro, sed ut est proposita ab Ecclesia, et hoc virtualiter includitur in omni actu credenti; et ita si talis res non est definita, non creditur ab eo. Si vero aliquis feratur in rem illam absolute, et non supponendo illam conditionem quod est definita vere ab Ecclesia Catholica, non credit fide infusa sed acquisita»⁵⁹.

⁵⁷ JUAN DE SANTO TOMÁS, *De fide* d.1 a.1 n.27.

⁵⁸ L.c., n.28-29.

⁵⁹ L.c., d.2 a.4, solvantur argumenta, n.3.

«Obiectum materiale fidei, seu res credenda et attingenda per talem revelationem, ut sit materia fidei, duas condiciones requirit, quas D. Thomas hic explicat: *Prima*, quod talis res sit non apparens... *Alteri* conditio requisita ad materiam fidei, quae ad nostrum pertinet institutum, est quod sit proposita ab Ecclesia Catholica, et ab eius Capite in quo est infallibilis regula fidei vel eorum quae ad fidem spectant, et de hoc agimus hic. Quod ut intelligas advertite quod ista conditio et ista regula visibilis non requiritur quocumque modo in fide, sed in ordine ad nos, quia Deus non loquitur nobis immediate, nec per seipsum immediate proponit res revelatas sed mediantibus hominibus... Si autem Deus etiam nobis immediate proponeret ea quae credenda sunt, non est dubium quod nulla indigeremus regula visibili proponente, sed certificaremur immediate ab ipso Spiritu Dei de materia proposita ad credendum, sicut Apostoli Prophetae edocti sunt, qui non ab Ecclesia acceperunt, sed ipsi potius tradiderunt Ecclesiae res fidei»⁶⁰.

153. GONET Y CONTENSON.—Escuchemos asimismo el comentario de otros dos tomistas, Gonet y Contenson: «Nequit fidelis assentire Deo sua mysteria revelanti, nisi per Ecclesiam ei proponatur et innotescat divina revelatio»⁶¹. «Ratio formalis fidei est divina revelatio ut notificata per doctrinam Ecclesiae omnino infallibilem, ita ut talis doctrina et persuasio de ipsius infallibilitate sit conditio omnino necessaria quoad nos ut divina revelatio moveat intellectum nostrum ad assentiendum veritatibus a Deo revelatis»⁶². «Quocirca divina auctoritas est ratio formalis credendi: ecclesiastica vero est conditio sine qua minime crederemus: sicut bonitas proposita motivum est voluntatem ad se pelliciens ac prolectans; propositio vero bonitatis ab intellectu exhibita conditio est sine qua bonitas ostensa voluntatem minime irretiret»⁶³. «Secunda conditio obiecti fidei est: formalis, vel virtualis revelatio ab Ecclesia declarata. Obiectum fidei debet esse non tantum virtualiter, sed formaliter revelatum vel saltem ab Ecclesia expresse declaratum... et tunc propositio incipit ad obiectum fidei nostrae pertinere, non ideo precise quia est virtualiter revelata: sed quia cum sit virtualiter revelata, formaliter est ab Ecclesia declarata et ex articulo educta»⁶⁴.

154. LOS SALMANTICENSES.—Los mismos *Salmanticenses*, que en esta materia del *virtual revelado* o conclusión teológica emplearon, como dijimos en otra parte, la nomenclatura de Suárez, y aun llegaron a admitir la doctrina de los *dos assensos*, aunque solamente para las conclusiones deducidas de dos premisas de fe (80-85), permanecieron, sin embargo, fieles y pro-

⁶⁰ L.c., d.7, *De auctoritate Summi Pontificis* prooemium.

⁶¹ GONET, *De fide* d.1 n.33.

⁶² GONET, L.c., d.8 n.30.

⁶³ CONTENSON, *Theologia mentis et cordis, De fide* l.8 d.2 c.1.

⁶⁴ CONTENSON, l.c.

fundos expositores de la doctrina de Santo Tomás en la cuestión de las relaciones de la autoridad de la Iglesia con nuestra fe.

«Pro quo nota motivum formale credendi per fidem theologiam non esse testimonium Dei signate sumptum, sed ut applicatum ad articulum quem tali fide credimus... Unde ut assensus fidei certus et firmus evadat, ac subinde possit a fide theologica elici, opus est quod Dei testimonium certo et infallibiliter applicetur: aliter enim mutabit, ex hac parte praedictus assensus. Porro quod haec applicatio sit certa et infallibilis, dupliciter contingere potest: uno modo, per hoc quod homo evidenter cognoscit divinam revelationem seu Deum sibi loqui, ut contingebat prophetis et his qui notitiam mysteriorum fidei immediate a Deo acceperunt. Altero modo, quatenus praedicta revelatio asseritur et applicatur per regulam infallibilem ad hoc a Deo constitutam quae est Ecclesia. Unde motivum formale fidei theologicae respectu nostri est testimonium Dei propositum et applicatum per Ecclesiam ita ut praedictum testimonium sit ratio formalis credendi; propositio vero seu applicatio per Ecclesiam facta, sit conditio necessaria ut praedictum testimonium infallibiliter applicetur... Nam cum fides theologica sit virtus intellectualis, dicit infallibilem ordinem ad verum et nequit elicere assensum falsum: sed in haeretico nequit importare huiusmodi ordinem: quia ut fides dicat infallibilem ordinem ad verum, non sufficit quod motivum assensus sit in se infallibile sed requiritur quod infallibiliter applicetur ad obiectum assensus: parum quippe refert quod motivum sit in se infallibile, si nullam aut solam contingentem conjunctionem cum obiecto habeat; qua de causa multoties ex principio necessario inferitur conclusio opinabilis aut contingens, ob non necessariam cum obiecto connexionem. Atqui testimonium Dei, licet in se infallibile, in haeretico nequit infallibiliter applicari ad obiectum assensus: siquidem talis applicatio non fit per evidentiam quam haeticus habeat divinae revelationis nec fit per infallibilem regulam Ecclesiae... Restat ergo quod testimonium Dei non applicat applicatione certa et infallibili, vel evidentiae (revelationis) vel propositionis Ecclesiae: sed quod applicat quia ipse sic iudicat»⁶⁵.

Como ya dijimos, cámbiese en estos textos la palabra haeticus por la de theologus, y se verá qué clase de asentimiento cabe dar a las conclusiones teológicas deducidas mediante raciocinio humano falible antes de la definición de la Iglesia.

155. EL CARDENAL GOTTI.—Para no cansar al lector con citas de otros comentaristas, terminaremos con las palabras del cardenal Gotti, el cual, hablando del doble asenso, teológico y de fe, dice así: «Non datur duplex assensus circa conclusionem, unus circa eam secundum se, alius circa eam ut illatam; quia conclusio, sive consideretur secundum se, sive ut illata,

⁶⁵ SALMANTICENSES, De fide d.8 d.3 n.32-33.

semper pertinet ad eundem habitum, nempe scientiam»⁶⁶. Y sobre la necesidad de la definición de la Iglesia para todo acto de nuestra fe divina, termina así: «Haec et alia similia facile inferre potest theologiae candidatus, habens semper prae oculis nihil esse posse immediate de fide, quod non fuerit ab Ecclesia universali propositum ut revelatum in verbo Dei»⁶⁷.

156. RESUMEN.—En una palabra: para Santo Tomás, en el acto de fe divina no puede entrar nada puramente humano, sino que todos sus elementos tienen que ser divinos, y lo que haya de humano tiene por necesidad que entrar en cuanto dirigido por Dios o como mero instrumento de lo divino. Ahora bien: teniendo la fe dos elementos, objeto y su proposición o explicación, ambos elementos deben ser divinos. En la revelación inmediata, ambos elementos son de suyo divinos; tanto la verdad revelada como su proposición y explicación vienen inmediatamente de Dios; para los que recibieron, pues, revelación inmediata, no hace falta Iglesia. Pero como en la revelación mediata, aunque la verdad revelada venga de Dios, su proposición y explicación viene de hombres, de un elemento humano; hace falta, para que quepa fe divina, que esa proposición y explicación sea hecha no por la falible razón humana (teología, exégesis, historia, etc.), sino por Dios mismo, esto es, por la razón humana asistida por Dios, o sea por la definición de la Iglesia, que es la única que tiene la asistencia divina, no para revelar nada nuevo, pero sí para exponer y explicar infaliblemente la verdad revelada.

De esta manera, la Iglesia resulta, según Santo Tomás, una verdadera regla y un verdadero por qué de todo acto de nuestra fe divina. Regla y por qué, no de nuestra fe en cuanto divina, o de la fe divina en sí, sino de la fe divina en cuanto nuestra. Regla y por qué que condiciona o modifica a la misma Verdad Primera o depósito revelado, no en sí mismos sino en relación a nosotros. Regla y por qué, no del objeto formal de la fe, sino de su proposición y explicación. Regla y por qué, en fin, tan necesarios a todo acto de nuestra fe divina como la proposición del objeto por la inteligencia es necesaria para el acto de la voluntad, sin que pueda haber acto verdadero de voluntad, sino de pasión o apetito sensitivo, cuando falta esa proposición de la inteligencia y sólo hay la proposición del orden inferior de los sentidos. La regla proponente o próxima debe pertenecer al mismo orden que lo regulado.

El que hace, pues, un acto contra esa regla de la definición de la Iglesia, hace un acto contra la fe divina: acto de herejía. El que hace un acto sin esa regla, hace un acto sin fe divina: acto de ciencia o de fe humana.

Toda explicación, pues, de la implicitud o virtualidad inclusiva del depósito revelado, hecha contra la definición de la

⁶⁶ Theologia scholastica dogmatica vol.1 tr.1 q.1 d.3 n.14.

⁶⁷ Ib., d.4 n.20.

Iglesia es explicación *herética*. Hecha sin la definición de la Iglesia, es puramente *científica* o *humana*. Hecha por la definición de la Iglesia, es explicación divina, dogma de fe.

Las conclusiones, pues, *teológicas* mediante menores de *razón* inclusivas o explicativas (y aun, a juicio nuestro, las deducidas de dos premisas reveladas, aunque esto sea secundario para nuestro objeto) no pertenecen a *nuestra* fe ni pueden merecer de nadie (sin especial revelación divina) acto verdadero de fe *divina*, antes de la definición, por magisterio solemne o por magisterio ordinario, de la Iglesia. Antes de esa definición tienen ciertamente el *motivo formal* de nuestra teología, que es la *deducción* inclusiva del revelado; pero carecen de una de las *condiciones* indispensables del *motivo formal* de *nuestra* fe: la definición de la Iglesia.

SECCION IV

SI LA IGLESIA CONVIERTE LA REVELACIÓN MEDIATA O VIRTUAL EN INMEDIATA O FORMAL

157. En la sección segunda, al mostrar que lo revelado mediato o virtual, cuando es implícito, pasa a ser de fe divina por definición de la Iglesia, terminábamos así: «Pero entonces, ¿no es eso hacer de la autoridad de la Iglesia un elemento formal de la fe divina? ¿No es eso atribuir a la Iglesia el poder de convertir lo revelado mediato o virtual en inmediato o formal?» (134).

A la primera de esas dos preguntas acabamos de responder en la sección anterior. En ella creemos haber demostrado que para Santo Tomás, la autoridad de la Iglesia no es el motivo formal de la fe, como quieren Durando y Miguel de Medina, ni siquiera parte del motivo formal, como pretende Lugo; pero tampoco es una cosa solo necesaria *ad melius esse* o para los sencillos fieles, como dan a entender Vázquez y Suárez, sino que es, para sabios e ignorantes, una *CONDICIÓN* tan necesaria e indispensable del *motivo formal* de *nuestra* fe, que sin ella no cabe acto alguno de verdadera fe divina sobre el depósito revelado, fuera del caso de una revelación privada o de una intervención extraordinaria o milagrosa de Dios.

La importancia de esta doctrina salta a la vista. Todos los teólogos convienen en que entre la fe divina y la fe humana hay una diferencia esencial y fundamentalísima. Todos también convienen, en cambio, en que entre la fe divina y la fe católica la diferencia es secundarísima y accidental. Hacer, pues, de la autoridad de la Iglesia un elemento solamente indispensable para la fe *católica*, pero no para la fe *divina*, como con Vázquez y Suárez se hace con frecuencia hoy, es hacer a la autoridad de la Iglesia necesaria, pero necesaria solamente para una cosa secundarísima y accidental: es hacer de ella un elemento,

(1) Non si danno quindi venite di fede dedotte direttamente dalla struttura senza la mediazione della Chiesa.

no orgánico y de necesidad universal, sino de conveniencia o perfección. En cambio, hacer de la autoridad de la Iglesia una condición indispensable, no sólo para nuestra fe católica, sino también para nuestra fe divina; no sólo para los simples o ignorantes, sino para todo hombre, como lo hace Santo Tomás, es hacerla un elemento orgánico, necesario, humanamente insuperable.

Dios puede hoy, como pudo siempre, explicar por sí mismo a un alma el depósito revelado, sea empleando el medio de una revelación privada, sea confirmando con un milagro la explicación que de la revelación divina haga un enviado suyo. Pero quitado ese caso extraordinario de intervención divina, no es posible acto alguno de fe *divina*, ni para el ignorante ni para el sabio, sobre el sentido del *depósito revelado*, sin la autoridad o definición, por magisterio solemne o por magisterio ordinario, de la Iglesia. La teología, la exégesis, la historia, la *razón* humana, en una palabra, son instrumentos, y nada más que instrumentos o adinículos humanos, en la explicación del sentido divino del depósito revelado. Empleados no sólo contra la autoridad de la Iglesia, sino también *sin* su autoridad o definición, no pueden producir más que asentimiento *humano*, de fe adquirida o ciencia teológica; sólo la autoridad *divina* de la Iglesia en proponer y explicar el sentido del depósito puede conducir a un acto de verdadera fe divina. Al infiel y al hereje de buena fe puede llegar la verdad *ya enseñada* por la Iglesia; pero jamás, según Santo Tomás, podrá hombre alguno, sea infiel o hereje, sea cristiano sencillo o cristiano sabio, hacer actos de fe divina sobre la doctrina que la Iglesia no ha enseñado o definido aún: jamás tendrá hombre alguno, sin privilegio extraordinario de Dios, su fe *divina* más *explicada* que lo que la tiene la Iglesia. La Iglesia, y no la razón humana, es la *regla*, no sólo de la conservación, sino de la *explicación* del depósito revelado; toda explicación que la sola razón haga del depósito o principios revelados es explicación *humana*, es asentimiento mera y solamente *teológico*.

El puente sagrado, por lo tanto, entre lo humano y lo divino, entre la teología y la fe, no es la razón del teólogo ni la menor de su raciocinio científico, sino la autoridad de la Iglesia. Sin esa autoridad o definición habrá desarrollo o progreso teológico, jamás dogmático; con esa autoridad o definición hay progreso no sólo teológico, sino dogmático, no sólo en los individuos, sino también en la Iglesia entera. Sin que por eso sea la Iglesia el motivo formal de la fe, pero si es condición *intrínseca* e indispensable del motivo formal de *nuestra* fe, por serlo de la *proposición* y *explicación* divina del depósito revelado.

158. EL PASO DE LO MEDIATO O VIRTUAL A INMEDIATO O FORMAL.—Queda por tratar la segunda cuestión: a ver si eso de conceder a la Iglesia la autoridad de definir como de fe *divina* (y no sólo como de fe *eclesiástica*) las conclusiones teológico-in-

clusivas, conclusiones que hemos defendido, que son para nosotros de revelación mediata o virtual, no es concederla la autoridad de convertir en inmediato o formal revelado, sin lo cual no hay fe divina, lo mediato o virtual revelado, sin lo cual no hay verdadera y propia conclusión teológica. Pues sabido es, y lo hemos repetido tantas veces, que, según la teología tradicional, el revelado inmediato o formal *in se* es el constitutivo específico de la fe, como el revelado mediato o virtual, o *in alio*, es el constitutivo específico de la teología.

Para ello hace falta examinar bien qué entiende Santo Tomás y la teología tradicional por *inmediato* y *mediato*.

159. PROPOSICIONES INMEDIATAS Y MEDIATAS EN GENERAL. Inmediato, dice Santo Tomás con Aristóteles, sólo quiere decir *in medio*. Proposición inmediata será, pues, toda proposición en que entre el predicado y el sujeto no existe medio. De donde deduce el Santo Doctor este principio general que tantas veces repite: «Toda proposición *inclusiva*, o sea toda proposición cuyo predicado está incluido en el sujeto, o cuyo predicado es de la esencia del sujeto, es *in sí* inmediata». O con otras palabras: «Toda proposición *idéntica* es *in sí* inmediata»¹⁸.

160. ORDEN REAL U OBJETIVO Y ORDEN IDEAL O INTELECTUAL.—En Dios se identifican y adecuan perfectamente lo real y lo ideal, lo objetivo y lo intelectual, lo conocido y el medio por que lo conoce. En los juicios de la mente divina el predicado es perfectísimamente idéntico y uno con el sujeto; o más exactamente dicho: en Dios no hay composición de predicado y sujeto, no hay conocimiento *per modum compositionis et divisionis*, no hay conocimiento *complexum per modum enuntiabilis*, sino una simple intuición infinitamente comprensiva que abarca en único Verbo todos los sujetos y predicados, todos los principios y conclusiones, toda la realidad e idealidad del ser. Allá, en el pléjago infinito de luz de la mente divina, nada hay mediato, virtual, potencial, *notum per aliud*; todo es inmediato, formal, actual, *per se notum*. Allá no hay movimiento, ni progreso, ni devenir

¹⁸ «Propositiones immediatas, id est quae non per aliquod medium demonstrantur, sed per seipsas sunt manifestae. Quae quidem immediatae dicuntur, in quantum coram medio demonstrantur» (D. THOMAS, *In Poster. Analytic.*, l.1 lect.3). «Mediata, id est, habens medium per quod demonstratur praedicatum de subiecto» (I. c., lect.3). «Quaelibet propositio cuius praedicatum est in ratione subiecti est immediata et per se nota, quantum est de se (ib.). «Haec est propositio mediata, omnis triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis. Medium autem per quo syllogizatur praedicatum de subiecto est figura habens triangulum extrinsecum aequalem duobus intrinsecis sibi oppositis» (I. c., lect.28). «Unde intellectus respondet propositioni immediatae scientiam conclusioni quae est propositio mediata» (I. c., lect.34).

Pílese el lector en ese ejemplo, tomado de las matemáticas, en cómo son y se llaman mediatas para nuestra inteligencia las proposiciones y raciocinios de virtualidad intelectual o *inclusiva*, aunque no intervenga distinción de realidades. El Santo Doctor y sus comentaristas tratan esta cuestión de las proposiciones inmediatas y mediatas o «*per se notae*» y «*non per se notae*», con sus divisiones, en la *Summa Theologica* (I q.2 a.1), en la *Contra Gentes* (I.1 c.11), en las *Disputadas* (*De veritate* q.10 a.12), en los *Sentenciarios* (I.1 d.3 q.1 a.2) y en los *Posteriores Analíticos* (I. c.). Los mejores comentarios nos parecen los de CAYETANO a este último lugar, y de él toma sus principales notas el cardinal Zigliara para la edición Leonina de las obras del Santo (t.1 p.588a).

alguno; porque su existir y, por lo tanto, su entender y su obrar, se identifican con su esencia. Es la unidad y adecuación perfectísima y absoluta entre lo real y lo ideal, lo objetivo y lo intelectual.

En nosotros no es así. Una cosa es la realidad conocida y otra muy distinta la idea o concepto por que conocemos la realidad. Lo conocido y lo creído, tanto en el orden de la ciencia como en el orden de la fe, es la realidad y no sólo la idea; pero esa realidad y esa objetividad, ya envueltas o incluidas en el dato o punto de partida de nuestro conocimiento, no llegan a nosotros sino mediante ideas o predicados *parciales* y *sucesivos* que expresan algo de la realidad del sujeto, pero que no la adecuan jamás. La idea humana, expresada en proposiciones, en sujetos y predicados, en conocimientos *per modum enuntiabilis*, en actos sucesivos de juicios o de raciocinios, contiene y expresa algo de la realidad objetiva del sujeto, pero no la agota. Ese es un signo de la debilidad de nuestra inteligencia; pero ésa es, a la vez, la base indispensable de nuestro progreso en todos los órdenes de la vida intelectual. Porque no somos acto puro como Dios, no conocemos toda la realidad e idealidad del ser, sino una partecita de él; porque somos no puramente *intelectuales*, como los ángeles, sino *racionales*, esa misma partecita de ser e idealidad que conocemos, la conocemos por idea *abstractiva* y no intuitiva; por juicios o raciocinios que implican *sucesión* y progreso, no por simple visión o inteligencia que abarque desde el principio todo cuanto en el objeto natural o revelado se incluye, ni cuanto sobre él podemos con el tiempo conocer. Nuestro conocimiento es *abstractivo, imperfecto, sucesivo, discursivo*.¹⁹

161. SENTENCIAS DEL ANGÉLICO DOCTOR.—Aunque esto sea evidente, citemos algunos textos de Santo Tomás:

«In Deo intellectus intelligens, et id quod intelligitur, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem»²⁰. «Unde cum Deus omnia in seipso videat sicut in causa, scientia eius non est discursiva»²¹. «Sicut Deus scit materialia immaterialiter et composita simpliciter, ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, sed unumquodque intelligit per simplicem intelligentiam; sicut si nos hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quae de homine praedicare possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, quia de uno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis (el concepto o idea) sic repraesentat unum quod non repraesentat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non ex hoc in ipso alia quae ei insunt intelligimus, sed *divisim* secundum quamdam *sucesionem*. Et propter hoc ea quae seorsum et *divisim* intelligimus, oportet nos in unum redigere *per modum compositionis et divisionis, enuntiationem* formando»²².

¹⁹ D. THOMAS, I q.14 a.4.

²⁰ Ib., a.7.

²¹ Ib., a.14.

Como en los ángeles la esencia se distingue del existir y, por lo tanto, del obrar, su ser real no es lo mismo que su ser ideal; y, por lo tanto, lo conocido se distingue en ellos de la idea por que lo conocen. Pero como su esencia, aunque no sea acto puro, no está mezclada de potencia *material* o materia, que es lo que se opone al conocimiento, su entender o su idea no es potencial o sucesiva, sino actual y de simple inteligencia. En ellos no hay discurso como en el hombre, sino simple inteligencia. Aunque no conozcan todo lo cognoscible, como Dios, conocen en un solo acto y desde el principio todo lo que en su idea u objeto propio es cognoscible por ellos. Su modo de entender se parece al de Dios, no al del hombre.

«Sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum (no sólo de los ignorantes, sino de los sabios; no sólo de los simples fieles, sino de los más grandes teólogos) per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis (sea natural, sea sobrenatural o de fe) adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti (el dato natural o revelado) inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis (y en los que recibieron la revelación inmediatamente y plenamente de Dios, como los Apóstoles) quia statim in illis quae naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quaecumque cognosci possunt, et ideo dicuntur intellectuales, quia apud nos ea quae statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur: unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae (del teólogo como del simple fiel) rationales vocantur: quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli (o como los Apóstoles), statim in primo aspectu principiorum (esto es, de los artículos de la fe, si se trata del orden sobrenatural) totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset»⁷².

Continuemos citando al Santo Doctor sobre la diferencia de nuestro conocimiento discursivo y el conocimiento angélico o el infuso, base de la diferencia de nuestra fe y de la fe en sí: «Ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo»⁷³. «Intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum (del virtual al formal), similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus (progreso vital u orgánico) quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione (dato natural o revelado) capit perfectam rei cognitionem: sed primo apprehendit (aliquid lo formal explicito revelado) non enim homo assentiret credendo aliquibus propositis, nisi ea aequaliter intelligeret»

⁷² Ib., q. 58 a. 3.

⁷³ Summa Theol. 1 q. 58 a. 4.

(2-2, q. 8, a. 2, ad 2). «Fides non potest exire in actum nisi aliquid determinate et expresse credendo» (In 3 Sent., dist. 25, q. 2, a. 1 de ipsa): puta quidditatem (los artículos) ipsius rei quae est primum et proprium obiectum intellectus, et deinde intelligit proprietates (la virtualidad intelectual y la real) et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam. «Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alteri componere et dividere et ex una compositione et divisione ad alteram procedere, quod est ratiocinari. Intellectus autem angelicus et divinus (y los Apóstoles por luz infusa), statim perfecte totam rei cognitionem habent. Unde cognoscendo quidditatem rei (el dato primitivo) cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo et dividendo et ratiocinando»⁷⁴.

Este modo de conocer «per modum compositionis et divisionis, per modum complexi, per modum enuntiabilis» que condiciona nuestro conocimiento y lo distingue del conocimiento en sí, o sea el conocimiento de las inteligencias puras o simples, condiciona también nuestra fe y la distingue (no en cuanto al objeto, sino en cuanto a su modo de proposición o explicación) de la fe en sí, o sea de la fe de los ángeles, de los profetas y apóstoles y de cuantos recibieron inmediatamente de Dios la divina revelación. Por eso el Santo Doctor, así como al frente del tratado De Deo colocó la cuestión: «Utrum Deum esse sit per se notum», porque de allí depende toda la naturaleza de nuestro conocimiento de Dios, así al principio mismo de su tratado De Fide coloca esta otra cuestión que es correlativa: «Utrum obiectum fidei sit aliquid complexum PER MODUM ENUNTIABILIS. Respondeo dicendum quod cognita sunt in cognoscendo secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat, sicut in prima parte dictum est. Et ideo ea quae secundum se simplicia sunt, intellectus humanus cognoscit secundum quamdam complexionem... Sic ergo obiectum fidei dupliciter considerari potest: uno modo ex parte ipsius rei creditae; et sic obiectum fidei est aliquid incomplexum: scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo ex parte credentis, et secundum hoc obiectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis... Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. Non enim formamus enunciabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita in fide...»⁷⁵.

162. COROLARIO PRIMERO.—En toda proposición, pues, una cosa es la realidad objetiva del sujeto y del predicado y otra los conceptos parciales que nosotros formamos de esa realidad. De una misma realidad objetiva podemos ir formando múltiples conceptos, sirviéndonos de unos para deducir los otros. Todos se encuentran realmente en el sujeto, pero ninguno lo adecua o agota.

⁷⁴ Ib., q. 85 a. 5.

⁷⁵ 2-2: De fide q. 1 a. 2.

COROLARIO SEGUNDO.—Siendo proposición inmediata la que se conoce *sin medio*, y habiendo dos clases de medio, medio *real* u objetivo y medio intelectual o *conceptual*, habrá diferentes clases de proposiciones inmediatas o mediatas según que el medio que necesitamos para conocerlas sea medio realmente distinto o conceptualmente distinto del predicado o el sujeto. O en otras palabras: habrá diferentes clases de proposiciones según que entre el predicado y el sujeto haya distinción o identidad *real* o haya solamente distinción o identidad *conceptual*, que es la que se llama *virtual* o *rationis ratiocinatae*.

No caben, pues, sino tres combinaciones: primera, proposiciones de *identidad* no sólo real, sino también conceptual; segunda, proposiciones de *distinción* no sólo conceptual, sino también real; tercera, proposiciones de *identidad* real, pero de *distinción* conceptual. O en otros términos: proposiciones real y conceptualmente *inmediatas*, proposiciones real y conceptualmente *mediatas*, proposiciones realmente *inmediatas*, pero conceptualmente *mediatas*: O como las llama Santo Tomás: proposiciones inmediatas *quoad se et quoad nos*, proposiciones no inmediatas *nec quoad se, nec quoad nos*, proposiciones inmediatas *quoad se*, pero mediatas *quoad nos*. Examinémoslas brevemente.

163. PROPOSICIONES INMEDIATAS «QUOAD SE» Y «QUOAD NOS».—Toda proposición en que no sólo está la realidad del predicado incluida en la realidad del sujeto, sino también la *idea* que nosotros tenemos del predicado, está identificada con la *idea* que tenemos del sujeto, es proposición no sólo real, sino también intelectualmente inmediata; es no sólo inmediata en sí, sino inmediata en cuanto a nosotros. Así las proposiciones *el todo es mayor que la parte, el hombre es animal racional, todos los puntos de una circunferencia equidistan del centro, el hijo fue engendrado por su padre*, son proposiciones no sólo real, sino intelectualmente inmediatas. Porque no sólo se identifica la realidad del predicado con la del sujeto, sino que la *idea* del predicado es la misma que la del sujeto, sólo explicada con diferentes términos. La *idea* de *generación* entra no sólo en la realidad, sino en la *idea* o *definición* del hijo; la *idea* de *parte* entra en la *definición* del todo; la *idea* de *equidistancia* de los puntos entra en la *idea* o *definición* de las circunferencias; la *idea* de *animal racional* entra en la *idea* o *definición* del hombre. Los predicados de esas proposiciones no son *ideas distintas* de la *idea* de los sujetos: son la misma *idea* o concepto del sujeto expresados en diferentes palabras. Entre el predicado y sujeto de esa clase de proposiciones, la distinción ni es real ni intelectual o virtual, sino solamente nominal o de razón ratiocinante. Son proposiciones de *simple inteligencia*, no de *ciencia* o *razón*. Para conocerlas o demostrarlas no hace falta verdadero raciocinio, sino mera explicación de términos; y si alguna vez se emplea la forma de raciocinio, es raciocinio *impropio*, de pura forma, *meramente*

explicativo. Sin distinción al menos *virtual* entre el sujeto y predicado o entre el *medio* y los extremos, no cabe raciocinio propio o verdadero (27). El predicado en estas proposiciones se conoce por el mismo concepto que el sujeto: se conocen *sin medio* ninguno.

164. PROPOSICIONES MEDIATAS «QUOAD SE» Y «QUOAD NOS». Hay proposiciones en que entre el predicado y el sujeto no sólo hay distinción intelectual o virtual, sino también real u objetiva; en que son distintos no sólo los *conceptos* del predicado y sujeto, sino también las *realidades* por ellos expresadas; en que, por lo tanto, para conocerlas o demostrarlas necesita nuestra inteligencia de un *medio* no sólo intelectualmente distinto, sino realmente distinto. Las proposiciones *todo cuerpo es actualmente impenetrable* o *todo grave cae actualmente hacia el centro*, son proposiciones *mediatas*, no sólo intelectualmente, sino realmente; no sólo mediatas *quoad nos*, sino también *quoad se*. El medio por que la impenetrabilidad conviene al cuerpo es no la *esencia* o *definición* del cuerpo, sino su *extensión*, que es distinta, realmente, de la impenetrabilidad actual, y hasta puede existir sin ella. El medio por que la caída al centro conviene al grave no es su *esencia*, sino la *atracción* o *gravedad*, que es realmente distinta de la caída al centro y puede existir sin ella. En tales proposiciones, aunque se conozca por evidencia o por revelación la *esencia* del sujeto, jamás con sólo eso se puede conocer con certeza absoluta o teológica la existencia actual del predicado. En tales proposiciones, revelado el sujeto, no queda revelado el predicado, ni revelado el principio queda revelada la conclusión. A tales proposiciones, mediatas no solamente para nosotros, sino también en sí mismas, no conviene, como a las del primero y tercer grupo, aquello de que destruido el predicado se destruye el sujeto, o destruida la conclusión se destruye el principio (Ista est habitudo conclusionis ad principium, quod interempta conclusione, interimitur principium (D. THOMAS, *In Post. Analyt.*, lect. 38); pues en las proposiciones de este segundo grupo puede en absoluto fallar el predicado o la conclusión, sin que por eso falle necesariamente el sujeto o principio. Son estas proposiciones o conclusiones las que constituyen las inferiores y contingentes ciencias físicas, por no fundarse en identidad objetiva o esencial, sino en pura conexión física sin implicitud objetiva (37, 98).

165. PROPOSICIONES INMEDIATAS REALMENTE O «QUOAD SE», PERO MEDIATAS CONCEPTUALMENTE O «QUOAD NOS».—Este tercer grupo es el más importante: éstas son las famosas proposiciones *per se notas quoad se, pero no per se notas quoad nos*, de que tantas veces habla Santo Tomás, y que constituyen las verdaderas y rigurosas conclusiones de las ciencias de certeza absoluta (matemáticas, metafísica y teología); éstas son el puente de unión o continuidad objetiva entre el *intellectus* y el *ratio* en el orden natural, o entre la *fe* y la *teología* en el orden sobrenatural o revelado: éstas son la clave del progreso dogmático.

En efecto, hay proposiciones en que la realidad objetiva del predicado está incluida en la del sujeto, y por lo tanto son objetivamente o en sí mismas inmediatas, pero en que el concepto que nosotros formamos del predicado no está inmediatamente incluido en el concepto que formamos del sujeto, y que por lo tanto son mediatas conceptualmente o para nosotros. Por sí mismas pertenecen al *intellectus* o *intuición*, pero *para nosotros* pertenecen a la *ciencia* o *razón*⁷⁴.

Así, por ejemplo, las proposiciones «Dios existe» o «el alma racional es espiritual» son proposiciones idénticas o inclusivas en sí mismas, y, por lo tanto, *realmente* o *en sí* inmediatas, porque entre el predicado y el sujeto no hay distinción *real*, no hay *medio* real. Pero esas mismas proposiciones son intelectualmente mediatas *para nosotros*, esto es, para toda inteligencia humana; son, como decían los antiguos, «per se notas quoad se», pero «non per se notas quoad nos». Entre el predicado y el sujeto no hay distinción real, pero la hay *virtual* o de *conceptos*. El predicado está *realmente* incluido en el sujeto, pero no lo está *formalmente* para nosotros. Para ver nosotros el predicado incluido en el sujeto no basta la *idea* que nosotros tenemos del sujeto y predicado, sino que hay que echar mano de *otra idea*, de otro *medio*; resultando de ahí no un conocimiento de simple inteligencia o intuición (que nunca consta más que de las dos ideas del sujeto y predicado), sino un conocimiento de *ciencia* o *demonstración*, que es el conocimiento que resulta de *tres ideas* o *conceptos*, las ideas de *sujeto* y *predicado* con la del término *medio*, que se llaman en lógica términos mayor, menor y medio. Si este término medio es *realidad* distinta de la realidad de los extremos, tenemos las pobres, inferiores, contingentes *ciencias físicas*; si ese término medio es realmente idéntico, pero virtual o intelectualmente distinto, tenemos las superiores, necesarias, sublimes ciencias matemático-metafísico-teológicas. Así, para conocer la eternidad de Dios hace falta echar mano del *medio* de su inmutabilidad absoluta; para conocer la inmortalidad del alma humana hay que echar mano del medio de su inmaterialidad o independencia en el obrar y en el ser. Son conocimientos mediatos para la inteligencia humana; son *científicos*, no de simple inteligencia o pura explicación nominal; son los que los grandes escolásticos llamaron siempre *virtuales* o «per causam»; si bien por ser *realmente* idénticos o de las ciencias superiores de análisis intelectual o conceptual, el *medio* o *causa* o propo-

⁷⁴ «An omnis propositio per se nota sit etiam nobis nota? In hac questione explicanda est prima opinio SCOTI et AVERROÏ existimantium omnem propositionem per se notam (seu immediatam) esse etiam nobis notam... Ceterum alia opinio longe verior est D. THOMAS, CAETANI, FERRARIENSIS, CAPREOLI et fere omnium philosophorum consentientium non omnem propositionem per se notam esse etiam nobis notam... Unde colligendum erit, omnem illam propositionem esse per se notam (seu immediatam) secundum naturam, cuius cognitio dependet ex sola cognitione terminorum, non quidem potest, ut inapte voluit Gregorius, sed veram significatam; quia Aristoteles non instituit de vocibus, sed de rebus significantibus per eam disputare» (DIDACUS MASSIUS, O. P., Commentaria in primum librum Aristotelis de demonstratione c.3 q.2-4, p.289-285).

sición menor de que echamos mano no puede ser físico-conexivo, sino metafísico-inclusivo.

166. COROLARIO PRIMERO.—No se olvide esa distinción fundamental de inmediato o mediato *en sí* o en el orden *real* y en inmediato o mediato *quoad nos* o en el orden *intelectual*. Entre el inmediato y mediato intelectual no hay distinción alguna real, pero sí distinción *virtual* o distinción de *conceptos*. Entre el inmediato y mediato *real* u objetivo hay distinción no sólo de aspectos o conceptos, sino real o de objetividad. Para convertir lo mediato real en inmediato real haría falta añadir nueva *realidad*, aumentar la objetividad primitiva. Para convertir lo mediato intelectual en inmediato intelectual no hace falta para nada modificar la realidad u objetividad del dato primitivo, sino cambiar el *modo* o *medio* del conocimiento, conociendo por un *medio* de simple inteligencia o sin discurso lo mismo que antes sólo se conocía por medio de ciencia o discurso.

167. COROLARIO SEGUNDO.—Todo lo dicho respecto a la relación entre el predicado y sujeto en las *proposiciones* aplíquese, sin cambiar un ápice, a la relación entre las *conclusiones* y *principios* en los raciocinios y demostraciones; pues, como enseña Santo Tomás, y es de suyo evidente, la relación de la conclusión al principio en la demostración es exactamente la misma que la del predicado al sujeto en la proposición⁷⁵. Las conclusiones serán, pues, realmente inmediatas o mediatas o intelectualmente inmediatas o mediatas según que entre la conclusión y el principio haya o no haya distinción *real* o distinción *virtual*, lo cual dependerá de que el término *medio* empleado sea real o virtualmente distinto de los extremos. En cambio, si el término medio no es ni real ni virtualmente distinto de los extremos, sino distinto solamente, con distinción nominal o de razón raciocinante, entonces no hay raciocinio propio, sino impropio o *quoad formam*, y la conclusión no es verdadera *conclusión*, sino *principio* explicado con otras *palabras*⁷⁶.

Hay, pues, en las conclusiones los mismos tres grupos que hemos dicho en las proposiciones: primero, conclusiones *inmediatas*, no sólo realmente, sino también intelectualmente; segundo, conclusiones *mediatas*, no sólo intelectualmente, sino también realmente; tercero, conclusiones realmente o en sí

⁷⁵ «Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu compositante et dividente comparatur predicatum ad subiectum... Sic igitur patet quod ex eodem procedit quod intellectus noster intelligit *discursivum*, et componendo et dividendo: ex hoc scilicet quod non statim prima apprehensione alicuius primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute continetur: quod contingit ex debilitate hominis intellectus in nobis» (D. THOMAS, I q.38 a.4).

⁷⁶ «In eo ratiocinio quod vere et sensu pleno motum sciendi modum constituit, conclusio in premissa maiore, non formaliter implicite, sed tantum virtualiter implicite enunciat» (PESCHI, *Philosophia Lucensis, Institutiones logicæ* I.2 c.3 n.326). «Dicuntur contineri formaliter implicite in explicite revelato, ea quæ tunc realiter tum formaliter sunt idem cum illo... Virtualiter autem in veritate explicite revelata contineri dicitur quod: vel primo, licet realiter sit idem cum illo, formaliter tamen ab eo distinguitur; vel secundo, nec realiter est idem cum explicite revelato sed cum eo solum connectitur» (MAZELLA, *De virtutibus infusis* n.405 ed.6., Neapoli 1909).

inmediatas, pero mediatas para nosotros, o sea para la razón humana.

Las primeras son de raciocinio *impropio* o de explicación nominal; las segundas son de raciocinio *propio*, pero de *pura conexión físico-distinta*; las terceras son también de raciocinio *propio*, pero de conexión *inclusiva* (24-28).

Las primeras no son propiamente conclusiones, sino principios en forma de conclusión, y pertenecen a la simple inteligencia; las segundas son verdaderas conclusiones, y pertenecen a las contingentes ciencias físicas; las terceras son también verdaderas conclusiones, y pertenecen a las verdaderas y necesarias ciencias de orden superior, a las únicas *rigurosamente verdaderas ciencias matemáticas, metafísicas y teológicas* (36-41).

168. RESPUESTA A LA CUESTIÓN.—Por lo dicho es ya fácil el responder a la cuestión de si la Iglesia convierte o puede convertir lo revelado mediatamente en revelado inmediato. Hay que responder negativamente o afirmativamente según se trate de mediatamente *no inclusivo*, cual es el mediatamente o virtual del tipo cuarto, introducido por Suárez y Lugo, o del mediatamente *inclusivo*, cuales son todos los otros cinco tipos de mediatamente o virtual, y en los cuales hizo siempre Santo Tomás consistir la verdadera y rigurosa virtualidad revelada o conclusión teológica (102).

Si se trata del mediatamente *no inclusivo*, en que el predicado de la menor no está objetivamente incluido en la esencia del sujeto, ni por lo tanto la conclusión está objetivamente incluida o implícita en la mayor revelada, es claro que la Iglesia no convierte ni puede convertir tal mediatamente en inmediato. Tal mediatamente no es objetivamente revelado, por no estar incluido o implícito en la mayor revelada. Convertir, pues, tal mediatamente en inmediato, definiéndolo como de fe divina, equivaldría a convertir lo no revelado en revelado y aumentar objetivamente el depósito de la revelación. Eso ni Dios mismo puede hacerlo, a no ser por una nueva revelación. Por eso, para defender la definibilidad de fe divina de tal mediatamente fue consecuente Suárez en acudir a nuevas revelaciones. Por eso también fueron lógicos los Salmanticenses y Billuart, y lo son todos los tomistas, en negar la definibilidad de fe del mediatamente o virtual así entendido.

Pero si se trata de lo mediatamente *inclusivo*, cual son todas las rigurosas conclusiones teológicas, es evidente que la Iglesia puede convertir y convierte tal mediatamente en inmediato. El mediatamente *inclusivo*, como hemos visto, solamente es mediatamente *quoad nos*, pero es inmediato *quoad se*. «Quaelibet propositio cuius praedicatum includitur in ratione (la esencia) subiecti, est immediata quantum est de se... Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subiectum» (D. THOMAS) (159-167). Convertir, pues, tal mediatamente en inmediato, no quiere decir más que convertir lo revelado *immediato quoad se* en re-

velado *immediato quoad nos*, cosa que todos los teólogos han reconocido siempre que puede hacerlo la Iglesia. Eso es, pues, todo y sólo lo que la Iglesia hace al definir como de fe divina el virtual implícito o conclusiones teológicas inclusivas.

Cuando, pues, todos los tomistas, y aun todos los teólogos anteriores a Molina, afirmaban que la Iglesia puede definir y ha definido como de fe divina no solamente lo inmediatamente revelado, sino también lo revelado mediatamente, cuando afirmaban que no todos nuestros dogmas estaban contenidos inmediatamente en el depósito revelado, sino que algunos solamente lo estaban mediatamente o virtualmente, decían una gran verdad, porque lo entendían de lo mediatamente verdaderamente *inclusivo* o de lo virtual verdaderamente *implícito*.

Porque todas estas afirmaciones no quieren decir más sino que no todos los dogmas nos fueron revelados en sí, sino que algunos nos lo fueron solamente revelados en otros, de los cuales no puede la razón humana deducirlos o conocerlos sino mediante raciocinio propio y riguroso, aunque raciocinio de *inclusión*. No significan más sino que no todos los dogmas estaban contenidos según el propio concepto bajo el cual se definen, sino según otro concepto realmente idéntico, pero virtualmente distinto por el cual se conocen y deducen. No significa más sino que la definición dogmática de la Iglesia suministra a la inteligencia humana no una nueva materia o realidad u objeto no revelados, sino un nuevo medio de conocer la materia u objeto primitivamente revelados. Estas verdades o conceptos virtual o mediatamente revelados, pero revelados realmente, no son conocidos antes de la definición dogmática sino por medio teológico, que es la deducción del revelado; o con otras palabras, la revelación *raciocinada*; o con otras palabras, la revelación *explicada por la razón*. Mientras que esas mismas verdades, después de la definición dogmática, no se conocen ya por otro medio distinto del de la fe, sino por el mismísimo medio de la fe, que es la *revelación explicada por la Iglesia*. Antes de la definición, esas verdades eran mediatamente reveladas o mediatamente de fe, porque aunque proceden de las mayores reveladas o de fe, proceden mediante menores o medios de razón, y el raciocinio o deducción no es el medio de la fe, sino de la ciencia. Después de la definición se conocen por el medio mismo de la fe, y ese medio no es la revelación sola, ni mucho menos la revelación *raciocinada*, sino la revelación *explicada por la Iglesia: Veritas Prima per Ecclesiam manifestata* (156).

Porque antes de la definición se conocían por otro medio que el de la fe, eran y se llamaban *mediatas*; porque después de la definición no se conocen ya por otro medio sino por el mismo medio de la fe, son y se llaman *inmediatas*. A la vez, porque antes de la definición tenían ya la misma objetividad (*res cognita*) que los principios revelados, pero sólo tenían el medio de conocimiento (*medium cognitionis*) de la teología, eran *mate-*

rialmente de fe o materia definible de fe, pero formalmente teológicos. Porque después de la definición tienen no sólo la misma objetividad que los principios de fe, sino también el mismo medio de conocimiento, son ya no sólo materia de fe, sino formal e inmediatamente de fe. «*Qualibet cognoscitivus habitus, FORMALITER respicit MEDIUM per quod cognoscitur; MATERIALITER autem ID QUOD per medium COGNOSCITUR*»¹⁹. «*FORMALIS autem ratio obiecti in FIDE est Veritas Prima PER ECCLESIAM MANIFESTATA; sicut FORMALIS ratio SCIENTIAE est MEDIUM DEMONSTRATIONIS*»²⁰.

169. ORIGEN ESCOTISTA DE LAS POSICIONES EXTREMAS DE VÁZQUEZ Y DE MOLINA.—Permítanos el lector ahora una pequeña digresión para hacer ver cómo en ese tercer grupo de proposiciones *inclusivas* (165) nace la línea divisoria entre Santo Tomás y Escoto respecto a la naturaleza y distinción *específica* entre el *intellectus* y el *ratio* en el orden natural, que son la fe y la teología en el orden revelado. Santo Tomás dice: «Esas proposiciones *inclusivas* son inmediatas *en sí*, pero mediatas *para nosotros*; son en sí de simple inteligencia, pero para nosotros son de ciencia o raciocinio; y como la *realidad* o cosa en sí es lo *material* en todo hábito, y el *medio* por que nosotros conocemos la realidad es lo *formal*, esas proposiciones son *materialmente* de inteligencia, pero *formalmente* de razón o ciencia» (123).

Escoto, con quien en esto simpatizaron Vázquez y Molina, dice: «*Toda* proposición objetiva (pues no se habla del orden puramente *lógico*) o es inmediata en sí y para nosotros, o no lo es ni para nosotros ni en sí; o pertenece *material* y *formalmente* al *intellectus*, o pertenece *material* y *formalmente* a la razón o ciencia. Respecto a la *realidad* objetiva o a la proposición puramente *lógica* o formal, hay medio; respecto a la *proposición* objetiva, no lo hay. Todas las proposiciones objetivas o son del todo inmediatas o del todo mediatas»²¹.

¹⁹ D. THOMAS, 2-2 q.9 a.2.

²⁰ D. THOMAS, qq. disp. De charitate a.13 ad 6.

²¹ En la cuestión de qué se entiende por *inmediato* o "per se notum" y qué por *mediato* o "non per se notum", la simpatía de Vázquez y de Molina en favor de Escoto y en contra de Santo Tomás es evidente.

Postremo, Gregorius, Gabriel, Ockam et Basoils non admittunt divisionem propositionis in per se notam et quoad nos... Quod si intelligant de ipsa connexionem et conceptum, horum sententia, in qua etiam Scotus consentit mihi probatur" (Vázquez, *In 1 Partem* q.2 a.1; ed.c., p.58). "Quare cum in rebus ipsis secundum se, nulla sit propositio, sed solum ut apprehenduntur ab intellectu, aut ut significantur his vel illis vocibus vel scriptis, sit ut proprie loquentur, nulla sit dicenda per se nota secundum se, quam non sit etiam nota nobis, ut Scotus recte affirmavit... Quamvis D. Thomas minus proprie locutus sit" (MOLINA, *In 1 Partem* q.2 a.1; ed.c., p.33). Molina, lo mismo que luego Ripalda y Kilber, no supo salir en esta materia de un conceptualismo estrecho, ni elevarse al verdadero realismo objetivo de la doctrina tomista, que expone así Juan de Santo Tomás: "Est autem celebris divisio propositionis per se notae, in per se notam secundum se et quoad nos, quam tradit D. Thomas, illam tamen non admittit Scotus et eius schola communiter; et aliqui recentiores dicunt D. Thomam improprie fuisse locutum... Nihilominus D. Thomas altius considerans propositionem per se notam, non solum locutus est de ipsa secundum formalem rationem propositionis ex parte conceptus vel vocis significantis, sed etiam ex parte fundamenti quod habetur in ipso re significata; quod enim aliqua propositio sit demonstrabilis per aliquod medium vel circa medium quo demonstratur, et ita sit immediata et per se nota, non oritur ex ipsa significatione terminorum sed ex ipsa connexionem rerum significatarum" (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cur-*

Hasta aquí podía parecer una mera cuestión técnica, una divergencia de nombre entre los dos grandes genios de la Escolástica sobre un punto insignificante de los posteriores analíticos de Aristóteles. En realidad, aunque sería fácil hacer ver la relación que esa divergencia tiene con los más graves problemas de la filosofía antigua y moderna, poco importaría todo eso si no tuviese y hubiese tenido una relación estrecha con los problemas y teorías sobre la fe, la teología, el progreso dogmático y la autoridad de la Iglesia.

Como la verdad revelada no se nos comunica mediante proposiciones puramente lógicas o simbólicas ni mediante *realidades* divinas inmanentemente experimentadas, como pretende el modernismo, sino mediante *proposiciones conceptual-objetivas*, como enseña el catolicismo, surge de nuevo sobre la naturaleza de esas proposiciones objetivas, conocidas por *revelación divina*, la misma cuestión que había surgido en los posteriores analíticos sobre la naturaleza de las proposiciones conocidas por razón natural. Esas proposiciones o conclusiones que en la revelación se encuentran con carácter o por vía de virtualidad *inclusiva*, ¿son *inmediatamente* o *mediatamente* reveladas? ¿Pertencen al *intellectus* o al *ratio*? ¿Son *de fe* o *de teología*? ¿Representan para la inteligencia humana valores *divinos*, o representan solamente valores humanos o, a lo más, *eclesiásticos*?

Un verdadero tomista debe decir: Todas esas proposiciones o conclusiones de virtualidad revelada-inclusiva son inmediatas o de fe *en sí*; pero son mediatas o de teología *para nosotros* mientras no las conozcamos sino por el medio humano del raciocinio. Si no existiese la autoridad *divina* de la Iglesia, si para *explicarlas* o desenvolver su virtualidad *inclusiva* no hubiese otro medio que el falible raciocinio humano, jamás llegaría esa virtualidad a adquirir para nosotros valores divinos o de fe.

La teoría escotista tiene que decir y dice: Tales proposiciones o son *inmediatamente* reveladas en sí y para nosotros, o no lo son ni para nosotros ni en sí. O son *de fe* en sí y para nosotros (Escoto y Vázquez), o no lo son ni para nosotros ni en sí (Molina). O son *de fe* en sí y para el teólogo, sin necesidad de que intervenga la definición de la Iglesia (Vázquez), o no lo son ni para el teólogo ni en sí, aunque las defina la Iglesia (Molina).

La razón o menor teológica, dice Vázquez, vale para el teólogo *en esta materia* lo que para el fiel vale la autoridad de la Iglesia: si son inmediatas o de fe para el fiel después que la Iglesia las define, inmediatas o de fe tienen que ser para el teólogo cuando su razón con evidencia las deduce.

La autoridad de la Iglesia, dice Molina, no vale más para el fiel en esta materia que lo que vale la autoridad del teólogo.

ria phil. Lógica p.2.º q.24 a.4). Fíjense en esto aquellos tomistas modernos que, para definir lo que está o no está inmediatamente contenido en los enunciados revelados, dicen que no hay que atender a conexiones ni a *realidad*, sino solamente al *significado* conceptual de las proposiciones (315).

Si no son inmediatas o de fe, aunque las deduzca con evidencia el teólogo, tampoco lo son aunque las defina la Iglesia.

Los tomistas tienen que decir y dicen: esas proposiciones y conclusiones son de revelación inmediata en sí, pero de revelación mediata para la razón humana, para el simple fiel lo mismo que para el teólogo; pero en esta materia, en esta explicación de la virtualidad implícitamente revelada, en este desenvolvimiento de lo incluido en el depósito, la autoridad de la Iglesia es esencialmente distinta e infinitamente superior a la autoridad o raciocinio privado del teólogo. La primera es autoridad divina, la segunda es autoridad humana. La explicación de la virtualidad implícita de esas proposiciones reveladas, hecha por la razón del teólogo, es explicación humana de la divina revelación, y, por lo tanto, explicación subjetivamente falible, explicación teológica. La explicación hecha por la asistencia divina del Espíritu Santo a la Iglesia es explicación divina de la revelación divina; pertenece, por lo tanto, inmediatamente a la fe divina; es desarrollo verdadero, pero desarrollo divino o dogmático.

Estas tres teorías de Santo Tomás, de Vázquez y de Molina son, como dijimos, las tres únicas que ha habido y que caben sobre la definibilidad de fe de la virtualidad inclusiva (87), y las dos últimas tienen, a juicio nuestro, el origen escotista que acabamos de indicar y que se halla en las dos diferentes teorías que existen sobre la naturaleza y distinción entre lo inmediato y lo mediato. Por no haber distinguido bien estas teorías, muchos autores posteriores al siglo XVI se han enredado en la cuestión de si la Iglesia convierte la revelación mediata en inmediata, sin fijarse en que la revelación mediata, si es inclusiva, es ya inmediata «quoad se», y la Iglesia no hace sino explicarla y proponerla, con lo cual es ya inmediata «quoad nos».

ORIGEN ESCOTISTA DEL «FORMAL CONFUSO», DE SUÁREZ.—El origen del «formal confuso» o «virtual impropio», de Suárez (73), está también en la doctrina escotista. Para Escoto, el raciocinio de identidad real es un raciocinio «impropio» o, como lo llama Escoto, una «petición de principio», puesto que en ese raciocinio no entran tres términos, sino dos. El Ferrariense, defendiendo la doctrina de Santo Tomás, le contesta con razón que, materialmente hablando, no entran sino dos términos; pero formalmente hablando entran tres, y, por lo tanto, el raciocinio es propio. Oigamos la objeción de Escoto y la respuesta del Ferrariense:

«Confirmatur: quia si talis esset per se nota, in demonstratione, in qua per definitionem subiecti propositio demonstratur, ultra impossibilitatem, videlicet quia demonstraretur quod esset indemonstrabile, esset petitio principii: quia demonstraretur idem per idem, et aequé notum per aequé notum.

Ad confirmationem (Scoti) dicitur quod si formaliter sumantur omnia, non est ibi petitio principii; quia eadem res distincte concepta formaliter distinguitur a seipsa confuse concepta. Si autem materialiter sumantur sic est petitio principii, et sunt tan-

tum ibi duo termini: quia medium et subiectum conclusionis materialiter sunt idem»⁸². El defecto de Escoto, como más tarde el de Vázquez, Suárez y Lugo, fue el tratar de estas cuestiones materialmente, cuando lo que distingue específicamente entre los hábitos de la fe y de la teología o de la simple inteligencia y la razón, no es lo material, sino lo formal (123).

La conclusión conocida o la «res cognita» —permítasenos la repetición— es materialmente la misma después que antes de la definición de la Iglesia; pero el medio de conocimiento o el «medium cognitionis» es formalmente distinto. Antes de la definición de la Iglesia, el «medium cognitionis» era «la revelación explicada por la razón humana del teólogo». Después de la definición, es «la revelación explicada por la autoridad divina de la Iglesia». «Formalis autem ratio in fide est veritas prima per Ecclesiam manifestata: sicut formalis ratio scientiae est medium demonstrationis»⁸³.

SECCION V

DOS FUNCIONES DEL MAGISTERIO DOGMÁTICO DE LA IGLESIA

170. LA CONSERVACIÓN Y LA EXPLICACIÓN DEL DEPÓSITO. El magisterio dogmático de la Iglesia tiene sobre el depósito revelado dos funciones que ha señalado muy distintamente el Concilio Vaticano, y que antes había expuesto con admirable claridad y belleza el gran expositor del progreso dogmático, Vicente Lirinense. Estas dos funciones son: primera, conservar el depósito revelado; segunda, explicarlo; «sanctè CUSTODIRE et fideliter EXPONERE»⁸⁴. «Si qua sunt antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat: si qua iam firmata et definita, custodiat»⁸⁵.

De ahí nacen los dos caracteres fundamentales del dogma católico: inmutabilidad y progreso. No sólo inmutabilidad en cuanto al dogma y progreso en cuanto a la disciplina, como vulgarmente se dice, sino inmutabilidad en cuanto al dogma y progreso en cuanto a ese mismo dogma, pues en cuanto a la disciplina, no sólo cabe progreso, sino también transformismo verdadero, añadiendo, quitando, cambiando, reformando, aboliendo cuanto convenga en puntos puramente disciplinares.

Esas dos funciones de conservación y explicación en cuanto al dogma mismo, son correlativas, pero distintas, y conviene fijar bien en ellas la atención⁸⁶.

⁸² FERRARIENSE, *In contra Gentes* 1.1 c.11 n.4-6; ed. Leonina, t.13 p.26-27.

⁸³ D. THOMAS, l.c.

⁸⁴ CONCIL. VATICANUM, l.c.

⁸⁵ LIRINENSE, *Communitorium* c.23.

⁸⁶ Las frases «declarar la fe», «exponer la fe», «explicar la fe» son empleadas como sinónimos por Santo Tomás y por los Concilios. «Symbolum Patrum est declaratum symboli Apostolorum» (D. THOMAS, 2-2 q.1 a.9 ad 6). «Non enim symbolum sequens ab illi praecedens, sed potius illud exponit» (l.c., ad 4). «In uno (symbolo) plenius explicatur quae in alio continentur implicite» (l.c.).

Todo ser viviente o progresivo conservándose se desarrolla, y desarrollándose se conserva. Sin conservación de algo fijo e idéntico no habría sólo progreso, sino evolución transformista; sin el desarrollo o adquisición de algo nuevo, dentro de lo mismo conservado (pues si viniese de fuera sería adición y no puro desarrollo), no habría progreso real, sino nominal.

Como en la revelación, según Santo Tomás, hay dos elementos distintos, el objeto revelado y su proposición o explicación (139), Dios y los Apóstoles, al entregar a la Iglesia el depósito revelado de la Escritura y Tradición, le entregaron dos cosas: primera, un conjunto de verdades o proposiciones divinamente reveladas; segunda, una cantidad o grado de explicación o sentido explícito de esas proposiciones. Recibió, pues, la Iglesia primitiva de boca de los Apóstoles objeto revelado y explicación divina de ese objeto. Este es el dato primitivo, éste es el punto de partida del progreso dogmático (55).

Para que no haya transformismo es preciso que ese objeto revelado y esa explicación divina se conserven substancialmente inmutables; pero para que haya progreso verdadero, y no puramente verbal, es preciso que ese punto de partida se desarrolle, esto es, que adquiera algo nuevo.

Habiendo en el punto de partida dos cosas, objeto revelado y explicación divina de ese objeto, la novedad no puede venir sino por dos capítulos: por aumento de nuevos objetos revelados o por aumento de nueva explicación divina del objeto ya revelado. Lo primero no lo admite la doctrina católica desde la muerte de los Apóstoles; para que haya, pues, verdadero progreso, y no sólo conservación del depósito revelado, hace falta admitir nueva explicación o mayor explicación divina de la verdad revelada. Ese es el fin de la autoridad dogmática de la Iglesia; esa es la segunda de las dos funciones de la Iglesia sobre el dato primitivo; eso es lo que la Iglesia hace al desenvolver y definir la virtualidad intelectual inclusiva del depósito revelado.

171.—REDEFINICIONES Y DEFINICIONES DOGMÁTICAS.—No deben, pues, concebirse las definiciones de fe o autoridad dogmática de la Iglesia como repitiendo solamente la explicación ya dada por los Apóstoles y ya poseída por la Iglesia primitiva. Eso lo hace, sin duda alguna, muchas veces la Iglesia; pero eso no es propiamente definición, sino más bien redefinición; eso no pertenece propiamente a la segunda función de explicar, sino más bien a la primera función de conservar, repitiéndola y proclamándola solemnemente, la explicación ya dada por los Apóstoles mismos a la Iglesia primitiva. Sino que deben concebirse además como dando, por autoridad o asistencia divina, una nueva ex-

ad 2). "Fideliter custodienda et infalibiliter declaranda" (Conc. Vaticanum, D. B., n. 1800). "Sancte custodierit et fideliter exponeret" (Conc. Vaticanum, D., n. 1836). "Definitum insuper explanationem verborum illorum "Filioque"... licite ac rationabiliter Symbolo fuisse appositam" (Conc. Florentinum, D., n. 691). Hemos visto ya (134), y lo veremos una vez más (306), que la palabra "explicar" significa "desarrollar la virtualidad implícita".

plicación o una mayor explicación sobre la explicación que los Apóstoles dieron a la Iglesia, resultando, por lo tanto, algo nuevo; no nuevo objeto revelado, ni nueva revelación del mismo objeto, pero sí nueva explicación divina del mismísimo objeto o depósito por Dios revelado a los Apóstoles y por éstos confiado a la custodia y explicación de la autoridad divina de la Iglesia.

Es verdad, y ya lo hemos indicado en otra parte (57), que la Iglesia no puede dar una explicación dogmática mayor que la que los Apóstoles recibieron de Dios, pero también es verdad que puede tener —y de hecho tiene— una explicación dogmática mayor que la que los Apóstoles han dado a la Iglesia primitiva. X

172. MAYOR EXPLICACIÓN QUE LA IGLESIA PRIMITIVA.—La Iglesia primitiva estaba, pues, en posesión de dos cosas: primera, de un número determinada de artículos revelados; segunda, de un grado determinado de explicación divina de esos artículos.

Las futuras generaciones cristianas se han hallado, se hallan y se hallarán hasta el fin de los siglos en posesión de algo nuevo, de un tercer elemento que adquieren en virtud de la autoridad dogmática de la Iglesia. Se hallan o nos hallamos en posesión, no de dos, sino de tres cosas: primera, los mismos artículos revelados; segunda, la misma explicación dada de esos artículos por los Apóstoles. Todo esto lo ha conservado y conservará inmutado e inmutable la Iglesia, y a esas dos cosas corresponde la primera función de conservar el depósito. Pero además de eso tenemos una tercera cosa, y es una explicación nueva, que en nada contraría a la anterior ni viene de fuera, sino que se saca o deduce de dentro, y aumenta o desarrolla, sin cambiarla, la explicación por los Apóstoles dada.

Esta tercera cosa es la que corresponde a la segunda función de explicar el depósito, de que hablan el Lirinense y el Concilio Vaticano. Esa nueva explicación dogmática pasa inmediatamente a la primera función de ser conservada inmutablemente como parte o desarrollo integrante y divino del depósito, para salir de ahí nuevas explicaciones y nuevas conservaciones de lo explicado, que es en lo que consiste el verdadero progreso viviente, continuo, perenne, homogéneo de la doctrina católica.

De ese progreso o desarrollo dogmático, la razón humana, con todas sus manifestaciones variadas de trabajos teológicos, exegéticos, críticos, históricos, etc., etc., no es sino instrumento humano y falible; la Iglesia, con su magisterio ordinario o solemne, no es tampoco sino instrumento, aunque instrumento divinamente asistido e infalible, y el Espíritu Santo, que asiste y dirige perpetuamente a la Iglesia en la doble función progresiva de conservar y explicar lo revelado, es el autor o causa principal.

173. CRECIMIENTO EN EL DOGMA MISMO POR VÍA DE EXPLICACIÓN.—Con esto se ve claramente dónde está el flaco de aquella objeción vulgar que muchos principiantes suelen poner contra la evolución del dogma. Arguyen así: «El objeto formal del dog-

ma o de la fe divina es la revelación divina; es así que después de los Apóstoles ya no cabe nueva revelación divina: luego ya no caben nuevos dogmas o crecimiento dogmático».

Si esos novicios teólogos se fijasen más en los dos elementos que entran en el objeto de la fe y en las dos funciones que tiene la Iglesia, argüirían de esta otra manera: El objeto formal del dogma o de la fe divina no es solamente la divina revelación, sino también la explicación divina de lo ya revelado; es así que puede crecer y crece con la definición de la Iglesia la explicación divina de lo ya revelado, luego puede crecer y crece el dogma.

¿PUEDE DECIRSE QUE LA IGLESIA PRIMITIVA IGNORÓ ALGUNOS DE NUESTROS DOGMAS ACTUALES?—Lo que no se conoce sino implícitamente puede decirse en alguna manera que *no se conoce* o que *se ignora*. «Dicendum quod sicut implicite creditur, implicite cognoscitur. Dicitur autem ignorari quod nescitur explicite»⁴⁷. «Explicite credere nihil aliud est quam credere in seipso, ita ut illud sit proximum obiectum in quod cadit assensus fidei: credere autem implicite est credere in alio tantum, quia quod sic creditur, revera non cognoscitur, neque intellectus format proprium conceptum propositionis quae implicite tantum credi dicitur, sed alterius in qua illa continetur»⁴⁸.

No hay, pues, inconveniente en decir que la Iglesia primitiva, descartando a los Apóstoles, *ignoraba* ciertos de nuestros dogmas actuales, con tal que con eso no quiera decirse sino que no los conocía *explícitamente*, aunque conocía *explícitamente* otros en los cuales estaban tales dogmas implícitamente contenidos.

Cuando, pues, los Concilios o los Papas usan las frases de «perpetuus Ecclesiae sensus», de «persuasum semper fuit in Ecclesia Dei», de «ab ipso Ecclesiae initio» y otras semejantes, no es absolutamente necesario en todos los casos entender por esas frases que la Iglesia conoció o creyó siempre *explícitamente* tal verdad, sino que en algunos casos basta que la conociera y creyera *implícitamente* en otras verdades que *explícitamente* ya conocía y creía, y en las cuales aquélla estaba implícitamente contenida. Hablando de las Ordenes menores se expresa así Pesch: «Quod Concilium Tridentinum ait: "Ab ipso Ecclesiae initio sequentium Ordinum nomina atque ministeria... in usu fuisse cognoscuntur", ad tempus Cornelii Papae refertur: nam certum est Patres Concilii de prioribus temporibus nihil tale competentem habuisse»⁴⁹. La Iglesia, para enseñar y definir, no necesita apoyarse siempre en lo explícito, sino que puede también apoyarse en lo implícito de la Escritura o Tradición.

Pero aunque se pueda decir que algunos dogmas no fueron creídos o conocidos explícitamente en los primeros siglos, sería

⁴⁷ D. THOMAS, 1^a Sent. d.25, expositio textus, in fine.

⁴⁸ SUÁREZ, De fide d.2 s.4 n.2.

⁴⁹ Praelectiones dogmaticae, De Sacramento Ordinis 1.7 n.590, ed. tertia (Friburgi-Beisgoviae 1909).

falso el decir que tales dogmas no vienen ni de la Sagrada Escritura ni de la Tradición divina, pues entonces no podrían ser dogmas: como sería *imprudéntísimo* el afirmar sin explicación que fueron *desconocidos*, pues esa palabra, dicha sin explicación, suele o puede significar que fueron negados o rechazados por todos. Por eso fue justamente censurado por Pío X el artículo *Pensées sur la question de l'Union des Eglises*, publicado en el periódico «Roma e l'Orient». Oigamos las palabras del Papa: «Nimirum ibi non minus temere quam falso huic opinioni fit aditus, dogma de processione Spiritus Sancti a Filio nequaquam ex ipsis verbis Evangelii profluere aut antiquorum Patrum fide comprobari: pariter *imprudéntissime* in dubium revocatur utrum sacra de Purgatorio ac de Immaculata Conceptione B. Virginis dogmata a sanctis viris priorum saeculorum agnita fuerint»⁵⁰. Todos los dogmas, sin excepción, fueron conocidos explícitamente por los Apóstoles; y todos se hallan, al menos *implícitamente*, en los enunciados apostólicos que conocía y creía *explícitamente* la Iglesia primitiva.

SECCION VI

LA AUTORIDAD DOGMÁTICA DE LA IGLESIA COMPARADA CON LA AUTORIDAD DIVINA Y LA APOSTÓLICA

174. TRES FACTORES QUE ENTRAN EN NUESTRA FE.—En el acto de nuestra fe divina en verdades del depósito revelado intervienen, aunque bajo diversos aspectos, tres factores: Dios, los Apóstoles y la Iglesia. Creemos del depósito revelado o revelación pública todo y sólo lo revelado por Dios a los Apóstoles, todo y sólo lo entregado por los Apóstoles a la Iglesia, todo y sólo lo que la Iglesia, por magisterio ordinario o solemne, nos enseña. Para apreciar con exactitud la distinta manera con que en esa fe o revelación entran la autoridad de Dios, la de los Apóstoles y la de la Iglesia, hay que recordar dos distinciones tan elementales como importantes. Primera, que en la revelación divina entran dos elementos: a) el *objeto* revelado por Dios a los Apóstoles y por éstos entregado a la Iglesia, y b) la *proposición y explicación* que de ese objeto nos hace luego la Iglesia a nosotros. Segunda, que una cosa es ser mero *órgano* o instrumento, y otra muy distinta el ser *fuerza* originaria o causa principal.

Dios entra en la revelación o en nuestra fe como *fuerza* originaria o causa principal, no sólo de todo *objeto* revelado, sino también de todo sentido o *explicación* divinos de ese objeto. Ninguna verdad puede ser objeto de verdadera fe divina si no ha sido real y verdaderamente revelada por Dios. Ningún sentido o explicación, aun de verdades realmente reveladas, puede

⁵⁰ Epistola Ex qua de Pío X a los obispos de Oriente: "Acta Apostolicae Sedis" (1911) p.117.

ser objeto de fe divina si Dios, al revelar tales verdades, no intentó realmente decir o significar tal sentido o explicación.

Ni los Apóstoles ni criatura alguna pueden ser fuente originaria o causa principal de verdad alguna divina o revelada, ni de explicación divina de esa verdad. Toda verdad o toda explicación de verdad que se originase en los Apóstoles y no en Dios, sería verdad humana y explicación humana, incapaz de merecer fe divina. Pero aunque los Apóstoles no hayan sido fuentes, ni de objeto revelado ni de explicación divina de ese objeto, han sido, en cambio, *órganos* o instrumentos divinos de ambas cosas; esto es, no sólo de mera explicación de lo ya revelado, sino también de nuevos objetos revelados o nuevas revelaciones. Mediante los Apóstoles recibió el mundo, no sólo explicación de lo ya revelado (como recibimos ahora por la Iglesia), sino también nuevas verdades reveladas o nuevas revelaciones⁹¹.

La Iglesia conviene con los Apóstoles en no poder ser fuente originaria ni de nuevos objetos o revelaciones ni de nueva explicación. Se diferencia a la vez de los Apóstoles en no poder ser *órgano* o instrumento de nuevos objetos o revelaciones; pero conviene con los Apóstoles en ser *órgano* de nueva explicación de la verdad ya revelada. Mediante el magisterio dogmático de la Iglesia recibimos, no nuevos objetos o revelaciones, pero sí nueva explicación (y no sólo conservación) de la verdad ya revelada.

En resumen: Dios es fuente principal de nuevos objetos y nuevas explicaciones; los Apóstoles son *órgano* tanto de nuevos objetos como de nuevas explicaciones; la Iglesia es *órgano* de nuevas explicaciones. Como se ve, eso de nuevas explicaciones conviene a Dios, a los Apóstoles y a la Iglesia.

175. COMPARACIÓN EN CUANTO A NUEVAS REVELACIONES. Cuando se trata, por lo tanto, de comparar la autoridad de la

⁹¹ El Concilio Tridentino, siguiendo la lengua de los Santos Padres, llama a los Apóstoles, como es sabido, fuente de toda la verdad revelada: "tamquam fontes omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae" (Concil. Trident., ses. 4; DENZINGER, 783). Pero es evidente que entiende por fuente no la fuente originaria o principal, sino la fuente derivada, que es lo que llamamos canal u *órgano* o instrumento de Dios. Por eso los teólogos dividen las verdades o tradiciones apostólicas en dos clases esencialmente distintas: en tradiciones *divino-apostólicas* y meramente *apostólicas*. Las primeras son *divinas*; las segundas, *humanas*. De las primeras, los Apóstoles sólo fueron *órganos*, pues las recibieron de Jesucristo o del Espíritu Santo, como allí mismo enseña el Tridentino; de las segundas fueron *autores* o fuentes. Por eso las primeras son de fe divina e inmutables, no pudiendo hacer la Iglesia sino conservarlas y explicárlas; las segundas son de fe humana, pudiendo la Iglesia cambiarlas y abolirlas. De las primeras es, pues, de las que se habla cuando se dice que ni los Apóstoles, ni la Iglesia, ni criatura alguna pueden ser fuente, sino sólo *órgano* de ellas (CANO, *De locis theolog.* 1.3 c.5; DE GROOT, *Summa Apologética* q.19 a.1 ed.3, Ratisbona 1906). Al hablar de la revelación del Antiguo Testamento, usámos casi siempre la frase disyuntiva de "nuevos objetos" o "nuevas revelaciones", porque, en realidad, como veremos luego, lo que se llama progreso de nuevos objetos en el Antiguo Testamento, sólo fue progreso de nuevas revelaciones sobre lo ya implícitamente incluido en el mismo y único objeto de toda la revelación pública sobrenatural, esto es, en los dos principios generalísimos de la fe, los cuales son el punto de partida de todo el progreso dogmático del Antiguo Testamento, como los enunciados apostólicos lo son en el Nuevo Testamento. Siempre, pues, que usemos la frase de nuevos objetos, entendemos nuevas revelaciones (113).

Iglesia con la de Dios o con la de los Apóstoles, la comparación puede establecerse, o respecto a nuevos objetos o revelaciones, o respecto a nuevas explicaciones de la verdad ya revelada.

Si se trata de establecer la comparación respecto a nuevos objetos o nuevas revelaciones, la autoridad de la Iglesia es evidentemente inferior a la de los Apóstoles y a la de Dios. Mientras Dios nos reveló verdades nuevas, mientras los Apóstoles nos revelaron o enseñaron verdades nuevas, lo Iglesia no nos puede enseñar nuevas verdades u objetos, sino que su magisterio dogmático se limita a las verdades ya reveladas. Pero si la comparación se establece, no respecto a nuevos objetos o revelaciones, sino a nuevas explicaciones de la verdad ya revelada, puede y debe decirse que la autoridad de la Iglesia es en eso la misma que la de los Apóstoles y la de Dios: autoridad divina.

Para hacerlo palpable pongamos un ejemplo. Trasladémonos a fines del siglo primero de la Iglesia, en que, muertos ya los demás Apóstoles, vive todavía en Efeso el discípulo amado de Jesús, mientras en Roma es Cabeza de la Iglesia universal un sucesor de San Pedro: San Clemente, por ejemplo. En la Iglesia existen en ese momento tres medios de llegar a la verdad divina: Dios (que puede, si gusta, intervenir extraordinariamente y revelar o explicar por sí mismo lo revelado), el Apóstol San Juan y el Papa San Clemente. La autoridad divina, la apostólica y la de la Iglesia. Comparémoslas.

Dios no tiene, como es claro, limitada su autoridad reveladora a las revelaciones que ya hizo a los Apóstoles, y puede, a fines del siglo primero, como pudo el día de Pentecostés, revelar nuevas verdades; y si lo hubiese hecho entonces, como si lo hiciese ahora, la autoridad de Dios es siempre divina y la fe que merece es divina.

El Apóstol San Juan, a su vez, tampoco tiene limitada su autoridad a las verdades ya enseñadas por los otros Apóstoles, pues la revelación de nuevas verdades, o al menos su promulgación o enseñanza por los Apóstoles a la Iglesia, no se cerró hasta la muerte del último Apóstol, y esas verdades nuevas que enseñase el Apóstol como reveladas serían de fe divina y merecerían fe divina⁹². En cambio, el Papa San Clemente tiene su autoridad dogmática limitada a las verdades enseñadas por los Apóstoles, sin que pueda enseñar dogmáticamente verdad alguna no enseñada aún por los Apóstoles o no contenida realmente en el depósito revelado; y si suponemos que la hubiese enseñado,

⁹² Para lo que aquí tratamos, es cuestión accidental la disputa existente entre los teólogos sobre la naturaleza de la fe que debe darse a las revelaciones privadas.

Hemos dicho "la revelación de nuevas verdades o al menos su promulgación o enseñanza por los Apóstoles", para prescindir de la cuestión sobre si la revelación se cerró el mismo día de Pentecostés, como quieren unos, o continuó hasta la muerte de los Apóstoles, como pretenden otros (BÁEZ, 2.2 q.1 a.7; LAGO, *De fide* d.3 a.5 n.67; FRANZELIN, *De traditione divina* ed.2 p.272). Todos convienen en que, por lo menos, las verdades reveladas no las promulgaron los Apóstoles todas de un golpe, sino que su promulgación duró o pudo durar hasta la muerte del último Apóstol; y esto basta para nuestro objeto.

tal verdad o doctrina no sería divina, sino tradición eclesial, ni podría merecer fe divina. En cuanto a nuevas revelaciones, la autoridad de la Iglesia es, pues, menor que la autoridad de los Apóstoles y la de Dios.

176. COMPARACIÓN EN CUANTO A NUEVAS EXPLICACIONES. Pero supongamos que no se tratase de objeto nuevo o de nuevas revelaciones, sino simplemente de explicar el sentido implícito de la verdad ya revelada de un texto fecundo, por ejemplo, de la Sagrada Escritura. Supongamos que interviene Dios de una manera extraordinaria y explica por sí mismo a la Iglesia, o a un fiel, dicho texto; que, por otra parte, interviene también San Juan, y usando de su carisma apostólico *explica* a otro fiel, o fieles, ese mismo texto; y supongamos, en fin, que el Papa San Clemente da, a su vez, a la Iglesia universal una *explicación* o definición dogmática del mismo texto. Tendríamos entonces a Dios, al Apóstol y al Pontífice dando, a la vez, no nuevo objeto revelado, sino una *explicación* auténtica de la antigua revelación. ¿Cuál de esas tres autoridades o *explicaciones* sería de mayor autoridad? Las tres serían de *autoridad idéntica*; las tres serían *explicación divinamente auténtica* de la verdad divina; las tres serían de *autoridad divina*; las tres serían de *fe divina*.

La autoridad, pues, de la Iglesia es inferior a la autoridad de Dios y de los Apóstoles respecto a nuevas revelaciones; pero respecto a *explicaciones* de todo el contenido real del depósito ya revelado, es la misma autoridad divina, es una prolongación auténtica y permanente del magisterio de Jesucristo y de los Apóstoles.

Los Apóstoles reunieron en sus personas el triple carisma divino de *profetas*, *hagiógrafos* (éste algunos de ellos, al menos) y *Apóstoles*⁹³. El carisma profético de la *revelación* pública ha cesado en la Iglesia; el carisma hagiográfico de la *inspiración* ha cesado también; pero el carisma apostólico de la *asistencia* divina para conservar y *explicar* o desarrollar todo el sentido verdaderamente inclusivo o implícito en el depósito revelado, continúa y continuará en la Iglesia hasta la consumación de los siglos.

SECCION VII

SI LA EVOLUCIÓN DOGMÁTICA DESPUÉS DE LOS APÓSTOLES ES OBJETIVA O SUBJETIVA

177. CONSUMACIÓN Y CIERRE DE LA REVELACIÓN CATÓLICA. Todos los teólogos católicos, tanto antiguos como modernos, es-

⁹³ Sobre la cuestión que ha surgido modernamente de si el apostolado lleva consigo no sólo *asistencia*, sino también *inspiración* permanente para siempre que los Apóstoles exponían o explicaban la verdad ya revelada, puede ver el que guste a UHALDE (Intr. in S. Scripturam [Romae 1878] vol.2 p.78), que sostiene la *inspiración* permanente, y a CHETS, que refuta detalladamente sus razones (*De divina Bibliorum inspiratione* n.206), y más extensamente a PASCUI (*De inspiratione S. Scripturae* [Friburgi Brisgoviae 1906] n.625ss), que se ocupa de todos

tan conformes en que el depósito de la revelación católica o pública quedó completo y cerrado con la muerte del último de los Apóstoles. La doctrina contraria ha sido ya condenada por la Iglesia en la siguiente proposición: «Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa»⁹⁴. Es la vigésima primera entre las sesenta y cinco proposiciones modernistas condenadas por la Congregación del Santo Oficio en el célebre decreto *Lamentabili*, llamado comúnmente el «Syllabus antimodernista» de Pío X. Santo Tomás ya había formulado esta doctrina tradicional de la Iglesia al decir: «Innititur enim fides nostra (la fe católica o universal) revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt: non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta»⁹⁵.

178. PROGRESO SUBJETIVO O DE CONOCIMIENTO.—Es, pues, indudable que no cabe ya en el dogma progreso alguno objetivo-real o de nuevas revelaciones, sino progreso subjetivo o de mayor conocimiento de lo ya revelado por Dios a los Apóstoles y por éstos entregado a la Iglesia en el doble depósito de la Sagrada Escritura y tradición divina. Pero esas dos frases de «progreso subjetivo» y «progreso de conocimiento» admiten varios sentidos, y ciertos teólogos no les dan todo el sentido y alcance que les dio Santo Tomás y la teología tradicional. Para entenderlo bien no hay más que fijarse en que en todo *progreso* verdadero deben entrar dos elementos: un término *a quo*, o un punto de partida del progreso, y que hoy suele llamarse *dato primitivo*, y un término *ad quem*. El término *a quo* debe ser algo sustancialmente permanente e idéntico, pues de lo contrario no habría sólo progreso, sino también *cambio* o evolución transformista (18-19); el término *ad quem* debe ser algo verdaderamente *nuevo* o *distinto* del término *a quo*, pues sin ello no habría progreso verdadero, sino nominal (22-26).

Para apreciar, pues, la naturaleza y extensión del progreso hecho en un momento dado no hay más que fijarse bien en la *distinción* que hay entre el término *a quo*, de donde se partió, y el término *ad quem*, adonde se ha llegado: entre lo *nuevo* o adquirido y lo *primitivo* o permanente. Y tratándose del *progreso dogmático*, en la *distinción* que hay entre el conjunto de dogmas que cree y enseña la Iglesia de hoy y el conjunto de dogmas tal como los creyó y enseñó la Iglesia primitiva. Si no hay distinción de ningún género, no ha habido progreso de ningún género: según la distinción que haya, será la clase de progreso hecho.

Hay dos clases de distinción: distinción *real* u objetiva y distinción *de razón* o *subjetiva*⁹⁶. Todos los teólogos convienen

los argumentos con que SCHLAZ defiende algo modificada la opinión de Uhalde. Para nuestro objeto basta que todos los Apóstoles tuviesen, por lo menos, *asistencia* divina, y en esto convienen todos.

⁹⁴ DENZINGER, n.2021.

⁹⁵ Summa Theol. 1 q.1 a.8.

⁹⁶ «Varias fuisse sententias peritissimorum Doctorum circa distinctionem numerum, nemini obscurum esse debet. Nam aliqui octo esse distinctionum gene-

en que entre los dogmas de hoy y los de la primitiva Iglesia no puede haber distinción real u objetiva, sino de razón o subjetiva. Todos nuestros dogmas actuales y cuantos en lo futuro defina la Iglesia, tuvieron que estar, y están, real u objetivamente contenidos desde el principio en el depósito revelado. La distinción o no continencia no puede ser sino de razón, o de conocimiento, o subjetiva. Así lo enseña la Iglesia y la teología tradicional, y ésta es la base firme contra el modernismo.

Pero ahora viene lo importante y lo que jamás debe perder de vista el teólogo si no quiere, por miedo al modernismo, caer en el extremo opuesto, restringiendo con exceso el progreso dogmático y cerrándose la puerta para entender y explicar los hechos indubitables que se presentan en la historia de los dogmas, y que tan plenamente se explican en la profunda y amplia teoría de Santo Tomás.

179. DOS GÉNEROS O GRADOS DE DISTINCIÓN SUBJETIVA. En efecto, la distinción de razón, o subjetiva, es, a su vez, doble, a saber: distinción de pura razón (*rationis ratiocinantis*) y distinción virtual (*rationis ratiocinatae*). Ambas son distinciones de razón, no reales; ambas son distinciones subjetivas (23) ⁹⁷.

Pero la primera es distinción de pura razón, distinción fundada en el sujeto y no en el objeto, y por eso se llama puramente subjetiva. La segunda no es de pura razón, pues se funda en la fecundidad de aspectos del objeto mismo, y por eso se llama, y verdaderamente es, distinción subjetivo-objetiva. Esta distinción virtual o subjetivo-objetiva es la que, como tantas veces hemos repetido, existe entre las conclusiones y principios de las ciencias matemáticas, metafísicas y teológicas; mientras que entre las conclusiones y principios de las ciencias físicas, la distinción no es solamente virtual o subjetivo-objetiva, sino real o puramente objetiva (40).

A esas tres clases de distinción corresponderán tres grados de progreso: a) progreso de distinción real, o puramente objetivo; b) progreso de distinción virtual, o subjetivo-objetivo; c) progreso de distinción nominal, o puramente subjetivo (26).

ra docuerant... Alii vero Doctores, qui Nominale appellari solent, tria tantum distinctionum genera esse adstruunt...

"Sententia tamen D. Thomae semper et ubique locorum suae doctrinae fuit, duo tantum esse distinctionis genera, realia, scilicet et rationis: quia ex Aristotele et aliis Peripateticis non cognovit nisi duplex ens, nempe reale et rationis, ut ipse Aristoteles professus est 5 Metaphys., textu 13, et 6 Metaphys., textu 8, dum ens sufficientissime paritum est per ens in quibus, quod est ens rationis, et per ens extra animam, quod est ens reale" (Aquinas, O. P., Formalitates iuxta doctrinam Angelici Doctoris [Napoli 1865] c.1 p.2). Esta doctrina es muy importante para determinar si el progreso de distinción virtual es formalmente objetivo (extra animam) o subjetivo (in anima).

"Alterum vero membrum distinctionis, quod dicebatur distinctio rationis, est duplex, ut docet ipse S. Thomas... Aliqua est distinctio rationis secundum rationem significatam seu conceptam, quae dicitur distinctio rationis ratiocinantis apud Thomistas... Alia est distinctio rationis ratiocinatae seu concipientis" (Aquinas, O. P., l.c., p.3). Se ve, pues, como ya hemos notado en otra parte (23, nota), que la distinción virtual o "rationis ratiocinatae" es una especie de distinción de razón. Es, por tanto, "formaliter", o "simpliciter" o "en sí" subjetiva, aunque sea objetiva "secundum quid", es decir, por razón de su fundamentación.

180. EL PROGRESO DOGMÁTICO DESPUÉS DE LOS APÓSTOLES ES PROGRESO SUBJETIVO-OBJETIVO.—Con esto ya es fácil responder a la cuestión tan debatida hoy día sobre si el progreso dogmático después de los Apóstoles es objetivo o subjetivo. En efecto, hemos visto ya en los capítulos anteriores que la Iglesia puede definir como de fe divina, y veremos en los capítulos siguientes que de hecho ha definido, verdaderas conclusiones inclusivas, esto es, aquellas conclusiones que no se distinguen de la premisa revelada o dato revelado con distinción real, ni tampoco solamente con distinción nominal, sino con verdadera distinción virtual. Esta distinción, como acabamos de ver (179), ni es puramente subjetiva, ni puramente objetiva, sino que es subjetivo-objetiva.

Por lo tanto, no cabe en el dogma, después de los Apóstoles, progreso puramente objetivo, pues eso sería transformismo, y no evolución homogénea. Cabe, pero no basta, progreso puramente subjetivo, pues eso se reduciría a progreso nominal o de puras fórmulas. Cabe en fin, y existe de hecho, progreso subjetivo-objetivo, que es el que enseñan con el Lirinese y con Santo Tomás la gran mayoría de los teólogos católicos; y el único en que, a juicio nuestro, hallan explicación satisfactoria los hechos patentes de la historia de los dogmas.

181. ES PROGRESO DEL FIEL EN LA FE Y DE LA FE EN EL FIEL.—En efecto, la distinción nominal o puramente subjetiva es distinción del sujeto en sí mismo, o del sujeto independientemente del objeto. La distinción real o puramente objetiva es distinción del objeto en sí mismo, o del objeto independientemente del sujeto. La distinción virtual o subjetivo-objetiva es distinción no solamente del sujeto en el objeto, sino también del objeto en el sujeto, pues es distinción que el sujeto hace en el objeto, y que el objeto recibe conceptualmente en el sujeto ⁹⁸.

⁹⁷ A la distinción virtual o de razón ratiocinada la llama Santo Tomás "distinctio non factum ex parte ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei" (1 Sent., d.2 q.1 a.2). "Quia quamvis eandem rem significant, non significant eandem rationem" (Contra Gentes I.1 c.36). "Quamvis significant unam rem, non tamen secundum unam rationem" (1 Sent., d.25 q.1 a.3). Cualquier lector sabe que la palabra rationem significa ahí concepto objetivo o razón objetiva. En cambio, a la distinción puramente mental o de razón ratiocinante la llama el Santo Doctor "tantum in intellectu ratiocinantis" (l.c.). "Solum distinctio ex modo significandi" (p.1 q.41 a.3). "Haec autem duo distinctionis genera, quamvis ab aliis aliter explicentur, commode tamen possunt in hunc modum declarari, nimirum ut distinctio ratiocinantis sit in ordine ad eundem conceptum adequatum seu simplicem eiusdem rei, solum per quandam repetitionem vel comparationem eius, quae in mente fit... At vero posterior distinctio rationis (ratiocinatae) fit per conceptus inadequatos eiusdem rei; nam licet eadem res concipiatur, per neutrum tamen exacte concipitur solum id quod est in re, neque exhaustur tota quidditas et ratio obiectiva eius" (Sánchez, Disputat. Metaphysicae d.7 s.1 n.5).

La distinción genérica entre progreso objetivo y subjetivo, hablando de la revelación o de la fe divina, la designa Santo Tomás con las siguientes frases: quantum ad substantiam articulorum y quantum ad explicationem (2-2 q.1 a.7); ex parte docentis y ex parte addiscentis (ib., ad 2); ex parte rei creditae y ex parte credentis (ib., q.1 a.2); ex obiecto y secundum participationem subiecti (ib., q.5 a.4); secundum se y prout participatum in cognoscere (De veritate q.14 a.12); secundum obiectum y secundum efficaciam actus circa obiectum (1 Sent., d.25 q.2 a.2 sol.1), etc., etc. Ni aun en el mismo Antiguo Testamento admite Santo Tomás progreso rigurosamente objetivo, pues todo estaba ya im-

De la misma manera, el progreso de virtualidad o subjetivo-objetivo que se verifica en el dogma después de los Apóstoles no es solamente progreso del fiel en sí mismo, ni llega a progreso de la fe en sí misma, pero sí es verdadero progreso, no solamente del fiel en la fe, sino también de la fe en el fiel: «*Progressus tam fidelis in fide quam fidei in fidei*».

182. FORMALMENTE HABLANDO, ES PROGRESO SUBJETIVO. Así, pues, tanto los que llaman subjetivo al progreso dogmático como los que le llaman objetivo, tienen hasta cierto punto razón, pues es *medio* entre ambos, y de ambos participa algo, como la distinción virtual es media entre la distinción real y la nominal, y participa algo de las dos.

Sin embargo, creemos que al progreso dogmático que existe en la Iglesia después de los Apóstoles no debe ni puede llamarse progreso objetivo a secas, por dos razones: Primera, porque la frase de «progreso objetivo», si no se explica, suele tomarse hoy día por progreso objetivo-real, o puramente objetivo, el cual no puede existir en el dogma después de los Apóstoles. Segunda, porque así como la distinción virtual, aunque se llame con verdad distinción subjetivo-objetiva, por fundarse en el objeto, es, sin embargo, distinción formalmente subjetiva (23), así también el progreso dogmático de virtualidad inclusiva, aunque pueda llamarse subjetivo-objetivo, es, sin embargo, *formalmente subjetivo*. Así, pues, el progreso dogmático, *objetivo «secundum quid»*, es decir, por razón de su *fundamento*, permanece, no obstante, *subjetivo «simpliciter»* o «*formaliter*», es decir, *en sí mismo*; exactamente como la distinción virtual entre los atributos divinos.

Aunque pueda, pues, llamársele tanto progreso del fiel en la fe como de la fe en el fiel, es, sin embargo, y formalmente hablando, *más bien* progreso del fiel en la fe que de la fe en el fiel. «*Progressus potius fidelis in fide quam fidei in fidei*»⁹⁹. «*Augmentum potius ex parte credentium quam creditorum*»¹⁰⁰. «*Progressus in scientia revelationis, non in obiecto ipso*»¹⁰¹. «*Explicatio fidei contra nascentes errores*»¹⁰².

«*Explicatio*» contenido en la revelación primitiva de los dos artículos generalísimos de la fe. Era, pues, progreso no de nueva *objetividad*, sino de *explicación* de lo implícito (2-2 q.1 a.7). Pero en el Antiguo Testamento hubo *explicación* de una *implicidad* tal que no podía *explicarse* o conocerse sin nuevas revelaciones. Hubo, pues, progreso no de mero raciocinio humano ni de mera asistencia divina, sino de *revelación*. Mientras que en el Nuevo Testamento, después de los Apóstoles, no hay progreso de nuevas revelaciones, sino progreso de aquella *implicidad* del depósito, que puede, sin *revelación, explicarse* o por *raciocinio humano inclusivo* (progreso teológico) o por *asistencia divina* (progreso dogmático).

Debe, pues, distinguirse entre progreso dogmático antes de los Apóstoles, progreso dogmático después de los Apóstoles y progreso teológico. El primero es de *revelación divina*, el segundo de *asistencia divina*, el tercero de *razón humana*. Los tres son progreso de *explicación*. Los tres son *explicación* de lo implícito revelado.

⁹⁹ ALBERTO MAGNO, *In 3. Sent.*, d.25 a.1 ad 1; ed. Vivès, t.28 p.475.

¹⁰⁰ PETROS DE TARANTASA, *3. Sent.*, d.25 q.2 a.1 (Tolosa 1852).

¹⁰¹ *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americani Latinarum* n.26 p.27 (Roma 1906).

¹⁰² D. THOMAS, 2-2 q.1 a.10 ad 1.

SECCION VIII

SI LAS DEFINICIONES DE LA IGLESIA COMPLETAN O PERFECCIONAN LA DIVINA REVELACIÓN

183. COMPLEMENTO POR REVELACIÓN Y COMPLEMENTO POR EXPLICACIÓN.—Para acabar de estudiar las relaciones entre la evolución del dogma y la autoridad de la Iglesia, objeto de todo este largo capítulo, solamente nos resta estudiar la cuestión de si la Iglesia, con sus definiciones, completa o perfecciona la divina revelación. Aunque esta cuestión sea tan delicada como la anterior, su solución no es sino un corolario de ella.

Para verlo, hay que recordar que una cosa es *revelación* y otra muy distinta *explicación* de la revelación. De la misma manera, una cosa es *nueva revelación* y otra muy distinta *nueva explicación* de la antigua revelación. Por lo tanto, una cosa es *completar* o *perfeccionar* el depósito revelado mediante nuevas revelaciones o mediante nuevas verdades no reveladas, y otra muy distinta es *completarlo* o *perfeccionarlo* mediante explicaciones nuevas de las verdades ya reveladas. *

184. NO CABE COMPLEMENTO POR REVELACIÓN.—Si se trata de completar el depósito revelado con nuevas revelaciones, ya hemos visto que todos los teólogos enseñan que eso no puede hacerlo la Iglesia, y que esta doctrina ha sido ya consagrada por la condenación de su opuesta en la proposición vigésima primera del *Syllabus* de Pío X (177). El depósito de la revelación católica se cerró con los Apóstoles, y desde entonces ya no cabe en la Iglesia revelación alguna pública ni inspiración hagiográfica, que equivale a lo mismo, sino mera asistencia divina para conservar y explicar lo revelado. Así lo ha definido el Concilio Vaticano¹⁰³.

Si se trata asimismo de completar el depósito revelado con verdades que no están contenidas en el depósito ni de una manera explícita ni de una manera implícita o inclusiva, y que, por lo tanto, no son realmente reveladas, es evidente que tampoco puede la Iglesia completar o perfeccionar con ellas el depósito revelado, definiéndolas como de fe. Nada puede ser dogma de fe divina si no es realmente revelado. Eso no sería completar o perfeccionar el depósito, sino corromperlo. No sería evolución homogénea, sino heterogénea transformismo.

185. CABE Y EXISTE COMPLEMENTO DE EXPLICACIÓN.—Pero si por completar o perfeccionar el depósito revelado se entiende, no el perfeccionarlo con nuevas revelaciones ni con verdades no reveladas, sino con mayor explicación de esas verdades que se

¹⁰³ «*Quae enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut, eo revelante, novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, fidelitatem per Apostolorum revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent*» (Conc. Vat., const. *De Ecclesia Christi* c.4; Denzinger, n.1836).

llaman virtualidad implícita o conclusiones inclusivas, no cabe duda que la Iglesia puede completar y perfeccionar con ella el depósito revelado, y lo completa y perfecciona cada vez que define como dogma una de esas verdades inclusivo-consecuenciales.

Por ser verdaderamente inclusivas con el depósito revelado, son implícita y verdaderamente reveladas. Por ser verdaderamente consecuenciales no necesita la Iglesia de nueva revelación para conocerlas, sino que basta la asistencia divina, utilizando como condición previa o como mero instrumento el raciocinio humano para deducirlas, desenvolverlas o, como decían los antiguos, para explicarlas, pues se llama bien explicar una cosa cuando se desenvuelve lo que ya estaba de antemano incluido o implícito en ella. Por ser, en fin, verdadera virtualidad del depósito revelado y no meras fórmulas subjetivas del creyente, su desarrollo es verdadero desarrollo del depósito revelado, con lo cual éste se completa y perfecciona; como se completa y perfecciona sin corrupción ni transformismo todo ser viviente que no haga más que desarrollar sus virtualidades latentes o implícitas. Eso no es sino un simple corolario de la doctrina ya expuesta sobre la virtualidad implícita del depósito revelado.

Ni se diga que con los Apóstoles quedó ya completo el depósito revelado, y que lo completo no admite ya complemento. El depósito revelado quedó completo en cuanto a la revelación, pero no quedó cerrado ni completo, sino abierto y complementable en cuanto a la explicación divina de lo ya revelado.

186. LA DOCTRINA DEL CONCILIO VATICANO.—Tampoco se arguya que el Concilio Vaticano enseña que la Iglesia no puede perfeccionar el depósito revelado. El Concilio Vaticano no enseña que la Iglesia no puede perfeccionar el depósito revelado, sino que no puede perfeccionarlo a la manera de un sistema filosófico fruto de invenciones humanas¹⁸⁴.

Como ya dijimos en otra parte, el desarrollo de todo sistema filosófico o humano lleva consigo tres cosas: a) sustracción o expulsión de todo dato, por antiguo que sea, que la razón o experiencia muestren que era falso; b) adición de todo dato nuevo que la experiencia o la razón demostrasen que es verdadero, y aunque no estuviese incluido en el dato primitivo; c) modi-

¹⁸⁴ "Neque enim fidelis doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingenitis perficienda; vel tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda" (Conc. Vatic., *De fide catholica* c.4; *Devisio*, n.1800). No condena, pues, la Iglesia todo perfeccionamiento del depósito revelado, sino el perfeccionamiento "a la manera de un sistema filosófico", como se ve aún más claro en la fórmula de juramento prescrita por Pío X: "Pariterque damno errorem omnem, quo, divino deposito, Christi Sponsae tradita ab eaque fideliter custodiendo, sufficitur philosophicum inventum vel creatio humanae conscientiae, hominum consensum efformatae, et in posterum indefinito progressu perficiendae" (Motu Proprio *Sacrorum antistitum*, 1 sept. 1910; *Devisio*, n.2145). Tanto los cánones y doctrina del Concilio Vaticano, como la fórmula contra el modernismo, han sido redactados con tal precisión y delicadeza dogmática, que el teólogo, al leerlos, debe analizar y pensar bien cada una de las palabras, si no quiere, por evitar un error, caer en el error opuesto.

ficación de sentido en el dato primitivo cuando la razón o la experiencia muestren que el antiguo sentido era inexacto. Así se desarrollan todos los sistemas humanos, todas las instituciones que son fruto del hombre o de la naturaleza: *quitando, añadiendo, modificando sin cesar.*

En el desarrollo del depósito revelado, que no es fruto del hombre o de la naturaleza, sino de Dios, y de Dios sobrenatural, ni la Iglesia ni la verdadera teología pueden hacer ni hacen ninguna de estas tres cosas. En el proceso de desarrollo por menores de razón *inclusivas*, nada antiguo se *quita*, nada extraño se *añade*, nada se *modifica*. Las menores inclusivas no tienen por objeto quitar, añadir ni modificar nada en las mayores de fe, sino simplemente desenvolver, desarrollar, *explicar* la fecundidad inagotable *encerrada* en esas mayores por Dios reveladas, y que, como divinas, están preñadas y rebosantes de verdad divina, de savia dogmática.

No se escandalice, pues, ninguno de los lectores si nos oye decir que la Iglesia perfecciona el depósito. No lo perfecciona a manera de sistema filosófico, pero lo perfecciona, porque aumenta la explicación del depósito, y esa explicación auténtica dada por la Iglesia entra a formar parte del depósito mismo y a ser conservada como verdadera y legítima parte integrante del depósito revelado.

A pesar de que todos sabemos por la teología tradicional, y ya lo ha definido el Concilio Vaticano, que la Iglesia tiene la misión divina, no solamente de *conservar*, sino también de *explicar* el depósito, hay algunos a quienes el excesivo miedo al modernismo o la lectura de ciertos manuales teológicos los ha hecho tan tímidos o de criterio tan estrecho, que se figuran que esa acción de *explicar* que la Iglesia ejerce es acción, no sobre el depósito revelado, al cual consideran como completamente inmutable e intangible, sino exclusivamente sobre la *inteligencia subjetiva* de los fieles.

A nuestro juicio, están equivocadísimo. Una cosa es para *quienes se explica* y otra cosa *lo que se explica*. Para quienes la Iglesia explica el depósito es seguramente para los fieles; pero lo que la Iglesia explica o desenvuelve no son los fieles, sino el depósito.

La acción de la Iglesia no es, pues, solamente sobre los fieles, sino que es también sobre el depósito mismo revelado. A cada acción o definición dogmática de la Iglesia se verifica en el depósito mismo un grado de desarrollo o crecimiento, aunque siempre con relación a nosotros. Crecimiento no por algo que venga de fuera, sino por algo que sale de dentro, como sale siempre todo lo vital u homogéneo. Crecimiento no de nueva sustancia, sino de explicación o mayor desenvolvimiento de la sustancia; pero verdadero y propio crecimiento, verdadera y propia evolución, aunque jamás transformismo¹⁸⁵.

¹⁸⁵ De las frases "evolución del dogma" o "dogmas nuevos", aunque sean

187. LA DOCTRINA DEL LIRINENSE.—El Lirinense, cuya autoridad en esta materia todo el mundo reconoce, ha expresado bien tanto lo que la Iglesia no puede hacer, como lo que puede hacer en cuanto al dogma o depósito revelado.

Lo que la Iglesia no puede hacer ni hace lo expresa el Lirinense con las siguientes frases: a) nihil permutat; b) nihil minuit; c) nihil addit; d) non amputat necessaria; e) non apponit superflua; f) non amittit sua; g) non usurpat aliena. Nada de esto hace la Iglesia en el depósito; en cuanto a esa manera de obrar, el depósito es sagrado, es inmutable, es intangible.

Lo que la Iglesia puede hacer, y hace respecto al depósito mismo (y no solamente respecto a los fieles), lo expresa con las siguientes fórmulas: a) excolatur; b) floreat; c) maturescat; d) proficiat; e) PERFICIATUR.

Fijese nuestro objetante en esos dos últimos vocablos del Lirinense. Bajo la acción de la Iglesia, que no es otra que la acción del Espíritu Santo, el depósito mismo *crece* (proficiat); el depósito mismo *se perfecciona* (perficiatur).

Y es que en el depósito primitivo no todos los dogmas se hallaban para nosotros de una manera *formal*, sino que algunos se hallaban de una manera *informe*; no todos se hallaban de una manera *acabada*, sino que algunos no estaban sino *incoados*. A la Iglesia, de quien es instrumento la teología, le ha encomendado Dios la misión no solamente de *conservar* lo que ya estaba de una manera formal o acabada, sino también de *explicar*, esto es, de desarrollar, madurar y acabar lo que no estaba para nosotros sino *informe* y *esbozado*. «Si qua sunt illa antiquitus *informata* et *inchoata*, accuret et *poliat*; si qua iam firmata et definita, *custodiat*»¹⁸⁶.

frases verdaderas, hay que decir lo mismo que dijimos de la frase "progreso objetivo" (IKZ). No deben usarse sin explicación o distinción, pues se prestan a una falsa inteligencia. Cuando sin explicación se dice evolución de una cosa, suele entenderse hoy día evolución "transformista"; cuando se dice "dogmas nuevos", suele entenderse "completamente nuevos"; como cuando se dice "progreso objetivo" a secas, suele entenderse progreso del objeto "en sí mismo", independientemente del sujeto. En tal sentido entendidas esas tres frases serían falsas. Por eso no hemos dado a esta obra el título de "evolución del dogma, sino el de "evolución homogénea del dogma.

«Sed forsitan dicit aliquis: Nullusne ergo in Ecclesia Christi profectus? Habebatur plane et maximus. Sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidelis non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in *omnibus* iniqueque res amplifictur: ad permutationem vero ut aliquid ex alio in aliud transverteretur... Quodcumque igitur in hac Ecclesiae Dei agricultura fide patrum satum est, hoc idem floreat et maturescat, hoc idem proficiat et perficiatur... Christi vero Ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit: non amputat necessaria, non apponit superflua, non amittit sua, non usurpat aliena: sed omni industria id unum studet, ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat; si qua iam expressa et enucleata consolidet, firmet; si qua, iam firmata et definita, custodiat» (LIRINENSE, Commemitorium n.23; Migne: PL 50,667). Lo mismo se expresa Santo Tomás: "Articulus est indivisibilis veritas, quantum ad id quod actu explicatur in articulo: sed est divisibilis quantum ad ea quae potentia continentur in articulo, quia qui dicit unum, dicit quodammodo multa; et haec sunt quae procedunt articulum et consequuntur ad ipsum; et quantum ad hoc potest explicari et dividi articulus fidelis: et per studium sanctorum magis ac magis (sic) explicata est" (S. Sent. d.25 q.2 a.1, et a.1 sol.3).

a.2, 4^m

Bajo la acción, pues, de la Iglesia, el depósito revelado no se perfecciona a manera de sistema filosófico o humano, pero *se perfecciona*. No se perfecciona en cuanto a la *sustancia*, pero sí en cuanto a su *explicación*. No se perfecciona mediante nueva revelación divina, pero sí mediante perpetua asistencia divina. Por ser divina esa autoridad o asistencia, el crecimiento es dogmático. Por ser asistencia y no revelación, debe utilizar y utiliza todos los medios humanos; y el medio humano más connatural a nuestra débil inteligencia para desarrollar o explicar el contenido o fecundidad interior de un depósito *intelectual*, cual es el depósito revelado, ha sido y será siempre el *razonamiento inclusivo*. Con otro nombre, la vía de conclusión teológica: la vía «de uno in aliud secundum rationem quod non est aliud secundum rem» (D. THOMAS).