

CAPÍTULO IV

Las diferentes vías de la evolución del dogma

188. OBJETO Y DIVISIÓN DE ESTE CAPÍTULO.—Visto ya en el capítulo anterior que cabe en el dogma verdadera evolución homogénea, sin detrimento alguno de su inmutabilidad sustancial, vamos a estudiar en el capítulo presente las diferentes vías, o canales, o procesos por los que esa evolución se verifica. A la vez nos ocuparemos brevemente de las analogías que la evolución dogmática presenta con los diferentes géneros de evolución del orden natural.

Dividiremos, pues, este capítulo en siete secciones:

- 1.* La evolución dogmática por vía especulativa.
- 2.* Ejemplos históricos de evolución dogmática por esa vía.
- 3.* Más ejemplos de lo mismo.
- 4.* Si cabe evolución dogmática por vía de asimilación.
- 5.* La evolución dogmática por vía afectiva o experimental.
- 6.* Otras observaciones sobre la vía afectiva.
- 7.* Las analogías de la evolución dogmática.

SECCION I

LA EVOLUCIÓN DOGMÁTICA POR VÍA ESPECULATIVA

189. TENDENCIA ANTIINTELLECTUALISTA.—Aun entre los teólogos que admiten la evolución del dogma, hay algunos que creen que en esa evolución ha influido poco o nada la vía puramente especulativa o de raciocinio, a la que suelen calificar, con desdén, de «pura dialéctica».

Para esos teólogos, la evolución del dogma se ha verificado y se verifica sólo, o casi exclusivamente, por vía de práctica o de sentido cristiano. Se fundan en que, a juicio suyo, el depósito primitivo, o dato revelado, se componía principalmente de hechos o instituciones; y si había en él algunos enunciados intelectuales no eran explícitos ni claros, cual se necesitan para que quepa raciocinio especulativo, sino vagos y confusos, más aptos para ser desarrollados por la vía de la práctica y experiencia de toda la sociedad cristiana que por la abstracta vía especulativa de unos cuantos teorizantes dialécticos.

190. UNA CARTA INTERESANTE.—Para que se vea cómo estas ideas están arraigadas aun en grandes teólogos católicos, va-

mos a copiar algunos párrafos interesantes de una carta con que nos honró un afamado profesor y escritor de teología cuando hace años escribíamos de estas materias en *La Ciencia Tomista*. Dicen así:

«Considerando *a priori* el desarrollo dogmático, efectivamente parece que debería ser como usted dice, y así será en lo que se realice dialécticamente. Pero este proceso yo creo que es muy escaso o nulo. Primero, porque, a mi ver, gran parte del depósito no está desde un principio, ni aun implícite, en enunciados intelectuales, sino sólo encarnado en hechos e instituciones cuya explicación, apoyada en la sana experiencia y garantida por la Iglesia, lleva a reconocer tales doctrinas como allí contenidas *virtualmente*; así suelo yo entender esta palabra. Segundo, porque lo mismo que está implicado en ciertos enunciados, no es fácil deducirlo de allí por simple dialéctica: a) porque no está en enunciados claros, como los primeros principios de una ciencia, sino en expresiones vagas y aun confusas, de las cuales, sin otra luz y guía que la dialéctica, no sé que se pueda deducir en todo rigor nada: b) porque tratándose de realidades inefables o misteriosas, donde los términos no se emplean en sentido unívoco, sino análogo, varía a veces un poco la suposición, sin que lo advirtamos, y las proposiciones que aparentan ser equivalentes no lo son del todo. De ahí que se infiltre cierto vicio en la deducción y que ésta, por lógica que aparente ser, no concluya si no va bien comprobada su legitimidad por el buen sentido cristiano y garantido por la Iglesia. De ahí también que el desarrollo dialéctico lleve tantas veces a un extravío, a una herejía, a un error o a simples doctrinas de escuela, sin esperanza de ser nunca definidas.

»En suma, el desarrollo dogmático rarísima vez o casi nunca será por *pura dialéctica*. Esta suele venir después para justificar la hecha espontáneamente o intuitiva con la práctica o experiencia cristiana. Así se cumple el dicho de Santo Tomás: «Pris vita quam doctrina». De no ser así, le sería a usted fácil señalar ejemplos concretos, reales, de ese desarrollo dialéctico; y no debía contentarse con alguno hipotético.»

Como se ve, nuestro objetante conviene con nosotros en que existe en la Iglesia, aun después de los Apóstoles, verdadero desarrollo dogmático y no solamente desarrollo teológico. Convine también con nosotros en que la causa o agente principal de ese progreso dogmático es la autoridad divina de la Iglesia o, con otro nombre, la asistencia del Espíritu Santo, que la tiene la Iglesia no solamente para conservar, sino también para explicar o desenvolver o desarrollar el depósito revelado.

La divergencia no versa, pues, sobre la existencia del progreso dogmático ni sobre su causa principal, sino solamente sobre el instrumento o vía o medio humanos de ese progreso. Porque no teniendo la Iglesia revelación ni siquiera inspiración, sino solamente asistencia del Espíritu Santo, hay que señalar

algún medio humano de que la Iglesia se sirva para esa explicación o desarrollo dogmático del depósito revelado.

Nosotros dijimos que el medio ordinario que utiliza la Iglesia para ese desarrollo dogmático es la razón, o, con otro nombre, el raciocinio, o, con otro nombre, la vía de conclusión teológica. Nuestro objetante, por el contrario, dice o parece decir que nunca o casi nunca se verifica el progreso dogmático por vía de raciocinio.

La divergencia no puede ser, a primera vista, más radical; pero sospechamos que esa divergencia es más de nombre que de realidad, y que sólo está en el peculiar y limitado sentido que nuestro objetante da a la palabra raciocinio. Esta sospecha nos la inspira el hecho de ver que donde nosotros siempre hemos usado las palabras de razón, razonamiento, raciocinio, nuestro objetante nunca usa tales palabras, sino sola y exclusivamente las de dialéctica, simple dialéctica, pura dialéctica, cual si no hubiese más razonamiento que el formal o que el dispuesto en forma de raciocinio, que es de lo que se ocupa la dialéctica.

Para que una cuestión tan grave como la del progreso dogmático no se convierta en mera cuestión de nombres, conviene recordar brevemente qué es lo que entiende Santo Tomás y hemos entendido nosotros por las palabras razón, razonamiento y raciocinio al afirmar que ésa era la vía más común del progreso dogmático.

191. INTUICIÓN Y RACIOCINIO.—Toda verdad tiene que ser o conocida en sí misma o conocida en otra verdad. Entre ser conocido en sí o conocido en otro, no cabe medio.

Esto tiene aplicación lo mismo al conocimiento intrínseco o de ciencia que al conocimiento extrínseco o de autoridad. En el conocimiento intrínseco o de evidencia, toda verdad es o evidente por sí misma o evidente por otra verdad. «*Per se notum; notum per aliud*», dicen los filósofos. A su vez, en el conocimiento por revelación o fe, toda verdad o es revelada en sí misma o es revelada en otra. «*Revelatum in se; revelatum in alio*», dicen los teólogos. El conocimiento de una cosa por sí misma y sin intervención de otra verdad objetiva en la cual vaya envuelta se llama simple inteligencia o intuición. El conocimiento de una verdad no en sí misma, sino mediante otra verdad virtualmente distinta en la cual va envuelta, se llama razón o raciocinio¹.

Según esta doctrina, que hemos expuesto más detalladamente en otra parte, raciocinar no es otra cosa que conocer una

¹ "Intelligere importat simpliciter acceptationem aliquius rei, unde intelligi dicitur propriis principiis quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari propriis est diversitatem ex una in cognitionem alterius. Unde proprius de conclusione ratiocinari, quae principiis innescuntur". (D. THOMAS, *Summa Theol.*, I, q.83 a.4). "Et secundum hoc necesse est unum apprehensum alteri comprehendere et dividere, ut ex una compositione et divisione ad aliud procedere, quod est ratiocinari" (D. THOMAS, l.c., q.85 a.3). "Distinguntur isti habitus (scilicet, intellectus et scientia), in quantum intellectus insipicit verum per se notum; scientia vero insipicit verum per aliud notum" (l.c. q.75 a.2).

verdad mediante otra, o pasar del conocimiento de una verdad o proposición al de otra, o afirmar una verdad apoyándose en otra. Es accidental la clase de esa otra verdad en la cual se apoya o de la cual sale. Sea verdad revelada o no revelada, sea verdad metafísica, física o moral, sea una verdad especulativa o una verdad práctica, sea una verdad de hecho o una verdad de derecho, sea una teoría o una experiencia, habrá diferentes clases de raciocinio, pero siempre habrá raciocinio, porque siempre habrá conocimiento de una verdad, no en sí misma, sino mediante otra virtualmente distinta de ella. Todo eso es razonamiento o raciocinio, todo eso es ciencia, todo eso es conclusión: a diferencia de la simple inteligencia o intuición, que es conocimiento de una verdad en sí misma, y a diferencia de la fe, que es conocimiento de una verdad por simple y sola autoridad (61-64).

192. RACIOCINIO CONSCIENTE Y RACIOCINIO ESPONTÁNEO O INCONSCIENTE.—Este raciocinio o esta comparación de una verdad con otra no lo hacemos siempre conscientemente, sino que muchísimas veces lo practicamos de una manera espontánea o inconsciente. Muchísimas verdades que nos parecen claras y obvias lo son sin duda; pero no lo son por sí mismas, sino en virtud de otras verdades que nuestra mente habitualmente posee y con las cuales las estamos continuamente comparando sin darnos cuenta de ello. Y la prueba está en que, si alguno duda de la verdad de una de esas afirmaciones nuestras o nos pregunta el porqué, en seguida damos la razón o prueba de nuestra afirmación, mostrando con eso que lo que nos parecía claro por sí mismo lo era por otra verdad que existía en nuestra mente y en la cual estaba apoyada, aun sin darnos cuenta expresa de ello, nuestra afirmación.

Siempre, pues, que hay en nuestra mente un porqué o una razón intrínseca de lo que afirmamos u opinamos, hay raciocinio. Si señalamos el porqué o nos damos cuenta de él, el raciocinio es consciente. Si existe en nuestra mente el porqué, pero no nos damos cuenta expresa de él, el raciocinio es inconsciente o espontáneo. Pero, en todo caso, en habiendo en nuestra mente un porqué objetivo o intrínseco de lo que afirmamos, no hay simple inteligencia o intuición, sino raciocinio.

193.—RACIOCINIO EN FORMA O DIALÉCTICO Y RACIOCINIO INFORME.—El mismo raciocinio consciente en que afirmamos el porqué de nuestra afirmación o nos damos cuenta de él puede estar hecho en forma de raciocinio o puede estar hecho sin forma. Las diversas formas de raciocinio son bien conocidas, y de ellas se trata en la dialéctica. La primordial es aquella en que de una proposición mayor y de otra menor que lleva un *atque* o un *sed* se deduce una tercera proposición o conclusión con un *ergo* o *igitur*. Cuando razonamos de esta manera, nuestro razonamiento no sólo es real, pues es paso de una verdad a otra, sino que también es formal o dialéctico, esto es, hecho en forma dialéctica.

Pero esa manera de razonar es demasiado técnica, demasiado formal, demasiado artificial para el ejercicio de una función tan natural y diaria de nuestra inteligencia como es el razonamiento. De ahí el que rara vez usemos de esa manera formal de razonar. En su lugar usamos ordinariamente el razonamiento *informe*, en que, en vez de tres proposiciones distintas con asquias y ergos, nos basta una sola, en la que expresamos nuestra razón o nuestro razonamiento por una simple conjunción, por un adverbio, por un participio. En vez de decir con los dialécticos: «Todo lo espiritual es inmortal; es así que el alma humana es espiritual, luego es inmortal», decimos simplemente: «Tiene que ser inmortal siendo espiritual», o «Pues es espiritual, es también inmortal». Esta es la manera común de razonar; éstos son verdaderos razonamientos, aunque no estén en forma dialéctica. El razonar en forma dialéctica es caso tan raro, que casi está reducido a los libros escolásticos o a la gimnasia intelectual de los actos o conclusiones de escuela.

Tenemos, pues, que una cosa es intuición o simple inteligencia y otra cosa muy distinta es razón o raciocinio. Tenemos también que el raciocinio puede ser espontáneo y consciente, y que el consciente puede ser informe y dialéctico. Conocer una verdad en sí misma y no en otra, es intuición o simple inteligencia. Conocerla no en sí misma, sino en otra verdad en la cual va intrínsecamente envuelta y de la cual la deducimos, es siempre raciocinio, aunque no siempre sea raciocinio formal o dialéctico.

194. RESPUESTA A LA OBJECIÓN.—Nosotros dijimos que el instrumento humano más común de que se vale la Iglesia para el desarrollo dogmático es el razonamiento o raciocinio. Esto no quiere decir más sino que el desarrollo dogmático se verifica comúnmente por comparación de unas verdades con otras, virtualmente distintas, ora sea por comparación de las verdades reveladas entre sí, ora con las verdades de razón.

En cambio, nuestro ilustre comunicante dice que nunca o casi nunca se verifica por dialéctica, por pura dialéctica.

Si por dialéctica entiende nuestro comunicante el razonamiento formal o hecho en forma de raciocinio, no tenemos inconveniente en decirle: *transeat*. Pudiéramos igualmente negarlo, pues ha habido algún caso de desarrollo dogmático hecho en forma dialéctica. Pero como nosotros, al hablar de razonamiento respecto al desarrollo dogmático jamás lo hemos tomado en ese sentido estrechísimo de razonamiento en forma dialéctica, sino en el sentido amplio y propio de conocer una verdad mediante otra virtualmente distinta de ella, por eso preferimos decir: *transeat*; pues no conviene mezclar las cuestiones.

Pero si por dialéctica o por vía especulativa entendiese nuestro comunicante cualquier clase de verdadero y propio razonamiento, su afirmación equivaldría a decir que nunca o pocas veces se ha verificado el desarrollo dogmático por comparación de

unas verdades con otras o deducción rigurosa de unas verdades de otras. Mas entonces esa afirmación va contra el sentir común de la teología tradicional y contra los hechos patentes de la historia de los dogmas.

Nuestro comunicante nos pide ejemplos concretos y reales de desarrollo dogmático por vía especulativa o de raciocinio. Creemos que la cosa no es difícil, aunque sea materia delicada, y se los daremos numerosos en las dos secciones siguientes. Pero ocupémonos antes de las otras dos observaciones suyas sobre la escasez de enunciados especulativos o intelectuales en el depósito revelado y sobre la oscuridad y vaguedad de tales enunciados.

195. LA ESCASEZ DE ENUNCIADOS INTELECTUALES EN EL DEPÓSITO REVELADO.—Hay dos clases de enunciados intelectuales: unos, expresados en términos abstractos, conceptuales, filosóficos, y que suele llamarlos el cardenal Newman enunciados *nacionales*; otros, expresados en términos concretos, individuales, vulgares, y que todos llamamos términos de sentido común.

Cuando los Concilios o los teólogos dicen: «En Dios hay trinidad de hipóstasis en unidad de esencia», «el Hijo es consustancial al Padre», «en Jesucristo hay dos naturalezas y una sola persona», éhos son enunciados intelectuales, pero enunciados abstractos o nacionales, porque los términos «esencia», «hipóstasis», «naturaleza», «consustancial» son términos conceptuales o filosóficos, no vulgares o comunes.

En cambio, cuando la Sagrada Biblia dice: «No hay sino un solo Dios», «Jesucristo es verdadero Hijo de Dios», «es semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado», éhos son también verdaderos enunciados *intelectuales*, y no menos intelectuales que los anteriores; pero enunciados concretos e individuales, no abstractos o nacionales, porque los términos «un solo Dios», «Hijo de Dios», «semejante a nosotros» son términos vulgares, de sentido común, de uso universal.

Concedamos, pues, de buen grado que el depósito revelado no está, por lo general, expresado en enunciados abstractos o filosóficos, sino en enunciados concretos, singulares, populares, de sentido común. La razón de ello es bien obvia. El depósito revelado no se escribió para solos los sabios, como las obras de Aristóteles o Platón, sino para la humanidad entera, para el pueblo sencillo, tanto o más que para los filósofos o teólogos. Y cuando se habla o escribe para todos y no para un grupo ilustrado, cuando se dirige uno a la inteligencia popular y no a los especialistas, el lenguaje es, y tiene que ser, lenguaje concreto, singular, de términos vulgares, de sentido común. Así es, por lo general, el lenguaje de la Sagrada Biblia y de la tradición divina, y ésa es la prenda más segura de su perennidad y catolicidad, pues lo hace acomodado a toda clase de personas, lugares y tiempos.

Pero si en el depósito revelado escasean los enunciados abs-

tractos, abundan, en cambio, los enunciados concretos. De estos enunciados concretos que, por ser concretos o vulgares, no son menos intelectuales que los abstractos o nacionales; de esos enunciados rebosantes de verdad y de vida divinas, y en tanto rebosantes de vida en cuanto rebosan de verdad, está llena la Sagrada Biblia, y lo está, sobre todo, el Nuevo Testamento, y especialísicamente lo están el cuarto evangelio y las epístolas de San Pablo. Por algo hoy día se habla y escribe tanto de la llamada «Teología de San Juan y de San Pablo».

De esos enunciados bíblicos, que no dejan de ser, repetiremos, enunciados intelectuales porque sean concretos; de esas teologías de San Juan y de San Pablo, que no dejan de ser tan palabra divina y tan dato primitivo como los enunciados más sencillos de los Sínópticos, pues todos son igualmente inspirados, es de donde parte el razonamiento dogmático, ora comparando unos enunciados revelados con otros, ora comparándolos con los enunciados claros de la razón humana. Para base o punto de partida del razonamiento o raciocinio dogmático lo mismo sirve un enunciado abstracto que un concreto, con tal que sea divinamente revelado: y para que un enunciado de razón pueda intervenir como menor sin peligro de deshomogeneidad objetiva, es indiferente que sea de razón especulativa o de razón práctica, de experiencia externa o de experiencia interna, de evidencia inmediata o de evidencia mediata, con tal que sea evidente, venga de donde viniere esa evidencia.

Así, por ejemplo, si no se nos ha revelado explícitamente el enunciado abstracto de que «Jesucristo es consustancial con el Padre», se nos han revelado, en cambio, los enunciados concretos de que «Jesucristo es verdadero Hijo de Dios», y que «no hay sino un solo Dios», y de esos enunciados concretos, comparados entre sí, sale por verdadero razonamiento el enunciado abstracto de la consustancialidad. Si no se nos ha revelado el enunciado abstracto de que en Cristo hay dos naturalezas y dos operaciones, se nos han revelado los enunciados concretos de que Jesucristo es no solamente Dios, sino también hombre «en todo semejante a nosotros», y de esos dos enunciados, combinados con la menor de razón natural de que todo hombre tiene naturaleza humana y, si está en estado perfecto o connatural, tiene también voluntad humana y demás potencias, ha salido el enunciado abstracto de las dos naturalezas y las dos voluntades y operaciones. Si no se nos ha revelado explícitamente el enunciado abstracto de que hay que confesar todos los pecados en especie, número y circunstancias específicas, se nos ha revelado el enunciado concreto de que los ministros de la Iglesia son verdaderos jueces de la retención o perdón de los pecados, y de ese enunciado concreto, combinado con la menor natural de la naturaleza del juicio, ha salido el enunciado abstracto de la especie, número y circunstancias. Si no se nos ha revelado explí-

citamente el enunciado abstracto de la transubstanciación, se nos ha revelado el enunciado concreto de *Este es mi cuerpo*, y de ese enunciado concreto, combinado con lo que evidentemente se requiere para la verdad de tal misterio, ha salido el enunciado abstracto de la transubstanciación. Y así de muchísimos dogmas o desarrollos dogmáticos, esto es, de todos o casi todos los dogmas derivados. ¹

Es verdad que esto, que dicho en unas cuantas frases parece tan sencillo, ha exigido largos trabajos y experiencias, innumerables tanteos y discusiones, siglos enteros, a veces, de lenta y accidentada gestación. Pero eso mismo es una prueba más de que el desarrollo se ha verificado por vía intelectual o de conocimiento más que por vía de afecto o devocional. Pues, como con delicado análisis nota Santo Tomás, en eso precisamente se distinguen ambos métodos de desarrollo: en que el desarrollo por vía intelectual exige experiencia y tiempo, mientras que para el desarrollo por vía afectiva o devocional son accidentales el tiempo, la experiencia exterior o cualquier otro elemento externo ².

196. OTRA RESPUESTA.—Pero demos de barato que en el depósito revelado apenas hubiese enunciados intelectuales ni abstractos ni concretos y que casi todo el depósito se hubiese reducido a hechos e instituciones, como parece indicar nuestro objetante. Aun partiendo de esa hipótesis, enteramente gratuita, no vemos que de ahí se dedujese nada contra el progreso dogmático por vía de razonamiento. Pues para que quepa verdadero razonamiento teológico, lo mismo da que el punto de partida sea un enunciado intelectual que el que sea un hecho o una institución, siempre que esos hechos o instituciones sean revelados o divinos, como tiene que serlo todo lo contenido en el depósito.

En efecto, tomemos como ejemplo uno cualquiera de esos dogmas que parecen no estar contenidos en el depósito revelado en forma de enunciados intelectuales, sino en forma de hechos o de práctica constante de la Iglesia. Sea el dogma, ya definido como de fe, de la validez del bautismo administrado por un hereje. Ese dogma no parece constar, al menos explícitamente, en ningún enunciado de la Sagrada Escritura, sino solamente en un hecho o práctica de origen apostólico-divino, en la práctica constante de la Iglesia de no rebautizar jamás, cuando se convertían, a los bautizados en la herejía. Pues bien: es evidente que ese solo hecho o práctica hubiese bastado y basta para deducir, mediante verdadero razonamiento, el dogma de la validez de tal bautismo con sólo comparar ese hecho con

¹ "Per se loquendo magnitudinis fidei quae est secundum constantiam et devotionem, attenditur profectus secundum promptitudinem voluntatis quae est ex grata, non ex successione temporum... sed concurre ad intellectum perfringentibus virtutibus experientia, indigent et tempore; et ideo qualitas fidei quae est secundum cognitum articulorum, per se loquendo, exercit secundum diversitatem temporum". (D. TOMAS, 3 Sent. d.25 c.2 a.2 sol.1).

otra verdad revelada, que es la necesidad del bautismo para salvarse. Tomando por mayor esa verdad revelada de la necesidad del bautismo para la salvación y por menor la práctica constante de la Iglesia de no administrar otro bautismo a los ya bautizados en la herejía, se deduce evidentemente que la Iglesia había tenido siempre por válido el bautismo anterior, aunque administrado por herejes, que es el dogma definido.

De la misma manera se puede deducir el dogma de la universalidad del pecado original del solo hecho del bautismo administrado a los niños; o el dogma de la presencia real del solo hecho de la adoración siempre tributada a la hostia y al sangre después de la consagración, o el dogma de la infalibilidad papal del solo hecho de no haberse jamás en la Iglesia tenido nada como firme o definitivo en materia de fe sin la aprobación del Sumo Pontífice. Lo mismo podría decirse de otros muchos dogmas.

En efecto, nada más frecuente en Santo Tomás que apoyarse en hechos, ritos, costumbres o instituciones de la Iglesia para deducir por verdadero y riguroso razonamiento los dogmas que creemos. Así, en la *Summa contra gentiles* (I,3, c.1) deduce el dogma del pecado original de la costumbre universal (secundum communem Ecclesiae consuetudinem) de administrar el bautismo a los niños. En la *Summa Teológica* (3 q.75 a.2) prueba que no queda pan ni vino después de la consagración por la costumbre de la Iglesia (ritui Ecclesiae) de la adoración de latría y del ayuno eucarístico. En la q.2 a.1, había probado que el hacer un símbolo de fe pertenecido siempre al Papa las causas mayores (ad quem maiores et difficiliores Ecclesiae quaestiones referuntur) y por el hecho de que ningún concilio, ni aun general, se ha considerado jamás válido sin su confirmación (cuius auctoritate Synodus congregatur et eius sententia confirmatur). En la q.10, a.12, de la misma parte, para probar que no se deben bautizar los niños de infieles o judíos contra la voluntad de sus padres, aduce como razón fundamental la costumbre constante de la Iglesia (*Hoc autem Ecclesiae usus nunquam habuit... Praeter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam*). Tan lejos está el Santo Doctor de creer que el razonamiento dogmático no pueda apoyarse en hechos, o instituciones, o costumbres cuando son de origen divino, que pone la costumbre de la Iglesia por encima de la autoridad misma de los Santos Padres. «Maximam auctoritatem habet Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus aemulanda; quia et ipsa doctrina catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati Hieronymi vel cuiuscumque Doctoris»¹.

Para que nuestro objetante vea palpablemente cómo en un hecho o rito o institución puede fundarse un verdadero y rigu-

¹ D. THOMAS, 2-2 q.10 a.12.

roso razonamiento y salir de él mediante eso que nuestro objetante llama *simple dialéctica*, un verdadero dogma, vamos a transcribir literalmente el razonamiento en que Santo Tomás deduce el pecado original en los niños de la práctica constante de la Iglesia. Dice así:

«Baptismus et alia Sacraenta Ecclesiae sunt quaedam remedia contra peccatum, ut infra patet. Exhibetur autem baptismus, secundum communem Ecclesiae consuetudinem, pueris recenter natis. Frustra igitur exhiberetur nisi esset in eis aliquod peccatum. Non est autem in eis peccatum actuale, quia carent usu liberi arbitrii, sine quo nullus actus homini imputatur in culpam. Oportet igitur dicere in eis esse peccatum per originem traductum, cum in operibus Dei et Ecclesiae nihil sit vanum et frustra»².

He ahí un verdadero dogma deducido por verdadero razonamiento, apoyándose en una costumbre o hecho o institución. Las particulares autem, igitur, cum, son las marcas indelebles del raciocinio o lazos de comparación de las diferentes verdades entre sí. Si a eso prefiere nuestro objetante llamarlo *simple dialéctica* unas veces y *sentido cristiano* o intuición otras, «de nominibus non est curandum». Raciocinio se ha llamado siempre, y de esos raciocinios está llena la historia del progreso dogmático.

Como se ve, no menos cabe verdadero razonamiento y verdadero progreso o desarrollo dogmático cuando se dispone de hechos o instituciones que cuando se dispone de enunciados intelectuales. La razón profunda de esto nos la da Santo Tomás al analizar el valor de los hechos, costumbres o instituciones. El hombre tiene dos medios de expresar su pensamiento interior: uno, las palabras; otro, los hechos. Ambos medios, palabras o hechos, son por igual signos del pensamiento del que los dice o hace o del que los instituye.

Si suponemos, pues, que se trata de hechos o instituciones de origen divino, o sea del depósito revelado, por ellos venimos en conocimiento de la mente del autor inspirado, exactamente igual que si el autor inspirado se hubiese expresado de palabra o por enunciados intelectuales en vez de expresarse por hechos o instituciones. Las palabras o enunciados intelectuales de la Biblia en tanto son objeto del dogma y de la fe en cuanto son signos o expresiones del pensamiento del autor inspirado o del pensamiento de Dios; y tal pensamiento no se expresa menos con hechos o instituciones que con enunciados abstractos o concretos.

Resumiendo, pues, las dos respuestas a la primera objeción

¹ *Contra Gentes* 4,30.

² «Sicut autem ratio et voluntas bonitatis manifestatur cerbo in rebus apendi- ita, etiam manifestatur factio... inquantum explicit per exteriores actus multitudinis interior voluntatis mentis et rationis conceperis efficacissime declaratur» D. THOMAS, *Summa Theol.* I-II q.97 a.3. El mismo Boutoux reconoce todo modo hecho religioso es siempre expresión de una idea o enunciado intelectual, «En réalité, tout sentiment, toute action religieuse enveloppe des idées, des concepts, des connaissances théoriques».

resulta: a) que en el depósito revelado no habrá quizá muchos enunciados intelectuales abstractos, pero si hay muchísimos enunciados concretos; b) que aunque la mayor parte del depósito revelado se redujese a hechos o instituciones, esos hechos o instituciones sirven para desarrollar dogmáticamente el depósito por vía de razonamiento lo mismo que si fuesen enunciados intelectuales.

197. LA OSCURIDAD Y VAGUEDAD DE LOS ENUNCIADOS.—La segunda dificultad contra el progreso dogmático por vía de razonamiento o conclusión está tomada de la obscuridad y vaguedad de los enunciados del depósito revelado, y la presenta nuestro amigo en los términos siguientes:

"Segundo, porque lo mismo que está implicado en ciertos enunciados, no es fácil deducirlo de allí por simple dialéctica, porque no está en enunciados claros, como los principios de una ciencia, sino en expresiones vagas y confusas, de las cuales, sin otra luz y guía que la dialéctica, no sé que se pueda deducir en todo rigor nada" (190).

Respuesta.—En todo enunciado o principio, lo mismo se trate de enunciados o principios de ciencia que de enunciados o principios de fe o revelación, hay que distinguir siempre dos partes: una parte explícita, formal, determinada, clara; otra parte implícita, virtual, vaga, obscura. Si todo fuese explícito, determinado, claro, no cabría progreso, ni tal enunciado sería principio. Si todo fuese vago, indeterminado, obscuro, no cabría inteligencia ni aun fe, ni merecería siquiera el nombre de enunciado o proposición, sino de logotípico o rompecabezas indescifrable*. Nada, en efecto, puede descifrarse si no se parte de algo claro, como ninguna ecuación puede resolverse si todas sus cantidades son incógnitas o indeterminadas. Tiene, pues, que haber algo claro (55).

De esta parte clara, pequeña o grande, que existe en el dato primitivo o depósito es de donde parte el razonamiento para aclarar la parte obscura, para determinar la parte vaga, para actualizar la parte virtual. En eso consiste precisamente el razonamiento, y ésa es la condición de todo progreso. Con tal que haya algo claro, y sin ello no cabría fe, la parte virtual y obscura, por grande que sea, podrá ser causa de que haya que emplear más trabajo y más tiempo, pero será a la vez fuente de progreso más amplio, más fecundo, más inagotable.

En efecto, cuanto más profundo, más elevado, más divino es un principio, tanto mayor es la parte que encierra de implicitud, de virtualidad, de indeterminación, de vaguedad, de obscuridad: las aguas claras y transparentes no suelen ser indicio de mucho fondo. Viceversa, a medida que el principio se va aclarando, fijando, determinando, va también perdiendo implicitud, virtualidad, fecundidad, como pierde potencial toda fuer-

* "Non enim homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliquatenus intelligat" (D. THOMAS, 2-2 q.4 a.8 ad 2).

za en la medida que actualiza su energía. Por eso los enunciados de los concilios, de los papas, de los teólogos, son mucho más precisos, menos vagos que los del sagrado depósito: pero éstos son más sugestivos, más fecundos, más preñados de verdad y de vida que los de los teólogos y aun que los de los papas y concilios ecuménicos.

Así, pues, si sólo se quiere decir que en el depósito primitivo, aun tratándose de verdades que hoy tenemos definidas como dogmas de fe, había mucho de implícito, de virtual, de indeterminado, de obscuro, que ha necesitado de gran trabajo y tiempo para ser explicado, actualizado, determinado y definido, no tenemos dificultad en reconocerlo. Pero si se pretende que todo lo del depósito primitivo era obscuro, o vago, o inde-

*expresión
atemática*

terminado, o virtual, como lo es en la semilla o en un embrión todavía informe, eso sería no solamente hacer imposible la teología, sino también la fe, y ponerse en contradicción manifiesta con lo que enseña la historia de los dogmas y con lo que se destaca aun a la simple lectura de la Sagrada Biblia.

Claro está que en el depósito primitivo no hay que esperar encontrar explícitamente o con claridad la multitud de desarrollos dogmáticos que aparecen, por ejemplo, en el llamado Simbolo de San Atanasio, en los concilios ecuménicos o en las definiciones pontificias. Si tales desarrollos se encontraren claros en el depósito, dejarían de ser desarrollos ni progreso y no hubiese habido necesidad de Santos Padres o teólogos que los aclara ran o determinaran, ni de concilios o papas que los definieran. Pretender encontrar de una manera explícita y ni aun (a juicio nuestro) de una manera formal en el depósito primitivo todos los dogmas definidos, por ejemplo, por el Concilio de Trento, sería como pretender hallar ya en un arbusto el ramaje variado y espléndido del árbol secular.

198. EL DOGMA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD.—Pero si no encontramos explícitos y con claridad tales desarrollos, encontramos siempre claros y explícitos ciertos conceptos fundamentales de los cuales tales desarrollos han salido. Así, por ejemplo, en los enunciados del depósito primitivo relativos a la Trinidad no encontramos explícitamente, ni con mucho, cuantos los concilios y teólogos han definido o dicho sobre hipóstasis y naturalezas, sobre procesiones y nociones, sobre absolutos y relativos, sobre conceptos *in* y conceptos *ad*, sobre propiedades y apropiaciones. Ni siquiera los nombres de personas o de trinidad son primitivos. Pero si no encontramos explícitamente nada de eso, encontramos, en cambio, clara y explícitamente la unidad de Dios, clara y explícitamente la distinción entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, clara y explícitamente la procesión del Hijo y del Espíritu Santo del Padre, clara y explícitamente la divinidad del Padre y la del Hijo, y, en términos claramente equivalentes, la divinidad del Espíritu Santo.

Pues bien: de esos cuatro conceptos primitivos y claros de

unidad, distinción, procesión y divinidad han salido y salen por razonamiento, y por razonamiento riguroso, todos los desarrollos dogmáticos referentes al sacro-santo dogma de la Trinidad divina y todas las numerosas y complicadas fórmulas trinitarias elaboradas por concilios y teólogos, hasta llegar a aquella fórmula maestra de «in divinis omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio», clave y coronamiento de todo el tratado *De Trinitate*.

Claro está que no todos los dogmas son del carácter tan puramente especulativo como el de la Santísima Trinidad, ni se destaca en ellos, por tanto, con la misma evidencia el rigor lógico que ha presidido a su desenvolvimiento. Pero todos, sin excepción, tienen por base uno o varios conceptos formales y explícitos de la Sagrada Escritura o tradición divina, y de esos datos ha partido siempre y en ellos se ha apoyado sin cesar, bajo la norma directiva del sentido cristiano y de la autoridad de la Iglesia, el razonamiento teológico, instrumento ordinario del progreso dogmático.

199. CONCEPTOS FUNDAMENTALES Y CONCEPTOS DERIVADOS.—En resumen: si no todos los conceptos dogmáticos que hoy poseemos y creemos estaban explícitos en el depósito primitivo o dato revelado, tampoco todos estaban puramente implícitos; si no todo era formal en el depósito, tampoco todo era virtual; si no todo estaba claro desde un principio, tampoco estaba todo confuso.

En el depósito primitivo hay un conjunto de conceptos actuales, formales, explícitos, claros, determinados, y ése fue el punto de partida del razonamiento teológico y del progreso dogmático.

De esa manera formal y determinada —dice Santo Tomás— se hallan en el depósito apostólico no todos los dogmas o artículos de fe, pero sí todos los dogmas principales o artículos de la fe, entendiéndose por artículos de la fe no los dogmas derivados, sino los dogmas fundamentales, y en estos dogmas fundamentales, no los conceptos secundarios o concomitantes, sino el concepto primario o esencial, que es lo que llama Santo Tomás la esencia de los artículos. Los conceptos secundarios o derivados, aunque contenidos también en el depósito, no están contenidos sino por vía de consecuencia (ea quae ex articulis consequuntur), y éstos no son de fe hasta que el magisterio ordinario o solemne de la Iglesia los define (134).

200. CABE CIENCIA SIN SANTIDAD.—La hermosa frase de Santo Tomás: «Prius vita quam doctrina; vita enim dicit ad cognitionem veritatis», en que se apoya nuestro objetante para rechazar la vía especulativa, no quiere decir más sino que la bondad de costumbres es una de las condiciones que contribuyen a una mayor penetración o más profundo conocimiento de las verdades sobrenaturales, por contribuir a aumentar la caridad y los dones del Espíritu Santo y con ellos el «sentido de la

fe», de que hablaremos pronto (216-220), el cual es algo así como el «sentido común» del orden sobrenatural.

Por eso, en igualdad de circunstancias, más penetrará en la Biblia o en la sagrada teología el santo o el fervoroso que el pecador o el tibio: «Hinc sequitur quod, caeteris paribus, doctor erit in *Theologia qui charitatem habuerit, quam qui non habuerit*. Quia sine charitate non sunt consumata huiusmodi dona *Spiritus Sancti cum fide, quae illuminat mentem et intellectum dat parvulis*»¹. No hay más que leer las biografías de los grandes teólogos para notar en seguida que casi todos ellos fueron eminentes en santidad de vida o gran fervor sobrenatural. Esto no debieran olvidarlo nunca los profesores y discípulos de la sagrada teología².

Pero eso no quiere decir que la santidad sea el único medio o condición indispensable para ser gran teólogo o para desarrollar el dogma. La falta de santidad de vida puede ser compensada por un mayor talento o una mayor aplicación, y ser más grande teólogo uno listo o aplicado, aunque no sea fervoroso, que otro fervoroso, pero corto de talento u ocupado en otras cosas. Oigamos a Santo Tomás: «Non quicunque bonus est magis aptus ad prophetiam habendam quam quilibet peccator, cum aliqui charitate carentes habeant magis aptas mentes ad spiritualia percipienda, utpote a carnalibus et terrenis vacantes, et naturali intellectus praediti claritate; quibusdam e contrario charitatem habentibus, terrenis negotiis implicitis et carnali dantibus operam generatione, nec intellectum habentibus naturaliter perspicacem»³. Creer que sin ser santo no se puede ser sabio, aun en las cosas divinas, sería un ultramistikismo intolerable⁴.

SECCION II

EJEMPLOS HISTÓRICOS DE EVOLUCIÓN DOGMÁTICA POR VÍA ESPECULATIVA

201. IMPORTANCIA DE LOS EJEMPLOS.—Entremos ya a poner ejemplos históricos y concretos de verdaderos desarrollos dogmáticos, después de los Apóstoles, verificados por la vía especulativa de raciocinio propiamente dicho. Entre otros muchos que podrían aducirse, señalaremos diez, escogiéndolos de

¹ BÁEZ, 2-2 q.1 a.4 ad 2.

² "Virtutes morales multum faciunt ad scientiam, et praecipue virtus castitatis... Maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis" D. THOMAS, 7 Sent. q.2 a.2 ad 6; 2-2 q.15 a.3.

³ D. THOMAS, De certitate q.12 a.5 ad 6.

⁴ "Ad id quod dicimus, quod multi non habentes donum intellectus, sed existentes in peccato mortali, multum intelligunt de Scripturis et de mysteriis fidei; multum quoque certitudinem habent de fide, respondetur quod haec omnia habere possint... Ad habendum autem multum scientiam et certitudinem pertinet sine charitate Dei, sed ex propria industria, letatio suffici, et studium et humanus labor... Certitudinem autem fidei etiam multum habere possunt peccatores sine dono intellectus ex divinis Veritatis testimonio cui adhaerent; et quod de se firmissimum est" JOANNES A SANTO THOMAS, Cursus Theol. de dono Spiritus Sancti d.IX a.3 n.63; ed. Viria, t.6 p.625-626.

los diversos tratados dogmáticos. A la vez, en cada ejemplo señalaremos las mayores de fe y las menores de razón inclusiva que han intervenido en esos raciocinios, y citaremos a la vez testimonios de teólogos de primer orden que así lo han entendido.

De esos diez ejemplos alguno podrá discutirse o no satisfacer al lector, pero abrigamos la convicción de que el conjunto de esos diez ejemplos han de producir en todo teólogo libre de prejuicios la convicción de que la evolución del dogma por vía de conclusión teológica no solamente es posible, sino que es un hecho histórico patente y admitido por todos los grandes teólogos.

202. PRIMER EJEMPLO.—El primer ejemplo de desarrollo dogmático de que nos consta, por decirlo así, en forma solemne y auténtica, es el célebre *omoousion* o *consubstantialem*, definido por el primer concilio ecuménico contra Arrio. En la Sagrada Escritura constaba explícitamente que Jesucristo era el Unigénito del Padre, verdadero Hijo de Dios, verdadero Dios como el Padre; pero no constaba explícitamente que fuese *consubstancial*. Y, sin embargo, ese concepto de *consubstancialidad* y esa palabra *omoousion* era lo único, como observa San Atanasio, que hacia falta definir como de fe si se había de cerrar la puerta a las sutiles e interminables argucias del impío Arrio y de sus numerosos secuaces. Reunióse, pues, la Iglesia docente en el Concilio de Nicea, y, apoyándose, como siempre, en los datos de la Sagrada Escritura y Tradición, definió explícitamente la consubstancialidad del Verbo, añadiendo al credo tradicional la célebre fórmula de *consubstantiam Patri*.

Con esa célebre fórmula se inició solemnemente en la Iglesia esa serie de desarrollos dogmáticos mediante conceptos filosóficos, o como diría el cardenal Newman, mediante proposiciones nacionales, o como parece llamarlos nuestro objetante, mediante enunciados intelectuales (190); serie que habría de ir en crescendo hasta los Concilios Tridentino y Vaticano, y que casi ha llegado a su culmen en la inmortal encíclica *Pascendi*, donde la filosofía y la teología, en lo que tienen de más técnico y abstruso, son empleadas por la Iglesia para la exposición y desarrollo del dogma. Pero no divaguemos.

Como decíamos, el Concilio Niceno definió como de fe la consubstancialidad del Verbo con el Padre. Era ésa y es una verdad revelada, pues solamente lo revelado puede ser definido como dogma de fe. Pero ¿dónde y cómo estaba revelada esa verdad?¹¹ Lo estaba en otras verdades en las cuales va implícita, y de las cuales sale por razonamiento o raciocinio. Esas otras verdades son las dos siguientes: primera. «Jesucristo es

¹¹ Siempre que, al hablar de progreso dogmático, se pregunta "¿cómo estaba tan revelada una verdad?", se entiende de cómo estaba o está revelada en los enunciados del deposito revelado, esto es, en los enunciados de la Sagrada Escritura y de la Tradición divina; no de cómo lo estaba o está en la mente de los Apóstoles. En la mente apostólica todo lo revelado lo estaba de una

verdadero hijo de Dios», o «es verdadero Dios»; segunda, «en Dios no cabe división de substancia, sino simple unicidad».

En efecto, si para ser verdadero hijo es preciso ser de la sustancia del padre, pues ésa es la definición de la filiación o de la generación; y si para ser hijo de Dios tiene que ser unicidad de substancia con Dios, pues en la substancia divina no cabe división, sigue que entre el Padre y el Hijo en la divinidad tiene que haber *consubstancialidad* o unicidad de substancia.

Este razonamiento o esta combinación de conceptos en que de los conceptos de filiación y divinidad se deduce el de consubstancialidad, palpita y aun se destaca en cuantos Santos Padres, antes y después del Concilio de Nicea, han tratado de la consubstancialidad del Verbo. Para no alargar la sección con textos interminables de Santos Padres, limitémonos a citar el resumen que de ellos hacen tres grandes teólogos, de esos que se han distinguido por su eminente conocimiento de la patrística y de la llamada historia de los dogmas. Dos de ellos, Petavio y Belarmino, son bien conocidos; el tercero, el célebre teólogo griego Manuel Calecas¹², bien puede ser colocado al lado de Belarmino y de Petavio.

Comencemos por el inmortal autor de los *Dogmata Theologica*, que se expresa así: «Argumentatio, quae ex eo probat *omoousion* esse unum alteri, quoniam ex eo oritur, communis est omnium graecorum latinorumque Patrum; qui adversus Arianos inde Filiū aequalitatem, et substantiae cum Patre identitatem, ut sic dicam, adseverant, quemadmodum ex libro secundo et quarto huius operis liquet».

Oigamos ahora a Belarmino: «Cum Nicenum Concilium definit Christum esse *omoousion* Patri, deduxit conclusionem ex Scripturis, in quibus directe continetur unum esse Deum, et Filiū esse Deum; ex quibus sequitur necessario Patrem et Filiū eiusdem esse substantiae et divinitatis».¹³

manera explícita o in re en los enunciados escriturarios o divino-tradicionales, gran parte de lo revelado lo está implícitamente o in aliis (57-58).

¹² Manuel Calecas, griego. Ordinis Fratrum Praedicatorum insigne theologus, ut testatur Joannes Cardenalis a Turrecremata, in *Summa de Ecclesia* l. I. c. 94. Concilio Lundensi non interfuit, ut Galesinus visum est, sed post Concilium floruit. Andronico seniore imperatore, a quo in odium fidei et Romanae Ecclesiae vexatus est. Libros quatuor *Adversus Errors Graecorum* scriptis vir dictaminatus; librum *De Essentiali et operatione adversus Palamites*; librum *De principiis fidei catholicae*, quos a se latinitate donauit. Compendius nostris in lucem addidit. Fertur et ipsius liber *De Trinitate*. Quandam ipsius sermones laudat Leo Allatius in Disciplina "De Simeoneo scriptis". Grammaticus Manuele Calecas existit in Biblioteca Regia Christianissimi. Item Excerpta ex libris adversus Errors Graecorum, in quibus St. Augustinus, allorumque Patrum latinarum testimonia felicissime grecie reddidit. Huius Autoris accurate tractandi methodos, rata Scripturas Sacras, Patrum Conciliorum auctoritate et traditione. Calecam nostrum magis doctrinam et fidem sicutum praedicavit doctrinam Turianus, S. L. libro de sexta et septima Synodo. Iacobus faciens scriptis Ecclesiam Catholicam Romanam adiuvans, Galesinus in vita St. Bonaventuras, c. 14, affirmat: "Ex NATALI ALEXANDRO, *Historia Ecclesiastica saeculum 13 c. 4 z. 3* p. 116."

¹³ PETAVIO, *Dogmata Theologica*, *De Trinitate* l. 7 c. 4 n. 13; ed. VIVES, t. 3 p. 295.

¹⁴ BELARMINO, *De Verbo Dei* l. 3 cap. 10.

¹⁵ Quizá se le ocurra a alguno el objeción que el texto evangélico *Ego et Pater unus sumus* ha sido interpretado por todos los Santos Padres de la

De igual modo se expresa el eminent teólogo Calecas, quien no solamente afirma lo mismo que luego afirmaron Petavio y Belarmino, sino que lo desarrolla hermosamente: «Non universe argumentari est malum, sed tantummodo ad id quod propositum est non congruis uti principiis, ac putare fidem naturalibus demonstrari principiis. Quod si quis ad id quod in quaestione est, eorum aliqua, quae de Deo identidem existunt communia principia fidei et ratas ac definitas sententias Patrum accommodet, quibus constitutis ac nullo eorum, quae posita sunt everso, consentanea istis aliqua concludit, quemadmodum antiquis Patribus de consubstantiis, deque aliis multis fidei quaestionibus disputantibus usuvenerit, nihil seccius fatendum erit conclusionem illam esse Scripturae sententiam, quae quidem ex illis pender principiis ac causis iis congruit a quibus oritur: tum eadem conclusio theologica dicetur ac revelatione cognita, quemadmodum geometriæ conclusiones vocantur quae ex geometriæ principiis ducuntur. Quod nisi ita sit, permulta quae fide certa sunt, nec expresse in Scripturis contenta, tollemus».

Habla luego Calecas de los raciocinios de dos premisas de fe, o de una de fe y otra de razón, que suelen emplear los Santos Padres en el desarrollo del dogma, y continúa así: «Verumtamen si quis syllogismum omnem cuius propositiones ambae non sint Sacris Litteris expresae, falsum putat colligere, is opinione falsus est, ac Doctores omnes Ecclesie calumnioso arguit, qui saepe istius modi argumentum ad stabilendam divinis in rebus veritatem usi sunt. Exemplo sit illud: «Quod secundum substantiam ab aliquo ginnitur, eiusdem est cum generante substantiae; atqui Filius a Patre generatur; igitur Filius eiusdem est cum Patre substantiae». Nam prior, et maior quae dicitur, non ex Sacris Litteris assumitur, sed ex naturali scientia. Et tamen quod ex ea, cum altera quae fidei et Scripturæ est, interfert, fide certum habetur. Quod nisi sic argumentari liceret, frustra nos hortaretur Deus in Scripturis, ut ex iis rebus quas novimus et quas docente natura tenemus, ad Dei assurgamus notitiam»¹⁶.

Oigamos, en fin, nada menos que al Concilio Ecuménico Lateranense IV, el cual, en su definición dogmática contra el abad Joaquín, se expresa así: «Nos autem, Sacro approbante

consubstancialidad del Verbo, y que, por tanto, no hizo falso raciocinio para conocer ese dogma. La respuesta es bien sencilla. Que todos los Santos Padres han visto en ese texto implicada la consubstancialidad del Verbo, es cierto. Que todos lo hayan visto directamente expresada, ya no es tan cierto. Así, por ejemplo, San Cirilo mismo interpreta directamente ese texto, de la unidad de potencia, y como consecuencia, de la unidad de substancia. Y lo mismo San Cirilo. Oigamos a Petavio: «Si sola concessione unum essent ambo, nihil coocluderet (Christus), neque tam magnifice de se loquuntur. Quare unum se esse cum Patre nisi saltem atque potenter possit debet, si interpretatur Chrysostomus; nam de vi et potestate aero: erit. Sed ex ea tamen, etiam de substantiæ unitate concludetur, "Si enim eadem et una est curia amborum, eadem quoque est substantia" ait Ile. Cul et Cyrillus enfragatur» (PETAVIO, De Trinitate I.1 c.2 n.18: ed.c., t.2 p.443).

¹⁶ MANUEL CALECAS, traducido y citado por PETAVIO, Dogmata Theologica Prolegomena c.3 n.4: ed. VIVIS, t.1 p.32.

Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius, et Spiritus Sanctus. Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamē aliud: sed id quod est Pater, et Filius et Spiritus Sanctus idem omnino; ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur. (Ahora viene la razón o el por qué de la consubstancialidad.) Pater enim ab aeterno Filium generando suam substantiam ei dedit, iuxta quod ipse testatur: «Pater quod dedit mihi maius «omnibus est». Ac dici non potest quod partem substantiae illi dederit, et partem sibi retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando quasi sic dederit eam filio quod non retinuerit ipsam sibi; alioquin desisset esse substantia. Patet ergo quod sine ulla diminutione Filium nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habeant eamdem substantiam... Si quis igitur sententiam vel doctrinam præfati Ioaquim in hac parte defendere vel approbare præsumperit, tamquam haereticus ab omnibus confutetur»¹⁷.

Si en todo esto no ve nuestro objetante no solamente verdadero razonamiento, que es lo único de que tratamos, sino hasta razonamiento dialéctico, no comprendemos entonces qué entiende él por razonamiento.

203. SEGUNDO EJEMPLO.—El Concilio de Efeso definió como dogma de fe, contra Nestorio, que la Santísima Virgen era verdadera Madre de Dios. Esta verdad era y es una verdad revelada.

Pero ¿dónde y cómo fue revelada? Lo fue en otras dos verdades en las cuales va envuelta, y de las cuales sale por racionamiento. Esas dos verdades son: primera, «que la Santísima Virgen es Madre de Jesucristo»; segunda, «que Jesucristo es verdadero Dios, no habiendo en El más personalidad o hipóstasis que la divina». De esas dos verdades reveladas sale como conclusión la verdad de que la Virgen es verdadera Madre de Dios, y no solamente Madre de Cristo, como quería Nestorio. Oigamos a Santo Tomás: «Licet non inventiatur expresse in Scriptura quod Bta. Virgo sit Mater Dei, inventiatur tamen in Scriptura quod Jesus Christus est verus Deus, ut patet I. Ioannis ult., et quod beata Virgo est Mater Iesu Christi, ut patet Matthæi I. Unde sequitur ex necessitate ex verbis Scripturæ quod sit Mater Dei»¹⁸.

Todavía se ve más claro ese carácter de conclusión si se tiene en cuenta que, además de las dos verdades reveladas dichas, hay que hacer intervenir una verdad de razón para que la Virgen resulte verdadera Madre de Dios. Esta verdad de razón es que la generación o la maternidad no se termina en la natu-

¹⁷ Conc. Lateran. IV, c.2; DENZINGER-BALDWIN, n.432.

¹⁸ D. THOMAS, Summa Thol., p.3, q.35 a.4 ad 1.

raleza, sino en la persona. Si la acción de engendrar fuese abstractiva, como lo es la acción de entender, y pudiese terminarse en la naturaleza, prescindiendo o abstrayendo de la persona, todavía no resultaría la Virgen verdadera Madre de Dios, sino solamente madre de la humanidad de Jesucristo. Por eso, para deducir o desarrollar la verdad dogmática de la maternidad divina de María, intervino esta tercera verdad: «El ser concebido o el ser hijo no se atribuye a la naturaleza, sino a la hipóstasis». Oigamos de nuevo a Santo Tomás: «Concipi autem et nasci attributur hypostasi secundum naturam illam in qua concipitur et nascitur. Cum igitur in ipso principio conceptionis fuerit humana natura assumpta a divina persona, sicut praedictum est, consequens est, quod vere dici possit Deum esse conceptum et natum de virgine... Unde consequens est quod beata Virgo vere dicatur Mater Dei»¹¹.

Es más, el mismo Concilio Efesino, al definir la maternidad divina de María, indica bien claro el raciocinio que ha intervenido en el desarrollo de esa verdad dogmática. He aquí las palabras mismas del Concilio: «Si quis non confiterit Deum esse veraciter Emmanuel, et propterea Dei genitricem Sanctam Virginem; peperit enim secundum carnem factum Dei Verbum; anathema sit»¹². Esos *propterea* y esos *enim* son las marcas del razonamiento informe, pero verdadero y propio razonamiento, como los *atqui* y los *ergo* lo son del raciocinio formal o dialéctico. Unos y otros son los signos de la razón humana utilizada como instrumento por la Iglesia para la explicación o desarrollo del dogma, bajo la asistencia infalible del Espíritu Santo, que es la causa principal.

Este carácter de raciocinio o de derivación lógica que existe en el dogma de la maternidad divina, lo mismo que en otros muchísimos dogmas, creemos que está bien expresado por el sabio teólogo moderno Fontaine en las siguientes palabras:

«Se da uno cuenta bien pronto de que algunos de estos dogmas secundarios proceden de los misterios fundamentales por cierta clase de deducción, a la vez lógica y ontológica... Estas explicaciones, por elementales que sean, bastan, sin embargo, para mostrar que el dogma de la maternidad divina sale de la noción, bien penetrada y correctamente analizada, de la encarnación del Verbo. Decimos, por este motivo, que ése es un dogma secundario y aun derivado del primero; el hecho que ese dogma expresa fluye del otro dogma y permanece dependiente de él; entre ambos existe una relación esencial y necesaria... Para poner en evidencia indiscutible el dogma de la maternidad divina, la Iglesia tuvo que estudiar la esencia del Verbo, su consubstancialidad con el Padre, su generación eterna y su divina personalidad. Después necesitó precisar el género de unión de este Verbo eterno y consubstancial al Padre con

¹¹ D. THOMAS, *l.c.*, in corpore a.
¹² DUNZINGER, p.113.

la naturaleza humana, que es lo que llamamos unión hipóstatica. Los concilios griegos, en cuyo seno se llevó a cabo este largo trabajo de elucidación, lo terminaron al proclamar a María verdadera Madre del Verbo encarnado, el año 431, en Efeso»¹³.

204. EJEMPLO TERCERO.— El Concilio Constantinopolitano III, sexto entre los Ecuménicos, definió como dogma de fe contra los monotelitas que en Jesucristo había no solamente dos naturalezas, sino también *dos voluntades* y *dos operaciones* distintas. Esta era y es una verdad revelada. Pero, ¿dónde y cómo estaba revelada esa verdad? Lo estaba en *otras* dos verdades, en las cuales va envuelta y de las cuales sale por raciocinio. Estas verdades son: Primera, «que Jesucristo no solamente es hombre verdadero, sino también hombre perfecto, o en estado *connatural*, o *semejante a nosotros en todo*, excepto en el pecado o en aquello que se oponga al fin de la redención». Segunda, «que no se puede ser hombre perfecto (aunque si hombre verdadero o esencial), ni hombre en estado connatural, ni hombre en todo semejante a nosotros si no se tiene voluntad humana y las demás potencias o propiedades físico-naturales».

Este raciocinio, de una premisa de fe y de otra de razón, ha sido el instrumento humano de que se ha valido la Iglesia, bajo la asistencia del Espíritu Santo, para conocer y definir el dogma de las dos voluntades en Cristo. En secciones anteriores hemos ya examinado indirectamente este punto, y hemos aducido en su confirmación abundantes textos de Santo Tomás (101). Límitémonos ahora a añadir algunos textos nuevos.

Oigamos a Santo Tomás: «Derogaretur *perfectioni Incarnationis Dei Verbi*, si aliquid eorum quae *naturalia sunt homini, ei deesset...* *Fides autem per omnia sine peccato similem cum nobis in naturalibus confitetur*»¹⁴. «Dicendum quod Christus per omnia fratribus assimilari debuit (ut ait Apostolus ad Hebreos, II, 17), in his quae necessaria erant ad eorum reparationem. Huiusmodi autem sunt ea in quibus veritas humanae naturae consistit, scilicet partes essentiales eius, et proprietates naturales et passiones quibus opus redemptionis expiendum erat»¹⁵.

¹³ «On s'aperçoit bien vite que quelques-uns de ces dogmes secondaires procèdent des mystères fondamentaux par une sorte de déduction à la fois logique et ontologique... Ces explications, si élémentaires qu'elles soient, suffisent cependant à montrer que le dogme de la maternité divine sort de la notion bien penetrée et correctement analysée de l'incarnation du Verbe. Nous disons, pour ce motif, que c'est un dogme secondaire et même dérivé du premier; le fait qu'il exprime découlé du premier et reste dans sa dépendance; les deux se donnent par un rapport essentiel et nécessaire... Pour mettre dans un évidence indiscutable le dogme de la maternité divine, l'Eglise dut étudier l'essence du Verbe, sa consubstantialité avec le Père, son éternelle génération et sa divine personnalité. Puis il lui fallut préciser le genre d'union de ce Verbe éternel et consubstancial au Père avec la nature humaine, ce que nous appelons l'union hypostatique. Les Conciles grecs, au sein desquels s'est opéré ce long travail d'élucidation, se chevauchent en proclamant Marie, réellement Mère du Verbe Incarné, et, au IV^e siècle à Ephèse (Anselme J. FONTAINE, *La Théologie du Nouveau Testament*, p.272-274).

¹⁴ D. THOMAS, *Cont. Genz.* 4,43.

¹⁵ D. THOMAS, *3 Sent.* d.3 q.3 a.3 ad 1.

Oigamos a Báñez: «Antequam in Concilio definiretur in Christo Domino esse duplē voluntatem, erat conclusio theologica; Christus habet duas voluntates, divinam et humanam. Etenim ex principio fidei quod Christus est perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens, evidenter colligebatur per bonam consequentiam: ergo Christus habet voluntatem creatam. Per hoc quod in Concilio definita est huiusmodi veritas, conclusio iam habetur tamquam de fide immediate, et omnibus proponit credenda sub anathematis intermissione»²⁴.

Lo mismo se expresa Belarmino: «Et similiter Concilium sextum cum definit in Christo duas esse voluntates, divinam et humanam, deduxit conclusionem ex Scriptura in qua habetur Christum esse perfectum Deum et perfectum hominem»²⁵.

Podíamos continuar citando numerosos teólogos clásicos de la teología tradicional, pero no haríamos sino repetir textos similares a los ya citados en otras secciones. Limitémonos, pues, a citar tres ilustres teólogos modernos: uno, tomista; otro, de la escuela de Suárez, y el tercero, independiente de toda escuela.

Sea el primero el P. Berthier, que se expresa así: «Theologiam mixtam seu medianam dicimus eam quae partim ex supernaturali, partim ex naturali principio pendet, qualis erit ista conclusio, scilicet Christum sortitum esse duos intellectus, duas voluntates atque eisdem connaturales operationes. Quae conclusio habetur in primis ex principio theologiae supernaturalis, scilicet in Christo duas fuisse et perfectas quidem naturas; deinde ex principio naturali, id est, perfectae naturae proprias competere operationes»²⁶.

Sea el segundo el cardenal Franzelin, quien, en su notable introducción al tratado *De Deo Uno*, se expresa sobre esta materia con bastante más profundidad y exactitud que en su citadísima obra *De Divina Traditione*. Dice así: «Unde cum constat utramque praemissam esse veritatem revelatam, vel cum una praemissa revelata implique iam continet id quod in conclusione enuntiatur et altera sicut non revelata evidenter manifestat hanc comprehensionem conclusionis in praemissa revelata (esto sucede, según los tomistas, en toda verdadera y rigurosa conclusión teológica); sine dubio revelata est veritas quae in tali conclusione enuntiatur... Exemplum conclusionis sub forma altera (esto es, de una premisa revelada y de otra de razón natural) potest induci contra Monotheletas. Proposito revelata. Christum praeter naturam divinam habere perfectam (¡Muy bien!) naturam humanam per quam verus (perfectus, quiere decir) homo est, iam continet veritatem alteram. Christum praeter voluntatem divinam habere etiam rationalem voluntatem et volitiones humanas. Quando igitur assumitur altera propositio ad complemen-

²⁴ BÁÑEZ, In 2-2 q.1 n.5, quinta conclusio.

²⁵ BELARMINO, *De Verbo Dei* 1.3 c.10.

²⁶ BERTHIER, O. P., *De locis theologicis* Prol. n.2.

dum argumentum: Christus est verus (perfectus sería más exacto) homo; atqui homini (homini perfecto, se entiende, como dijo al principio) essentialis est facultas voluntatis rationalis; ergo Christus habet voluntatem humanam (y lo mismo se podía decir: «ergo habet risibilitatem» o cualquiera otra propiedad física); illa propositio, assumpta solum manifestat comprehensionem huius conclusionis in propositione revelata... Re autem vera in hisce syllogismis theologis plerumque (*semper*, si es metafísica) propositio naturaliter certa, maxime ubi certitudo est *metaphysica*, solum manifestat comprehensionem consequentis in praemissa revelata (éste es, según Santo Tomás, el verdadero oficio de toda menor de razón en teología); atque ideo huiusmodi conclusiones continentur implicita in revelatione obiectiva, et prouide possunt ab Ecclesia explicite proponi ac definiri fide credendae»²⁷.

Es grato ver a un autor de la altura y filiación de Franzelin reconocer que la conclusión teológica es las más de las veces (plerumque) definible de fe divina, y que lo es sobre todo cuando la menor de razón tiene certeza metafísica.

Pero lo que ahora nos hace al caso es su testimonio de que el dogma de las dos voluntades en Cristo, definido por el sexto Concilio Ecuménico, es un dogma conocido por raciocinio, y hasta por raciocinio en que una de las premisas no es revelada, sino de razón natural.

Sea el tercero el por tantos títulos ilustre cardenal Newman, el teólogo moderno que más clara visión ha tenido de la existencia del progreso dogmático. En su genial obra titulada *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina católica*, obra que escribió siendo aún protestante y escribiendo la cual se convirtió, dio quizás excesiva importancia al sentido, a la vida, a la experiencia, a la práctica como instrumentos en el desarrollo del dogma católico, y muy poca cosa o casi ninguna al raciocinio, al que casi muestra en apariencia la misma ojeriza que parece mostrarle nuestro objetante. El que no haya leído de Newman sino esa obra, no conoce a Newman más que a medias, y tentado estará de ver a veces en Newman fraseología algo similar a la modernista. Pero los años de vida católica hicieron a Newman penetrar más a fondo en el gran problema del desarrollo dogmático, y en vez de dar ya poca o ninguna importancia al raciocinio en ese problema, casi se la da a veces excesiva o, mejor dicho, le da la que merece y la que siempre le dieron Santo Tomás y los grandes genios de la Escolástica. Así, en sus célebres conferencias leídas ante la Universidad católica de Dublín, bastantes años después de su conversión, escribe lo siguiente: «La revelación es el todo en la doctrina católica; los Apóstoles son su única fuente; el método lativo es su solo instrumento, y la autoridad de la Iglesia su sola sanción». Muchos años todavía más tarde escribiría respecto al dogma de las dos voluntades

²⁷ FRANZELIN, *De Deo Uno* Prol. (Roma 1870) p.29-32.

en Cristo: «El sexto Concilio Ecuménico condenó la doctrina de que no hay más que una voluntad en Cristo, a pesar de que tal doctrina no estaba condenada ni por la Escritura ni por la tradición, excepto por ilación»²⁹.

Pero antes que esos teólogos lo habían dicho el Príncipe de todos ellos, Santo Tomás, por las siguientes palabras: «Nihil naturalium Christo defuit qui totam (integra) naturam suscepit, ut supra dictum est. Et ideo in sexta synodo damnata est positio negantium in Christo esse duas scientias vel duas sa- pientias»³⁰⁻³¹.

En fin, aunque los teólogos no lo dijesean, bastaría fijarse en las palabras mismas del Concilio para ver que el raciocinio fue el instrumento de que la Iglesia se sirvió para conocer y definir ese dogma, deduciéndolo del dogma revelado de que Cristo es hombre perfecto u hombre semejante en todo a nosotros.

Dice así el Concilio: «Quae praesens sancta et universalis Synodus fideliter suscipiens et expansis manibus amplectens suggestionem quae a sanctissimo ac beatissimo Agathone Papa antiquae Romae facta est... Ad haec et synodis epistolis quae scriptae sunt a beato Cyrillo adversus impium Nestorium et ad Orientales Episcopos; assecuti quoque sancta quinque universalia Concilia et sanctos atque probabiles Patres, consonanterque confiteri definitives Dominum nostrum Iesum Christum verum Deum nostrum, unum de sancta et consubstantiali et vitae originem praeidente Trinitate, perfectum in deitate et perfectum in humanitate, Deum vere et hominem vere, eundem ex anima rationali et corpore; consubstantiale Patri secundum deitatem, et consubstantiale nobis secundum humanitatem, per omnia similem nobis absque peccato»³². «Et duas naturales voluntates in eo et duas naturales operationes: indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse secundum sanctorum Patrum doctrinam praedicamus»³³.

Este raciocinio o ilación que hace el Concilio, deduciendo las dos voluntades y las dos operaciones del principio revelado de homo perfectus, se ve todavía más claro en la carta dogmática que el Papa San Agustín dirigió al Concilio, y que, como el Concilio mismo confiesa, fue la base de la definición dogmática. Dice así el santo Pontífice: «Unde consequenter, sicut

²⁹ "Revelation is all in all the doctrine: the apostles its sole depositary: the inferential method its sole instrument: and ecclesiastical authority, its sole sanction" (NEWMAN, *Idea of a University*, dia. 9 n.4 led. [London 1912] p.223).—"The sixth Council condemned the doctrine that there is but one energy in Christ, which is condemned neither by Scripture, except by inference, nor by tradition" (NEWMAN, *Letter to Canon Jenkins* [December 2, 1879]. Vide *The Life of John Cardinal Newman*, by WILFRID WARD [London 1912] vol.2 p.37).

³⁰ Summa Theol., 3. q.9 a.1.

³¹ "Quis igitur ex hoc quod aliquis ponit unam actionem in Christo, sequitur quod sit ibi una sola natura et una sola voluntas: ideo haec positio est tamquam heretica in sexta synodo condemnata" (D. THOMAS, *Quæstio unica de Unione Verbi Incarnati* n.5).

³² Ad Hebreos 4.15.

³³ Diccionaria, n.289-291.

duas naturas sive substantias, id est, deitatem et humanitatem, inconfuse, indivise, incommutabiliter cum habere veraciter contitemur, ita quoque duas naturales voluntates et duas naturales operationes habere, utpote perfectum Deum et perfectum hominem»³⁴. Más claro no podía decirse³⁵.

Está, pues, fuera de toda duda que el raciocinio, y aun el raciocinio de una premisa de fe y otra de razón, ha sido el instrumento humano de que la Iglesia se ha servido, bajo la asistencia del Espíritu Santo, para conocer y definir el dogma de las dos voluntades en Jesucristo.

UNA OBJECIÓN.—Alguno me objetará con el texto evangélico: *Non mea voluntas sed tua fiat, et non sicut ego volo, sed natus tu*³⁶, y que, por consiguiente, no ha sido necesaria ninguna conclusión teológica propiamente dicha para definir el dogma de las dos voluntades en Cristo. Aquí debemos notar tres cosas:

Primera, que la interpretación de estos textos varía en los Santos Padres. El término «voluntad» puede ser tomado en tres sentidos diferentes: a) voluntad libre o racional (*voluntas rationis*); b) voluntad necesaria o natural (*voluntas naturis*); c) voluntad de sensualidad o apetito sensitivo (*voluntas sensu- latis*). Si es cierto que muchos Padres han entendido estos textos en el primer sentido, no lo es menos que otros los han interpretado en el segundo y tercer sentido. El mismo Santo Tomás usa las tres interpretaciones³⁷. La interpretación que ordinariamente se da a estos textos nos parece muy clara, porque sabemos de antemano que Nuestro Señor era hombre perfecto. Sin esto, esta interpretación no tendría valor rigurosamente demostrativo.

Segunda, que cuál sea el sentido de estos textos (aunque se admitan los tres a la vez), es indudable que los concilios, los

³⁴ Diccionaria, n.288.

³⁵ Es también digno de citarse el siguiente párrafo del ilustre teólogo soriano Grandin: "Quando duo connexa sunt, Ecclesia, si unum credendum est, alterum fide divina credendum proponere potest, ergo. Antecedens superioris synthymenata ostenditur: primo, iam videtur Ecclesia propositum credendum ad quod alteri immediate revelato annexum erat: scimus adversus monothelitas definitivus duas in Christo esse voluntates, quae propositio tantum revelata fuerat in hac: Christus est Deus et homo (perfectus).

Solo dici posse, quod hoc de duplice voluntate Christi propositio immediate revelata fuerit. Sed unde hoc constat, ex Scriptura an ex traditione? Si ex Scriptura, preferentur hinc quae hoc demonstrant. Cetera ex traditione solum haberi potest veritas illarum propositionum: fuerint ex traditione immediata revelatae, constare non potest. Nec sane necessarium fuisse videtur, cum Christus revelaret Petru se esse Deum et hominem, ut revelaret quoniam se habere duas voluntates: autem fuit, ut hoc posterius in prima revelatione cognoscendum illi relinquaretur. Nam quod dicitur inde colligit immediate fuisse revelata propositionem de duplice voluntate Christi, quod Ecclesia cum credendum proponeret, per hunc principium est, quodquid est la quæstione afferatur: numne scilicet Ecclesia quidquid credendum possit proponere, quoniam in se immediata revelatio non sit?" (MARTIN GRANADA, *Opera theologica, De fide* d.1 sect.2, "punctum postremum", t.3 p.48-49, Paris 1756). ¡Hermosamente dicho! Es una petición de principio, casi muchas teólogos. Porque ven que la Iglesia define una verdad como revelada, entienden en seguida que tiene que ser *immediatamente* revelada, cuando eso es de lo que se discute (48).

³⁶ Lc 22.42; Mt 26.39.

³⁷ 3 q.19. a.1.2 y 3.

padres y una multitud de teólogos de primera fila dicen expresamente —como hemos visto— que el dogma de las dos voluntades de Cristo ha sido definido por la Iglesia porque se deducía de otro dogma fundamental: el de las «dos naturalezas perfectas». Pero es evidente para todo verdadero tomista que este dogma se ha deducido por una conclusión propiamente dicha²⁷.

Tercera —y principal—, que la Iglesia no sólo ha definido que en Cristo hay dos voluntades, sino también que en El hay dos operaciones, dos entendimientos y aun dos ciencias. Ahora bien, esto no puede ser visto formalmente en el texto *Nost mea voluntas sed tua fuit* ni en algún otro texto evangélico más que por vía de conclusión estricta del dogma «*homo perfectus*», como lo hace Santo Tomás: «*Nihil naturalium Christo defuit qui totam (integrum seu perfectam) naturam suscepit, ut supra dictum est. Et ideo in sexta Synodo damnata est positio negantum in Christo esse duas scientias vel duas sapientias*»²⁸. «*Quia igitur ex hoc quod aliquis ponit unam actionem in Christo, sequitur quod sit ibi una sola natura et una sola voluntas: ideo haec positio est tamquam haeretica in sexta Synodo condemnata*»²⁹.

Está, pues, fuera de duda que el raciocinio, aun el compuesto de una premisa de fe y otra de razón, ha sido siempre el instrumento humano de que se ha servido la Iglesia, bajo la dirección del Espíritu Santo, para conocer y definir el dogma de las dos voluntades, de las dos inteligencias, de las dos ciencias y de las dos operaciones en Jesucristo.

205. EJEMPLO CUARTO.—El Concilio IV de Letrán, duodécimo entre los ecuménicos, definió como dogma de fe la siguiente proposición: «Una quaedam summa res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, neque genita, nec procedens».

Esta proposición la había negado el abad Joaquín contra el Maestro de las Sentencias, y el Concilio no se contentó con dar la razón a este, sino que definió como dogma de fe su doctrina y condenó como hereje a cuantos presumiesen defender o aprobar lo contrario. «*Damnamus ergo et reprobamus libellum seu tractatum, quem abbas Ioachim edidit contra magistrum Petrum*».

²⁷ «*Propriocessibiliter est dicendum in rebus supernaturallibus quod quando consequentia inferatur per similem consequentiam artificiosam, est conclusio acta, non principium, atque adeo per se secundo sententiam pertinet ad fidem (antes de la definición de la Iglesia) tamquam conclusio theologica, non per se primo tamquam propositione de fide immediate; et in illo affirmatio: Christus est homo; ergo Christus est rationalis; inferatur eam passio ex subiecto, quod pertinet ad scientiam.*

²⁸ *Ideas sexae de illa propositione: "Christus habet duas voluntates", nisi esset definitio a Generali Concilio: esset enim conclusio theologica, quia inferatur per latam consequentiam: omnia natura intellectualis habet suam voluntatem; sed Christus Dominus habet duas naturas intellectuales: ergo habet duas voluntates". (DIOCLETUS NUSO, Expositio In 3-Dni Thomas partem, Supplementum q.20 a.3, Vallisoleti 1609, p.628).*

²⁹ D. THOMAS, Summa Theol. 3 q.9 a.1.

³⁰ D. THOMAS, Quaestio unica de Unione Verbi Incarnati a.5.

trum Lombardum, de unitate seu essentia Trinitatis, appellans ipsum haereticum et insanum pro eo, quod in suis dixit Sententiis: «*quoniam quaedam summa res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, et illa non est generans neque genita, neque procedens...*» Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus... et illa res non est generans, neque genita, nec procedens... Si quis igitur sententiam vel doctrinam praefati Ioachim in hac parte defendere vel approbare presumpserit, tamquam haereticus ab omnibus confutetur»³⁰.

Esa es, pues, una verdad revelada. Pero ¿dónde y cómo está revelada esa verdad? Lo está en otras verdades, en las cuales se contiene virtualmente y de las cuales sale, y sólo puede salir por raciocinio. Esas otras verdades son: primera, en la Trinidad, hay distinción real de personas, pero no de esencia; segunda, si la esencia engendrarse o fuese engendrada, espirase o fuese espirada, habría distinción real en la esencia, pues no cabe generación ni espiración sin distinción real de términos. De estas dos verdades, una de fe y otra de razón, pero de razón inclusiva, sale por riguroso raciocinio la verdad dogmática definida por el IV Concilio de Letrán, al menos tal cual esa definición fue entendida por Santo Tomás y por la generalidad de los teólogos.

Ese raciocinio, simple en la forma, pero lleno de profundidad metafísica en el fondo, lo expone así Santo Tomás: «*Respondeo dicendum quod circa hoc erravit abbas Ioachim, assertens quod sicut dicitur, Deus genuit Deum, ita potest dici quod essentia genuit essentiam, considerans quod propter divinam simplicitatem non est aliud Deus quam divina essentia. Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est. Licit autem secundum rem sit idem Deus, quod Deitas, non tamen est idem modus significandi utroque. Nam hoc nomen, Deus, quia significat divinam essentiam, ut in habente, ex modo sua significationis naturaliter habet, quod possit supponere pro persona; et sic ea quae sunt propria personarum, possunt praedicari de hoc nomine, Deis, ut dicatur, quod Deus est genitus, vel generans, sicut dictum est. Sed hoc nomen essentia, non habet ex modo sua significationis, quod supponat pro persona, quia significat essentiam, ut formam abstractam: et ideo ea quae sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiae attribui; significaret enim quod esset distinctio in essentia divina, sicut est distinctio in personis*»³¹.

Si todo esto no es raciocinio, y hasta raciocinio dialéctico,

³⁰ DIZENCIOSA, n.431-432 ed.10

³¹ D. THOMAS, Summa Theol. I q.29 a.5.

no sabemos entonces qué entienden algunos por raciocinio. Ni sabemos tampoco qué pueda contribuir el sentimiento a esta clase de dogmas puramente especulativos, donde sólo juegan las más profundas especulaciones metafísico-dialécticas como medio de explicar o desarrollar la doctrina revelada sobre la unidad de la esencia y distinción de personas en el dogma augusto y fundamental de la adorable Trinidad.

El mismo raciocinio, y cómo fue empleado por el Concilio, lo expresa Melchor Cano con las siguientes palabras: «Item, Concilium Lateranense sub Inocentio tertio ratione theologiae adversus Iacobinum effectis divinam essentiam nec genitam esse nec generare. Rem videlicet genitam et generantem realiter distingui oportere: quare si essentia divina generaret essentiam, ipsam a se, non sola cogitatione, sed re esse distinctam»⁴².

206. EJEMPLO QUINTO.—El Concilio segundo de Lyón, décimocuarto entre los ecuménicos, definió como dogma de fe que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo no como de dos principios, sino como de un solo principio: «Fidei ac devota professione fatemur quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tamquam ex duobus principiis, sed tamquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit»⁴³. Esta definición de fe fue repetida por el Concilio Florentino: «Definimus quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter... tamquam ab uno principio et unica spiratione procedit»⁴⁴.

Esta es, pues, una verdad de fe, una verdad revelada. Pero ¿cómo y dónde está revelada esta verdad? Lo está en otras verdades, en las cuales se contiene virtualmente y de las cuales sale por raciocinio, y solamente por propio y riguroso raciocinio. Esas otras verdades son: Primera, «In divinis omnia sunt unum et idem ubi non obstat relationis oppositio». Segunda, entre la inspiración del Padre y la del Hijo no hay oposición alguna relativa. De estas dos verdades, una de fe y otra de razón, sale por riguroso raciocinio el dogma definido.

Este raciocinio, simple y breve en apariencia, pero lleno también de profundidad metafísica, lo expone así Santo Tomás: «Respondeo dicendum quod Pater et Filius in omnibus sunt idem, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio: unde cum in hoc quod est esse principium Spiritus Sancti non opponantur relative, sequitur quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti»⁴⁵.

Oigamos también a Melchor Cano: «Concilium Lugdunense sub Gregorio decimo ratione quoque theologiae constanti demonstravit, Spiritum Sanctum ex Patre et Filio, non tamquam ex duobus principiis, sed tamquam ex uno, non duabus

⁴² De locis 1.12 c.6, septima preceptio.

⁴³ DEDINGER, n.460.

⁴⁴ DEDINGER, n.691.

⁴⁵ D. THOMAS, Summa Theol. I q.36 s.4.

spirationibus, sed una procedere. Pater siquidem et Filius iuxta fidem sunt unus Deus, una potentia, una sapientia, breviter in omnibus unum, in quibus non obviat relationis oppositio; nec enim aliter divinae naturae unitas in duabus personis servari potest. Cum itaque in spirando nulla sit a Patre Fili distinctio, sequitur Patrem et Filium non esse duo principia Spiritus Sancti, sed unum. Quia ex re intelligitur utrumque errasse vehementer. Erasmus nempe et Ambrosius Catharinum: illum, qui hanc conclusionem nihil ad fidem pertinere credidit: hunc qui eam, cum sit theologiae propriae conclusio, inter principia prima, hoc est fides articulos (articulos de la fe o dogmas no derivados) numeravit»⁴⁶.

No está menos expreso ni menos interesante el gran comentarista de Santo Tomás, Domingo Báñez: «Ecclesia sancta multoties definitiv propositiones, tamquam de fide, quae expresse in Sacris Litteris non habebantur, sed communiter ab omnibus theologis et doctoribus Ecclesiae affirmabantur constanter, et erant propositiones theologiae, ut fuit illud quod Christus haberet voluntatem humanam, quod theologi colligebant ex hoc quod Christus secundum fidem est verus homo (homo perfectus, como repite Báñez a cada paso), omnis autem homo haberet voluntatem; et illud quod Spiritus Sanctus a Patre et Filio tamquam ab uno principio procedit: quod ex hoc probatur quod in divinis omnia sunt unum ubi non obstat relationis oppositio. Cum ergo Pater et Filius in spirando tertiam personam non habeant inter se oppositionem relativam, sequitur quod non sunt duo principia sed unum. Ergo similiter possent modo definiri tamquam de fide veritates illae in quibus tota theologiae schola concordat; ergo illis contradicere (aun antes de la definición de la Iglesia) erroneum est. Verbi gratia, docent firmiter omnes theologi quod Christus Dominus ab instanti suae incarnationis divinam viderit essentiam: hoc in divinis litteris non extat, neque ab Ecclesia Dei definitum est tamquam de fide tenendum: sed theologi colligunt per bonam consequentiam ex aliis locis Scripturae et fidei fundamentis, et ita communiter receptum est ut illud absque erroris nota nemo possit negare, possetque ab Ecclesia definiri tamquam de fide»⁴⁷.

Este texto de Báñez, como tantos otros que hemos citado y se encuentran en abundancia en sus inapreciables comentarios a la *Summa Teológica*, son dignos de ser meditados por cuantos traten de estudiar la doctrina tomista sobre el progreso dogmático por vía de conclusión o raciocinio.

SECCION III

MÁS EJEMPLOS DE LO MISMO

207. EJEMPLO SEXTO.—El Concilio V de Letrán, décimocuarto entre los ecuménicos, definió como dogma de fe aquella

⁴⁶ CANO, De locis 1.12 c.6, septima preceptio.

⁴⁷ BÁÑEZ, In p. I q.1 a.8 (Salmanticae 1585) p.127-128.

es una mina riquísima de ellos. En el Concilio Vaticano se podrían también espigar algunos. Pero creemos que con los ejemplos aducidos basta para nuestro propósito, y solamente añadiremos un ejemplo más, que creemos ser de no pequeña importancia.

Muchos, y aun los más de los teólogos, miran como próxima a la fe o como definible de fe divina, y, por consiguiente, como revelada, la siguiente fundamentalísima verdad: «La infalibilidad de la Iglesia no se limita a lo formal o inmediatamente revelado, sino que se extiende también a lo virtual o mediáticamente revelado». Esta misma verdad suele expresarse también en esta otra forma: «La infalibilidad de la Iglesia no se limita a lo revelado en sí, sino que se extiende a todo lo necesario para la conservación de dicho depósito». Oigamos al ilustre cardenal Franzelin: «Haec infallibilitatis extensis, omnibus theologis consentientibus ventas est theologicæ ita certa ut eius negatio error esset gravissimus, vel ex plurim sententia etiam haerens, quamvis haec natus explicite haereses damnata non sit»¹². Lo mismo se expresa el no menos ilustre cardenal Billot: «Quae quidem infallibilitas certissima colligitur ex principiis revelatis, sed et a pluresque habetur ut formaliter quoque revelata, tametsi nondum fuerit tanquam fidei divinae dogma authentice proposita»¹³.

Ahora bien: ¿cómo y dónde está revelada esta verdad? Lo está en otras verdades, en las cuales se contiene virtualmente, y de las cuales no sale sino por raciocinio. Esas otras verdades son: primera, la Iglesia ha recibido la comisión divina de salvaguardar el depósito revelado; segunda, la Iglesia no podría salvaguardar ese depósito sin infalibilidad respecto a lo mediáticamente revelado. De estas dos proposiciones, una de fe y otra de razón, sale por raciocinio riguroso la verdad de que tratamos.

Ese raciocinio, que puede verse en cualquier manual de teología, lo expone así el siempre conciso y claro De Groot: «Media debent esse fini proportionata; atque deposito fidei custodiendo media proportionata desunt, nisi infallibilitas ad conclusiones theologicas extendatur: ergo infallibilitatis obiectum sunt etiam conclusiones theologicae»¹⁴. La conclusión teológica es el tipo de todo lo mediáticamente revelado, y ese mismo raciocinio se aplica a todo ello, incluso a los hechos dogmáticos.

No faltará, seguramente, alguno que diga: «Ese raciocinio de De Groot y de todos los teólogos está muy bien; pero, además de ese raciocinio, tenemos el sentir de los Santos Padres y la práctica de la Iglesia, y en ese sentir y en esa práctica, y no

¹² posterior o por los hechos, diciendo: «estas verdades pertenecen, evidentemente, a lo revelado virtual y han sido definidas por la Iglesia; luego la Iglesia puede definir el revelado virtual».

¹³ *De Traditione* II, 12, scholium primum.

¹⁴ *De Ecclesiæ Christi* II, 17 § 2.

¹⁵ Summa Apol., q. 10, a. 2.

en raciocinio alguno, se apoya la verdad de que tratamos, en el supuesto de que sea dogmática».

Muy bien; pero volvemos a preguntar nosotros: ¿y de dónde nacieron ese sentir de los Santos Padres y esa práctica de la Iglesia? Nacieron de un principio de fe, que es la comisión divina de conservar el depósito; y de una verdad de razón, que es la evidencia natural, especulativa y práctica, de que es imposible custodiar el depósito sin infalibilidad sobre lo mediáticamente revelado. Esto es, nacieron precisamente del raciocinio citado, que es un raciocinio explicativo de la mayor revelada, pero verdadero, propio y riguroso raciocinio. En toda objeción similar sobre el sentir de los Santos Padres y de la Iglesia, cual si eso fuese contrario a la intervención de la razón o raciocinio, debe siempre recordar el teólogo aquella luminosa observación ya citada de Juan de Santo Tomás: «Etenim hoc ipsum vult probare Concilium quare sic intellectus Ecclesia» (210).

Cualquiera que sea el juicio que se forme de los diez ejemplos anteriores, nadie podrá ya decirnos que nos limitamos a algún ejemplo hipotético, sin descender a ejemplos concretos y reales, como nos decía en su citada carta nuestro sabio objetante (190).

SECCION IV

SI CABE EVOLUCIÓN DEL DOGMA POR VÍA DE ASIMILACIÓN

213. Una vez examinada ya la vía *especulativa*, o de raciocinio inclusivo, y antes de entrar a estudiar la vía *afectiva*, o de experiencia vital, que son las dos grandes vías por las que se verifica el desarrollo dogmático, vamos a decir dos palabras sobre la llamada vía de *asimilación*.

DIFERENCIA ENTRE EL DESARROLLO DE LA VIDA MATERIAL Y DE LA VIDA INTELECTUAL.—Desde que el cardenal Newman escribió su genial *Essay on the Development of Christian Doctrine*, se viene hablando, aun por escritores católicos, de la asimilación como una de las vías del desarrollo dogmático. A juicio nuestro, tal asimilación no existe, no solamente en el dogma, pero ni siquiera en las ciencias; y cuanto en contra se viene diciendo, proviene de extender propiamente a la vida espiritual de la inteligencia las leyes y procesos materiales de la vida vegetal y animal.

En efecto, para que un principio o enunciado intelectual, sea abstracto o concreto, se desarrolle y crezca en la inteligencia humana, no hace falta para nada asimilación de materia extraña, sino simple comparación con otros enunciados intelectuales, ora vengan estos de la razón especulativa o de la práctica, ora de la experiencia interna o externa. Según observa con razón Santo Tomás¹⁶, todo enunciado intelectual es *luz*, y el

¹⁶ «Ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux» (*Summa Theol.*, I q. 12 a. 3).

contacto o aplicación de la luz, sin aumentar ni modificar la objetividad de lo visto, aumenta la potencia visiva del vidente y aun la visibilidad del objeto o de lo que en el objeto estaba latente, implícito, virtual. En esto está la fuerza y el valor de lo que en lenguaje ordinario llamamos comparación o contacto de dos o más verdades entre sí, y que en lógica se conoce con el nombre técnico de raciocinio. Todo enunciado, al entrar en contacto o comparación con otro, o toda mayor, al entrar en comparación con una menor inclusiva, se desarrolla: porque el contacto de la luz de la menor hace que aparezcan visibles en la mayor nuevos aspectos, nuevas relaciones, nuevos predicados, nuevas verdades, nuevos enunciados que antes, aunque allí estaban, no aparecían: como al contacto de la placa con el reactivo se dibujan o aparecen claros los rasgos que en la placa estaban, o mejor, como al contacto de cantidades conocidas se revelan los verdaderos valores de la incógnita en una ecuación.

Esa es, según Santo Tomás, la verdadera psicología del progreso intelectual y de la vida de nuestra inteligencia, y esa es, por tanto, la verdadera psicología del progreso y vida de la fe y del dogma, pues la fe es formalmente virtud intelectual. Hablar de asimilaciones en el progreso dogmático es confundir la vida de la inteligencia con la vida animal o vegetal. En el organismo vegetal o animal, por su carácter de material, no cabe desarrollo o evolución, sino por intususcepción y asimilación de elementos extraños, y quien dice asimilación dice transformismo. En cambio, la vida intelectual se desarrolla, no transformando los principios o enunciados primitivos, sino comparándolos entre sí o con otros enunciados para que a la luz de unos aparezca lo que está oculto en los otros. La vida intelectual se asemeja, no a la asimilación o combinación química, ni quisiera a la suma o resta matemática, sino al desarrollo de una ecuación, cuyo fin y cuyo proceso no es aumentar ni disminuir para nada el verdadero valor de las incógnitas, sino resolver o explicar sus valores implícitos o latentes mediante valores conocidos.

214. Tal es, según la escuela tomista, el verdadero y único oficio de las tan traídas y llevadas menores de razón inclusivas en el desenvolvimiento del dogma. Los gravísimos problemas relacionados con la hoy llamada evolución del dogma, y que muchos tratan de problemas nuevos y aun casi acusan a los grandes genios de la Escolástica de haberlos ignorado, fueron tratados y resueltos en principio por éstos y, sobre todo, por Santo Tomás y su escuela con una profundidad y amplitud que contrasta con la superficialidad con que son tratados no solamente en las obras heterodoxas, sino en muchos manuales católicos. Lo que hoy llamamos contacto de la revelación con las diversas filosofías y civilizaciones lo llamaban los escolásticos contacto de las mayores de fe con las menores de razón; lo que hoy estudiamos bajo el nombre de evolución dogmática lo estudiaban

ellos bajo el nombre de conclusión teológica; lo mismo que hoy discutimos sobre si el progreso dogmático es la resultante de una asimilación de datos racionales por las verdades de fe, lo discutían ellos bajo la etiqueta de si la menor de razón es verdadero principio o con causa o solamente auxiliar o instrumento de la conclusión; la cuestión moderna de si cabe verdadero desarrollo o evolución en el dogma la discutían ellos bajo la fórmula de si las conclusiones teológicas son de fe divina o definibles de fe.

La solución de Santo Tomás y de su escuela a estos problemas fue siempre que las menores de razón no son en el raciocinio teológico sino mero instrumento de las mayores de fe o meros auxiliares de nuestra razón para desenvolver lo que ya existe latente en las mayores de fe, que no tienen por objeto aumentar, disminuir ni modificar la objetividad de esas mayores de fe, sino solamente explicar o desarrollar su implicitud o virtualidad; que la conclusión no se encuentra a la vez en la mayor de fe y en la menor de razón, sino sola y exclusivamente en la mayor de fe; que la conclusión no sale de la mayor y de la menor, sino de sola la mayor mediante el auxilio de la menor; que las menores de razón no son lugares teológicos propios o principios formales de la conclusión, sino meros principios auxiliares; que, por tanto, la conclusión teológica o la teología no es adición objetiva a la mayor de fe o depósito revelado, sino explicación intelectual⁷⁶; que, en fin, esa explicación es explicación dítomo-humana o explicación del depósito divino por la razón humana, mientras está hecha solamente por la deducción de hombres puros, o sea de los teólogos; pero es explicación divino-divina, o sea explicación del depósito divino por la autoridad de Dios mismo, cuando está hecha bajo la asistencia del Espíritu Santo, como lo está en toda definición infalible de la Iglesia.

Así, pues, tanto las verdades de revelación como las verdades de razón son para nuestra inteligencia focos de luz, de naturaleza y valor muy distintos, pero siempre luz. Puestos en contacto, no han podido menos de iluminarse mutuamente.⁷⁷ Las verdades de fe han servido para hacer progresar las de razón; las verdades de razón, a su vez, han servido para hacer progresar las de fe. Con las verdades de fe hemos podido des-

⁷⁶ *Natu etiamque de fide continet ipsam veritatem et certitudinem conclusione, et altera lumine naturali nota assumunt tantum per accidentem et proprietas ratione subiecti, quod eger ministerio luminis naturalis ad acquirendam scientiam. Unde in scientia beata, quae non eger discursus formalis, haec veritas "Christus est visibilis" videtur in hac sola propositione: "Christus est homo factus, homo perfectus" ramquam in causa perfecta" (Glossa, *Capitulo Thesaurus Humanitatis*, d. proemiales n.1 n.38). Esta es doctrina común de los tomistas (cf. 246).*

⁷⁷ *Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed operi- mune cum mutuam ferunt, cum recta ratio fides fundamenta demonstrat. Ita- que lumine illuminata rerum divinarum scientiam excusat: hedes vero rationem ab erroribus liberet ac tuedat, eamque multiplici cognitione instruat" (Conc. Va- lencianum, *De fide catholica* 2.4; DENE., n.179).*

cubrir en las de razón lo que sin ellas no hubiesen llegado a descubrir los filósofos; con las verdades de razón hemos descubierto en las de fe o en el depósito revelado lo que sin ellas siempre hubiese permanecido oculto para los fieles o teólogos. No hay ni en uno ni en otro caso asimilación de las verdades de razón por las de fe, o viceversa, sino mutua iluminación. La asimilación de una verdad de razón por otra de fe no haría progresar la fe, ni siquiera la teología, sino corromperlas; pues nada es verdaderamente de fe ni de teología si no está verdaderamente incluido en los principios de la teología y de la fe, y los principios verdaderos de la fe, como de la teología, no son ni serán jamás las verdades de razón, sino las verdades de fe divina.

En suma, la relación de las premisas de fe a las de razón, o del depósito revelado a las diversas filosofías o civilizaciones humanas con que ha entrado en contacto, no es la relación asimiladora del estómago al alimento, sino la relación instrumental o auxiliar del telescopio o microscopio a la visión, o la del reactivo químico a la placa ya impresionada, o la de las cantidades conocidas a las incógnitas en una ecuación matemática. Su objeto no es el añadir, ni el quitar, ni el cambiar, ni el asimilar nada, sino sola y exclusivamente el descubrir o desarrollar lo que ya estaba implícito, y que por eso los antiguos lo llamaban muy bien explicar el dato revelado.

LA PLACA FOTOGRÁFICA IMPRESIONADA POR EL PENSAMIENTO DEVINO

215. Cuando una placa fotográfica ha sido ya impresionada por un objeto no necesita nueva impresión, sino solamente ser revelada. Es ya, pues, una placa revelable.

Pero para revelarla no es indiferente usar de cualquier líquido o de cualquiera clase de manipulaciones, sino de tales líquidos y tales manipulaciones que no borren, mezclen ni modifiquen la imagen ya impresionada, que no hagan sino revelarla, explicarla.

Lo que llamamos depósito revelado no es sino la placa fotográfica impresionada por la palabra de Dios. En esa placa hay ya desde el principio ciertos rasgos claramente perceptibles y que no necesitan, por lo tanto, para ser vistos y comprendidos, de manipulación o revelación alguna. Eso es lo que llamamos revelado explícito, o, más corto, lo revelado, como le llama Santo Tomás.

Pero hay en esa placa otros muchos rasgos, ya realmente impresionados en ella, pero todavía ocultos, profundos, no perceptibles a simple vista, implícitos. Esos no necesitan ser manipulados, ser explicados, ser revelados. Ese es el revelado implícito-virtual o, más corto, lo revelable de la placa, como se llama en la lengua de Santo Tomás.

Los líquidos o manipulaciones empleados para revelar o explicar esa placa divina, esa premisa de fe, es lo que llamamos raciocinio o premisas de razón. Pero no basta cualquier líquido o cualquier manipulación; no basta cualquiera premisa, sino tal que no borre, mezcle ni modifique los rasgos ya impresionados en la premisa de fe. Y eso se consigue cuando la premisa de razón es de la esencia o de intellectu de la premisa de fe, cuando está perfectamente acoplada o proporcionada a su naturaleza (96 y 107). Entonces es cierto que los rasgos de la imagen que aparecen explicados o revelados en la conclusión no hubiesen sido conocidos sin la manipulación o sin el líquido de la menor de razón; pero no es menos cierto que los rasgos no vienen del líquido ni de las manipulaciones del revelador de la placa, sino de la placa misma, o sea del objeto que impresionó la placa.

Este es el sentido profundo y realismo de aquellas áureas frases de Santo Tomás al describir la naturaleza de la teología y de la conclusión teológica propiamente dichas: «Quia igitur *Sacra Doctrina* (la Sagrada Teología, en cuanto ciencia propiamente dicha) considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata (esto es, lo revelado explícito, los rasgos ya perceptibles en la placa desde el principio, los rasgos ya revelados), *omnia divinitus revelabili* (todos los rasgos ya impresionados, pero aún implícitos, y que son explicables o revelables por la razón humana) *communicant in una ratione huius scientiae*». Ut sic sacra doctrina sit velut *IMPRESSIO DIVINAE SCIENTIAE*, quae est una et simplex omnium»¹⁸. Toda conclusión teológica, propia y rigurosamente tal, como toda definición de la Iglesia, no es, pues, más que explicación o revelación de la placa por Dios impresionada del depósito revelado. Por eso, lo que nos da la teología como lo que nos da la Iglesia no es sino lo revelado explícito. *Omnia implicite continentur in S. Biblia*, dice Capreolo comentando ese mismo artículo (378).

EL VERDADERO PENSAMIENTO DEL CARDENAL NEWMAN.— Si el sabio cardenal Newman habla de proceso de asimilación es porque trata no solamente del desarrollo en la doctrina, sino también en los ritos o disciplinas y demás cosas accidentales del cristianismo, en las cuales, siendo por lo común cosas externas, no solamente cabe asimilación, sino también transformismo, como transforma el viviente sus vestidos o su alimentación sin transformar su naturaleza específica.

En realidad, Newman entiende por «adiciones» o por «asimilaciones», cuando se trata de doctrinas, lo mismo que la teología tradicional entiende por «desarrollos» o «explicaciones» de la virtualidad implícita. Esa costumbre de llamar «adiciones» o «asimilaciones» a todo lo que no estuviese «explícito» desde

¹⁸ *Summa Theol.* I q.1 a.3.

¹⁹ Ib., ad 2.

el principio, la conservó toda su vida el cardenal Newman; pero algunas veces se explica con tal claridad, que no deja la menor duda sobre el sentido que da a tales palabras.

He aquí cómo Newman expresaba su pensamiento en 1849, cuatro años después de su conversión: «Es cosa bien conocida que aunque la creencia de la Iglesia ha sido *una y la misma desde su comienzo*, sin embargo ha estado tan profundamente oculata en su seno, que sólo ha sido participada por sus miembros individualmente, de una manera más o menos implícita, en lugar de ser propuesta ya desde el principio en esas determinaciones especiales, llamadas definiciones, como ahora nos es presentada, para prevenirnos del error o la ignorancia. Estas definiciones, que no son sino la expresión de un dogma único, siempre admitido por la Iglesia, son obra del tiempo, han aumentado en el curso de dieciocho siglos hasta adquirir la forma y número actuales, siguiendo las exigencias de sucesos fortuitos, como herejías y otras cosas semejantes, y, naturalmente, pueden recibir con el tiempo *nuevas adiciones* (further additions)»¹⁹.

Así, veinticinco años después de convertirse escribía al doctor Whitty: «Tiempo vendrá en que se verá cómo esas tradiciones son compatibles con adiciones, esto es, con verdaderos desarrollos que esas tradiciones no enseñan explícitamente en sí mismas»²⁰.

Añadimos todavía esta nota de sus *Essays critical and historical*, publicados en 1871: «La hipótesis acerca del «depositum fidei», a la cual gradualmente me fui adhiriendo, es la del desarrollo doctrinal o evolución de la doctrina partiendo de ciertas verdades dogmáticas originales y fijas que desde el primer día hasta el último se tienen como inviolables y cada vez más firmemente establecidas e ilustradas por un verdadero proceso de ampliaciones». Y añade que, al hablar de «formas nuevas, distintas unas de otras» (en la primera edición de esta obra), ha plagiado el lenguaje de una teoría que no es suya: «I have given utterance to a theory, not mine»²¹.

¹⁹ «It is well known, though the creed of the Church has been one ad the same from the beginning, yet it has been so deeply lodged in her bosom as to be held by individuals more or less implicitly instead of being delivered from the first, in those special statements, or what are called definitions, under which it is now presented to us, and which preclude mistake or ignorance. These definitions which are but the expression of portions of the one dogma which has ever been received by the Church, are the work of time: they have grown to their present shape and number in the course of eighteen centuries, under the exigency of successive events, such as heresies and the like, and they may of course receive still further additions as time goes on» (NEWMAN, *Difficulties of Anglicans* I p.394-395, London 1901).

²⁰ «The time may come when it will be seen how those traditions are compatible with additions, that is, with true developments, which those traditions indeed do not explicitly teach» (carta al Dr. White, 12 de abril de 1870). Véase *The life of John Henry Cardinal Newman* by WILFRID WARD (London 1913) vol.2 p.296.

²¹ «The hypothesis about the depositum fidei in which I gradually acquired was that of doctrinal development, or the evolution of doctrines out of certain original and fixed dogmatic truths, which were held inviolate from first to last, and the more firmly established and illustrated by the very process of enlargement: whereas here I have given utterance to a theory, not mine, of a certain

He aquí un nuevo texto no menos interesante. Lo encontramos en las conferencias de Newman sobre las «Dificultades de los anglicanos»: «Toda la revelación ha sido hecha a los Apóstoles, pero es la Iglesia quien nos la transmite. Ninguna verdad absolutamente nueva nos ha sido propuesta desde la muerte de San Juan. La Iglesia tiene como única función «guardar este noble depósito de la verdad» —como dice San Pablo a Timoteo— que los Apóstoles le han legado en su plenitud e integridad»²².

Recordemos, en fin, en qué términos expresa Newman su pensamiento sobre el desarrollo del dogma: «La revelación es todo en la doctrina católica: los Apóstoles son la única fuente; el método deductivo, su solo instrumento, y la autoridad de la Iglesia, la única sanción» (204).

Cuando en su dicho célebre libro, titulado *Ensayos sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, al fijar las siete notas o caracteres del desarrollo legítimo u homogéneo, pone como nota tercera «la facultad de asimilación» (power of assimilation) y como nota sexta «las adiciones preservatrices» (preservative additions), Newman exige expresamente que *esas* verdades que él llama asimilaciones o adiciones no solamente no se opongan ni por exceso ni por defecto al dato primitivo (como sucede en todo concepto contrario), ni siquiera sean completamente incompatibles o extrañas (como sucede en todo concepto diverso), sino que sean verdaderamente afines, que es precisamente lo mismo que los grandes escolásticos llamaban conceptos conformes (consonia) o mutuamente implicatos (20). En realidad, entre ideas no cabe afinidad sin conexión interna, y si esa conexión es absoluta o metafísica, tal afinidad no es otra cosa que una verdadera identidad implícita (247), y entonces lo que con lenguaje fisiológico llaman los psicólogos como Newman asimilación o adición, no es, en la lengua verdaderamente filosófica y teológica de la escuela, sino una verdadera *explicación de lo mismo*. Ese es también el sentido que Newman da a su frase de «dogmas nuevos», esto es, no objetivamente nuevos, sino explícitamente nuevos.

Por eso creemos que han cometido una gran injusticia contra Newman no solamente los modernistas al pretender ver en él un precursor de sus doctrinas, sino también ciertos teólogos católicos que han creído que las ideas de Newman sobre la evolución del dogma no estaban en perfecto acuerdo con la

²² «...transmorpheosis, and recasting of doctrines into new shapes—“in nova mutantibus corpora formant”». Those old and new-shapes being foreign to each other, and connected only as symbolizing or realizing certain immutable but nebulous principles» (NEWMAN, *Essays critical and historical* [London 1919] vol.1 p.288). Véase *Newman*, por HENRY BESFORD, preface, p.31-34 ed.E (Paris 1908).

²³ «...that the Apostles the whole revelation was given, by the Church it is transmitted; no simply new truth has been given to us since St. John's death: the one office of the Church is to guard “that noble deposit” of truth, as St. Paul speaks to Timothy, which the Apostles bequeathed to her, in its fulness and integrity» (NEWMAN, *Difficulties of Anglicans* [London 1901] vol.2 p.327).

doctrina católica solamente porque su fraseología peculiar en esta materia difiere bastante de la usada comúnmente por los teólogos escolásticos²⁴. Con mucha razón escribió de Newman Su Santidad Pío X las siguientes palabras: «Profecto in tanta lucubrationum eius (Newman) copia, quidpiam reperiri potest, quod ab usitata theologorum ratione alienum videatur; nihil potest quod de ipsis fide suspicionem afferat»²⁵.

A juicio nuestro, las ideas de Newman sobre la evolución del dogma no solamente son perfectamente ortodoxas, sino también completamente tradicionales en el fondo: si bien su nomenclatura teológico-filosófica es a veces tan pobre y deficiente cuan rica y penetrante es siempre su observación psicológica y su síntesis histórica de la evolución dogmática. Su inmortal libro *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana* (*An Essay on the Development of Christian doctrine*), que lo escribió siendo aun anglicano, y escribiendo el cual se convirtió al catolicismo, constituye, en opinión nuestra, la visión más clara que de la naturaleza y desarrollo de la Iglesia católica puede tener un extraño a ella, que la mira desde fuera, pero de tan cerca que la está ya casi tocando con la mano. Constituye ese libro de Newman algo así como el puente por donde se pasa del anglicanismo al catolicismo, y en eso está su gran mérito. Pero, por eso mismo, constituye también el puente por donde, si uno se descuida o equivoca, puede pasarse del catolicismo al anglicanismo o al modernismo, y en eso está su posible peligro. Para un católico, el acercarse a esa concepción de la Iglesia católica vista desde fuera que ahí nos presenta Newman es como acercarse al extremo límite en que el catolicismo confina con el protestantismo; así como para un protestante es el aproximarse al extremo límite en que el protestantismo confina con el catolicismo.

Esa es la razón por que nosotros no solemos aconsejar indistintamente a todo joven católico el leer esa y alguna otra obra de Newman sin estar bien cimentado con una sólida cultura filosófico-teológica y, en cambio, aconsejariamos y hemos aconsejado siempre a todo protestante o agnóstico el leer, y leer con frecuencia, esa y todas las demás obras de Newman, seguros de que esa lectura los ha de atraer hacia el catolicismo más que cuantas apologías teológicas y filosóficas, pero de carácter

²⁴ «Nadie ignora hoy que Newman fue durante mucho tiempo sospechoso. Pero, si se me permitiese hablar de habilidad en estas materias, donde sólo es admisible una absoluta sinceridad, diría que nada más refundado ni más injusto que esta actitud de desconfianza hacia uno de los espíritus más católicos que jamás han existido» (Newman, por HENRY BEDFORD [París 1908] ed. II intr. p. 10-11).

²⁵ Es preciso, no obstante, reconocer que hay algunos puntos muy débiles en su filosofía; por ejemplo, su teoría sobre el origen del conocimiento, y sobre la naturaleza de la certeza. Pero esto nada o casi nada tiene que ver con su teoría teológica sobre el origen y naturaleza de la evolución del dogma.

²⁶ Epistola Pii X Tuum illud opusculum ad Rmnum. Episcopum Limicensem, 10 martii 1908.

especulativo e intelectualista, han escrito los más grandes teólogos y metafísicos católicos.

Si el ilustre Newman hubiese sido tan gran teólogo o filósofo como era psicólogo e historiador, creemos que hubiera podido escribir una de las mejores apologías de la religión católica que puedan soñarse.

Pero él mismo reconocía, y no se avergonzaba de confesarlo, que ni era un buen teólogo ni esperaba serlo jamás. Escribiendo a sor María Pía en febrero de 1869, se expresa así: «Real y verdaderamente, yo no soy teólogo; ni lo soy, ni jamás lo seré» (Really and truly I am not a theologian... I am not, and never shall be)²⁶.

De esa falta de teología, o más bien de precisión en la nomenclatura teológica, ha procedido el que Newman hable de adiciones o de asimilaciones en el dogma, cuando en su mente tales palabras no significan más que desarrollos o explicaciones homogéneas de lo que ya estaba contenido de una manera virtual, pero verdaderamente implícita, en el dato primitivo. Esa es la única evolución que cabe en el dogma. Hablar de adiciones o de asimilaciones en otro sentido no sería evolución homogénea o explicativa, sino transformista.

SECCION V

LA EVOLUCIÓN DOGMÁTICA POR VÍA AFECTIVA O EXPERIMENTAL

216. Si el progreso por vía de asimilación no existe, existe, en cambio, en el dogma otra vía de desarrollo completamente distinta de la vía por raciocinio. Nos referimos a la vía de afecto, la vía de voluntad, la vía de piedad, la vía de sentimiento, la vía experimental, la vía mística; esa vía, en una palabra, de que Santo Tomás habla con tanta frecuencia, llamándola vía per modum connaturalitatis, per quamdam affinitatem, quasi experimentalis, per contactum y otros nombres semejantes, y la que el Santo Doctor contrapone siempre a la vía per studium, per inquisitionem, per ratiocinum. Para entender bien esta nueva vía hay que fijarse en tres puntos, a saber: en el papel que en nuestros juicios juegan: a) la vida afectiva en general; b) los hábitos naturales; c) los hábitos sobrenaturales.

LA VIDA AFECTIVA EN GENERAL.—Conocida es de todos la parte importante que en nuestros juicios juega la vida afectiva. El amor excita y concentra la atención, haciendo que se piense más constantemente y con mayor fijeza en el objeto amado, y el concentrar la atención equivale a aumentar la fuerza cognoscitiva, según el conocido adagio de «pluribus intentus minor est ad singula sensus». Esto constituye una gran ventaja para

²⁷ L.c., p. 281.

el conocimiento y desarrollo de una verdad. Cuando el físico o el químico tratan de estudiar a fondo las propiedades de un cuerpo o de un fenómeno cualquiera, comienzan por procurar ante todo aislarlo de todo otro para poder estudiarlo en toda su pureza, sin mezcla de impresiones extrañas, que suelen ser causa frecuente de error o mixtificación. Eso mismo es lo que hace el amor respecto al objeto amado. El amante se fija con intensidad y hasta con exclusivismo en aquello que ama, recibiendo así sus impresiones con mayor fuerza y mayor pureza y discerniendo antes propiedades o rasgos que los otros no advierten o que tardan más en discernir". El discípulo amado es el primero en reconocer sobre la playa del mar a Jesús resucitado y exclamation en seguida: "Dominus est".

Pero a esta ventaja conocida del amor se junta a veces una gran desventaja no menos conocida. Los objetos, para ser bien y debidamente apreciados, necesitan con frecuencia ser comparados con otros, pues nuestro conocimiento, al contrario del de los ángeles, tiene mucha mayor cantidad de relativo o comparativo que de absoluto o intuitivo. El que no hace estudios diversos y comparados, el que se limita a un solo orden de ideas y mucho más a un solo objeto, el especialista, en una palabra, corre peligro de estrechez y miopía de juicio, de exclusivismo de apreciación, de despreciar y aun de no ver lo que no le interesa, de abultar aquello mismo que le interesa como si fuese lo único que tiene valor y que es digno de atención". De especialista o apasionado a miope o visionario no hay con frecuencia más que un paso, como la experiencia lo muestra demasiado. Por algo se representa al amor con una venda en los ojos.

De todas maneras, si las ventajas o desventajas del amor, cualesquiera que ellas sean, se redujiesen solamente, como algunos creen, a facilitar o dificultar la atención, y mediante la atención el juicio especulativo, entonces la vida afectiva sería respectivamente un acicate o una rémora de la vía intelectual, pero no llegaría a constituir una segunda vía, una vía autónoma y distinta de la vía por raciocinio. Pero en la vida afectiva hay mucho más que eso, como vamos a ver.

217. LOS HÁBITOS O DISPOSICIONES NATURALES.—El hábito constituye una segunda naturaleza, y como hábito bueno o virtuoso es el que es conforme a la razón, sigue que el que posee un hábito virtuoso o una buena disposición natural posee en sí mismo y sin salir de sí mismo un elemento real, físcico, inmanente, a la vez que objetivo, para juzgar experimen-

¹¹ "Amaris nos est contentus superficiali apprehensione amari, sed nimirum singula quae ad amorem pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius increditus" (D. THOMAS, 1-2 q.28 a.2). Ea enim quae defectabiliter facimus attentionis et perseveracionis operamur (ib., q.4 a.1 ad 2).

"Ad ea in quibus defectuamur, multum attendimus; cum autem attentione fortius induceret aliqui rei, debilitatur circa alias rei, vel totaliter ab ea revocatur" (D. THOMAS, 1-2 q.33 a.3).

talmente y sin raciocinio, respecto al objeto de tal hábito, tan bien o mejor que el que sin poseer tal hábito trate de juzgar por sola ciencia o raciocinio especulativo.

Puede decirse, y se dice, que el que posee un hábito virtuoso o disposición natural posee un nuevo sentido. Así hablamos generalmente del sentido del arte, del sentido del pudor, del sentido del honor, del sentido o sentimiento en todos los órdenes. De la misma manera que por los sentidos exteriores percibimos los objetos externos por contacto inmediato, sin comparación o raciocinio, por simple y verdadera intuición, así también el que posee, por ejemplo, el hábito de la castidad, percibe espontánea e intuitivamente la pureza o impureza de una acción o de una doctrina relativa a esa materia con más prontitud y viveza, y aun a veces con mayor seguridad, que el moralista especulativo, si no es casto, con todos sus raciocinios. Eso mismo lo vemos a diario en el arte, en la educación, en la religión y en todos los órdenes de la vida. Es efecto de la disposición natural o hábito adquirido, especie de sentido o instinto interior por el que juzgamos por vía experimental o connatural por llevar dentro de nosotros mismos en el hábito una segundia naturaleza, esto es, una semejanza o participación real y objetiva, y no solamente intencional o ideal, del objeto juzgado. Como por el sentido del gusto, dice Santo Tomás¹², percibimos y discernimos los sabores, así por los hábitos percibimos y discernimos sin raciocinio la conveniencia o inconveniencia, la verdad o falsedad de los actos o doctrinas referentes a cada hábito.

218. LOS HÁBITOS SOBRENATURALES.—Esto que sucede en el orden natural, sucede con mucha más verdad en el orden sobrenatural. Mejor dicho, lo que no es sino semejanza en el orden natural, es realidad e identidad en el orden sobrenatural.

En efecto: según la doctrina católica, la gracia y las virtudes y dones que de ella se derivan son una participación real de la Divinidad. Es más: por la gracia santificante, la Divinidad misma en su Unidad y Trinidad de personas habita en nuestra alma, no de una manera puramente similitudinaria o metafórica, sino de una manera objetiva y realísima, por misteriosa e ineffable que sea. Esta habitación de la Divinidad misma en el fondo más íntimo de nuestro propio ser se inicia virtualmente con la fe sobrenatural que posee todo cristiano, aunque sea pecador, y se consuma formalmente con la gracia santificante y con las virtudes y dones que posee todo hombre justo.

El que posee, pues, la fe divina, y mucho más el que posee la gracia santificante con sus virtudes y dones, posee y lleva dentro de sí mismo, a modo de naturaleza, el objeto mismo de donde nacen y sobre el cual versan todos los enunciados de la

¹² Al final de este artículo, en el párrafo titulado "Testos de Santo Tomás", anotarán el lector reunidos los textos que confirman cuáno aquí decimos de los hábitos, y en especial de los hábitos sobrenaturales de la fe, de la gracia, de la caridad, de las virtudes y de los dones.

fe y de donde brotan y de donde sólo pueden brotar todos los desarrollos dogmáticos, pues nada es ni puede ser dogmático o de fe divina que no sea expresión real de la divinidad. El creyente, pues, y mucho más el santo, poseen dentro de sí un nuevo sentido, que San Pablo llama el sentido de Cristo, y que bien podríamos llamar el sentido de la fe o los ojos de la fe.

Ahora bien: en el orden natural sabemos por la historia y la experiencia que el sentido estético, por ejemplo, o el sentido moral han contribuido o contribuyen tanto o más que las reglas especulativas a apreciar y desarrollar las artes o la ética. Figúrenos ahora qué sucedería si el sentimiento artístico o la virtud moral, en vez de ser patrimonio de unos cuantos genios o almas elevadas, fuese universal, y que el mundo fuese una sociedad exclusivamente compuesta de artistas geniales o de almas de elevado y delicado sentido moral.

Pues bien: eso que no es sino una suposición en el orden natural, es una realidad en el orden sobrenatural. Todos los cristianos llevan dentro de sí con el hábito de la fe una participación incoada, pero real, de la divinidad: innumerables entre ellos poseen la gracia santificante, y con la gracia, la caridad y virtudes y dones sobrenaturales, y mediante la gracia y la caridad, la divinidad misma y su vida divina; y algunos, muchos más de los que creemos, poseen esa vida y esos dones en el grado heroico que llamamos santidad, y que convierte en casi normal en ellos la vida de Dios.

Esa fe, esa gracia, esa caridad, esas virtudes, esos dones, los dones sobre todo de sabiduría, de entendimiento y de ciencia, son realidades objetivas sobrenaturales, segundas naturalezas que llevamos injertadas en la que hoy llamariamos subconciencia de nuestro mismo ser, y por las cuales podemos percibir, juzgar y desarrollar por vía connatural, por vía intuitiva, por vía de contacto, por vía casi experimental, muchas verdades sobrenaturales que el teólogo especulativo no percibe sino por vía de ciencia, por vía de conclusión, por vía de estudio, por vía de laborioso raciocinio.

Así sucede con frecuencia, como lo manifiesta la historia de los dogmas, que antes que la teología especulativa haya deducido, y aun a veces ni siquiera vislumbrado, una conclusión o desarrollo dogmático, un alma santa o un simple fiel de piedad viva y sencilla hayan sentido o presentido ese desarrollo, que lo hayan comunicado a otros fieles, que éstos lo hayan aceptado espontáneamente como la expresión fiel de su propio sentimiento o de su fe, y que ese sentimiento haya venido, en fin, a generalizarse hasta convertirse en sentimiento común de todo el pueblo cristiano.

Claro está que apenas tal sentimiento, con sus visos de novedad, haya comenzado a exteriorizarse y generalizarse, la teología especulativa se apodera de él para sujetarlo a rígido exa-

men, comparándolo con las fuentes reveladas de la Escritura y tradición divinas y con los criterios auténticos de los Santos Padres, concilios y papas. Con frecuencia sucederá que la teología especulativa demostrará que ese sentimiento de los fieles, que parecía nuevo, no es sino explicación o conclusión de lo que ya estaba implícitamente contenido en las fuentes reveladas y en las fórmulas definidas. Otras veces, en cambio, la teología especulativa no podrá demostrarlo con demostración rigurosa y se limitará a una mayor o menor probabilidad. Pero que la teología especulativa lo demuestre o no, ese sentimiento común del pueblo fiel es por si solo criterio suficiente, aun sin el raciocinio teológico, para que el pontífice o el concilio, bajo la asistencia infalible del Espíritu Santo, puedan definir tal verdad como dogma de fe, como legítimo desarrollo dogmático. La Iglesia no está ligada, para definir una verdad, ni al raciocinio de los teólogos ni al sentimiento de los fieles, pues no es discípula, sino maestra, tanto de los fieles como de los teólogos. Cualquier medio humano que la certifique de la existencia explícita o implícita de una verdad en el depósito revelado es medio suficiente para que, asistida por el Espíritu Santo, pueda definir esa verdad. Entre esos medios figura el sentir del pueblo fiel tanto o más que el raciocinio teológico; y a formar ese sentimiento contribuyen los hábitos de la fe, de la gracia, de la caridad, de las virtudes y de los dones de una manera connatural o sin raciocinio, tanto o más que contribuye la teología especulativa por la vía de estudio y de raciocinio.

219. TEXTOS DE SANTO TOMÁS.—En confirmación de todo lo dicho en esta sección vamos a transcribir aquí reunidos algunos textos del Ángelico Doctor. Escogeremos solamente algunos, y los más cortos, pero suficientes para hacer ver en qué consisten esas dos vías de conocimiento que hemos denominado vía de raciocinio y vía afectiva. Dicen así:

«Rectitudo iudicis potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis: alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem: sed per quamdam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat ille qui habet habitum castitatis»^{**}.

«Sicut enim gustus diiudicat sapores secundum suam dispositionem, ita mens hominis diiudicat de aliquo faciendo secundum suam habitudinem dispositionem»^{**}.

«Duplex est cognitio... Una quidem speculativa...; alia autem affectiva sive experimentalis, dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis»^{**}.

^{**} 2-2 q.45 a.3.

^{**} 2-2 q.24 a.11.

^{**} 2-2 q.97 a.2 ad 2.

«Haec autem sufficientia (in cognoscendo) in quibusdam est per studium et doctrinam, adiuncta vivacitate intellectus: sed in quibusdam accidit per quamdam affinitatem ad divina, ut Dionysius dicit de Hierotheo»¹⁰¹.

«Et per hunc etiam modum virtutes morales certius arte dicuntur operari, inquantum per modum naturae moventur a ratione ad suos actus»¹⁰².

«Quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes... et per consequens habent naturaliter rectum iudicium»¹⁰³.

«Habitus scientiae inclinat ad scibilia per modum rationis... sed habitus fidei, cum non rationi innatur, per modum naturae, sicut et habitus moralium virtutum, et sicut habitus principiorum»¹⁰⁴.

«Lumen autem fides est quasi signatio quedam Prima Veritatis. Unde hoc lumen sufficit ad iudicandum. Hic tamen habitus non movet per se intellectus, sed magis per se voluntatis»¹⁰⁵.

«Animus hominis non movetur a Spiritu Sancto, nisi ei secundum aliquem modum unitur, sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum, aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et charitatem»¹⁰⁶.

«Primo namque coniungitur homo Deo per fidem»¹⁰⁷.

«Fides enim est vita animae, secundum illud ad Romanos: Iustus ex fide vivit»¹⁰⁸.

Et ideo per hoc quod caritas est in voluntate non est aliena a ratione... Per quamdam affinitatem ad rationem»¹⁰⁹.

«Et hoc est quod facit Deus charitatem augendo, quod perfectius similitudo Spiritus Sancti participetur in anima»¹¹⁰.

«Gratia et gloria ad idem genus referuntur»¹¹¹.

«Sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia quae est *virtus intellectualis*, utpote *magis de propinquuo* Deum attingens, per quamdam unionem animae ad ipsum»¹¹².

«Ex quadam connaturalitate sive unione ad divina quae est per charitatem»¹¹³.

«Per quamdam unionem ad divina quibus non unimur nisi per amorem»¹¹⁴.

«Sapientia increata quae primo se nobis unit per charitatem donum, et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est

¹⁰¹ 3 Sent. d.33 q.2 a.1 sol.1.

¹⁰² 2-2 q.18 a.4.

¹⁰³ 2-2 q.47 a.15.

¹⁰⁴ 3 Sent. d.23 q.3 a.3 sol.2 ad 2.

¹⁰⁵ In Boetium, "De Trinitate" q.3 a.1 ad 1.

¹⁰⁶ 1-2 q.68 a.4 ad 3.

¹⁰⁷ 2-2 q.32 a.1.

¹⁰⁸ Ib., ad 2.

¹⁰⁹ 2-2 q.24 a.1 ad 2.

¹¹⁰ 2-2 q.24 a.5 ad 3.

¹¹¹ Ib., a.3 ad 2.

¹¹² 2-2 q.45 a.3 ad 1.

¹¹³ Ib., a.4.

¹¹⁴ 3 Sent. d.35 q.2 a.1 sol.1.

sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa non est causa charitatis, sed potius effectus»¹¹⁵.

«Sed quod homo illis causis altissimis unitur transformatus in eam similitudinem per modum quo qui adhaeret Deo, unus Spiritus est»¹¹⁶, «ut sic quasi ex intimo sui de aliis iudicet... hoc per sapientiae donum efficitur»¹¹⁷.

«Sicut se habet sapientia quae est virtus intellectualis ad intellectus principiorum quia quodammodo comprehendit ipsum, ita se habet sapientia quae est donum ad fidem, quae est cognitio simplex articulorum, quae sunt principia totius christiana sapientiae. Procedit enim sapientiae donum ad quamdam deformem contemplationem et quodammodo explicitam articulorum, quae fides sub quodam modo involuto tenet secundum humanum modum»¹¹⁸.

«Unde si aliqua sunt quae statim sine discursu rationis apprehendantur, non dicitur esse ratio, sed intellectus. Et hoc facit intellectus donum, quod de auditis (circa fidem) mentem illustrat, ut ad modum primorum principiorum statim audita probentur»¹¹⁹.

«Anima per gratiam conformatur Dño. Unde ad hoc quod aliqua Persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, opportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur, per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui Sancto assimilatur. Unde secundum donum charitatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non qualemque, sed spirans amorem... Et ideo signanter Augustinus dicit quod "Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur". Perceptio autem experimentalis quamdam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapientia scientia»¹²⁰.

«Ipsae personae divinae quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quedam dona... Unde cognitio ista est quasi experimentalis»¹²¹.

«Sapientia dicitur intellectualis virtus secundum quod procedit ex iudicio rationis: dicitur autem donum secundum quod operatur ex instinctu divino»¹²².

«Et ideo divina scientia non est discursiva vel ratiocinativa, sed absoluta et simplex: cui similis est scientia quae ponitur donum Spiritus Sancti, cum sit quedam participata similitudo ipsius»¹²³.

«Non quicumque intelligit habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiae: ita etiam illi solum do-

¹¹⁵ 2-2 q.45 a.6 ad 2.

¹¹⁶ 1 ad Cor. 6.

¹¹⁷ 3 Sent. d.34 q.1 a.2.

¹¹⁸ 3 Sent. d.35 q.2 a.1 sol.1 ad 1.

¹¹⁹ Ib., a.2 sol.1.

¹²⁰ 1 q.43 a.5 ad 2.

¹²¹ In Sent. d.14 q.11 a.2 ad 2.

¹²² 1-2 q.68 a.1 ad 4.

¹²³ 2-2 q.9 a.1 ad 1.

nuns scientiae habent qui ex infusione gratiae rectum iudicium habent circa credenda et agenda... Et haec est scientia Sanctorum»¹¹⁸.

En fin, estas dos vías de conocer y desarrollar el dogma las había ya señalado Santo Tomás en el frontispicio mismo de su obra maestra, la *Summa Teológica*, esto es, en la cuestión misma primera, donde se expresa así:

«Cum iudicium ad sapientiam pertineat, secundum duplum modum iudicandi dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare uno modo per modum inclinationis; sicut qui habet habitum virtutis recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur. Unde et Ethicorum libro X, capite 5, dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali posset iudicare de actibus virtutis, etiamsi habitum virtutis non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quae ponitur donum Spiritus Sancti, secundum illud I ad Corinthios, 2, 15: *Spiritus homo iudicat omnia*. Et Dionysius, *De Divinis Nominibus*, cap. 12, dicit: *Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens "divina"*. Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam (esto es, a la teología especulativa) secundum quod per studium habetur: licet eius principia ex revelatione habeantur»¹¹⁹.

Ya hemos visto que lo que aquí dice el Santo Doctor del don de sabiduría lo aplica proporcionalmente a todos los otros hábitos de la fe, de la gracia, de la caridad, de las virtudes y dones, pues todo hábito sobrenatural es una participación real de la Divinidad, y la Divinidad es el objeto formal del dogma y de todos los desarrollos dogmáticos.

220. DOS FUENTES Y DOS VÍAS.—Hay, pues, dos fuentes del dogma y del desarrollo dogmático: una fuente derivada y conceptual, que son las fórmulas reveladas; otra fuente primordial y real, que es la misma Divinidad. Estas dos fuentes, aunque distintas, no son independientes ni en su origen ni en su posesión por nosotros. No en su origen, pues la primera se deriva y brota de la segunda, no siendo los enunciados revelados o fórmulas dogmáticas sino expresiones conceptuales y parciales, pero verdaderas, de la Divinidad. No en su posesión por nosotros, pues no cabe posesión de la Divinidad por la gracia sin la fe en los enunciados revelados, al menos en los dos enunciados generalísimos de la existencia de un Dios, sobrenatural y remunerador.

Correlativamente a esas dos fuentes deben existir y existen también dos vías diferentes de percibir, juzgar y desarrollar el dogma. La primera es la vía de los enunciados o fórmulas reve-

¹¹⁸ Ib., a.3 ad 3.

¹¹⁹ *Summa Theol.*, I q.1 a.6 ad 3.

ladas, comparándolos entre sí o con los enunciados de la razón, que es en lo que consiste la vía de ratiocinio. La segunda es la vía de la Divinidad misma, con la cual entramos en contacto inmediato por los hábitos de la fe, de la gracia, de las virtudes y dones, que es lo que constituye la vía afectiva.¹²⁰

Como puede verse recorriendo los textos citados en el párrafo anterior, a la primera vía la llama Santo Tomás con los siguientes nombres: a) *per usum rationis*; b) *per rationis inquisitionem*; c) *per modum cognitionis*; d) *cognitio speculativa*; e) *per studium et doctrinam*; f) *per modum rationis*; g) *per viam intellectus*; h) *secundum humanum modum*; i) *ex iudicio rationis*; l) *scientia discursiva vel ratiocinativa*.

A la segunda vía la denomina con nombres aún más variados, a saber: a) *per connaturitatem*; b) *per modum inclinationis*; c) *cognitio affectiva*; d) *notitia experimentalis*; e) *per affinitatem ad divinam*; f) *per modum naturae*; g) *per viam voluntatis*; h) *per contactum*; i) *per unionem ad Deum*; l) *per amorem*; m) *ex intimo sui*; n) *per deformem contemplationis*; o) *ad modum primorum principiorum*; p) *sine discursu*; q) *ex instinctu divino*; r) *cognitio absoluta et simplex*; s) *quasi habitu*.

De estas dos vías, la primera es la vía de la razón; la segunda, la vía del corazón. La primera es la vía lógica; la segunda es la vía experimental o, como hoy suele decirse, la vía vital. La primera es la vía de la Teología especulativa, de la Ciencia de los sabios; la segunda es la vía de la Teología mística, de la Ciencia de los Santos.

Por ambas vías corre y se desarrolla la savia dogmática, la vida sobrenatural; a ambas debe atender y ambas debe apreciar por igual todo verdadero teólogo, como todo verdadero historiador de los dogmas; pero siempre y ante todo mirando, si no quiere extraviarse, al faro que ilumina una y otro vía, y que no es otro que la autoridad infalible de la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, única causa principal del desarrollo dogmático, y de la cual la ciencia del sabio como la piedad del santo no son sino instrumentos.

DOS EJEMPLOS DE LA VIVEZA DEL SENTIDO DE LA FE.—Para hacer ver cuán fuerte y vivo es en algunos casos este sentido de la fe, aun sin razonamiento alguno especulativo, citaremos solamente dos ejemplos.

Sea el primero el dogma de la Inmaculada. El sentido de los fieles respecto a ese dogma era tan fuerte, aun muchos siglos antes de ser definido, que el pueblo cristiano no podía sin verdadero tormento y escándalo ni aun oír siquiera lo contrario. Esto se veían obligados a reconocerlo los mismos adversarios de la definibilidad de ese dogma. Oigamos a Melchor Cano: «Quod si propositionum absonarum consonarumque iudicium Ecclesia in vulgi auribus collocasset, illam certe propositionem: "Beata Virgo peccatum originis a primo parente contraxit",

male sonare et pias aures offendere iudicaremus. Illa enim audita, vulgus sine dubio perstringitur, percutitur, torquetur.¹¹⁸ Lo que ahí llama Cano con cierto desdén «el vulgo», era en el siglo XVI todo el pueblo cristiano, lo mismo los sencillos aldeanos que las personas ilustradas, con tal que éstas no estuviesen excesivamente preocupadas por pasiones de escuela. Oigamos al no menos sabio que piadoso arzobispo de Valencia, Santo Tomás de Villanueva: «Et quonodo obsecro, non gloriabitur serpens, cuius ipsa fregrit caput, si eam vel per instantes vel per momentum habuit captivam suam? Nollo audire, non tolerant aures nostrae Virginem fuisse daemonio subiectam, vel per instantes, vel per momentum»¹¹⁹.

Una cosa similar ha sucedido en casi todos los otros dogmas referentes a la santísima Madre de Dios y nuestra, lo mismo en el dogma de su virginidad perpetua, que de su maternidad divina, que de su exención de todo pecado actual, dogmas que ya han sido definidos, que en el de su Asunción gloriosa a los cielos, que esperamos que algún día lo será.¹²⁰

Parece como si los dogmas todos referentes a María hubiesen sido confiados a la custodia y explicación del corazón amante del sencillo y fiel pueblo cristiano, tanto o más que al raciocinio de la teología especulativa. Es que, como dijimos (209), los dogmas todos referentes a la Virgen tienen por fuente su digna maternidad divina, y los requisitos o postulados de la «digna maternidad» se perciben mejor con el amante y vivo corazón del hijo que con la fría y seca lógica del sabio.

El otro ejemplo típico de la fuerza y viveza del sentido de la fe nos lo va a dar Santa Teresa de Jesús. Durante algún tiempo, y engañada por lo que enseñaban o parecían enseñar ciertos libros y maestros de la vida espiritual, la Santa se había persuadido que cuando se llega a ciertos estados elevados de la oración era conveniente prescindir por completo de la meditación de toda cosa sensible, incluso de la sacratissima Humanidad de nuestro Salvador, y meditar solamente sobre la Divinidad. Pero pronto el sentido experimental y cada día más vivo de su fe y de su santidad la hicieron ver con claridad meridiana lo erróneo y peligroso de tal doctrina, y que la Humanidad de Jesucristo, y no solamente su Divinidad, era el camino y la guía segura de todos los grados, sean pequeños o grandes, de la contemplación o vida sobrenatural. La Santa tuvo una intuición tan viva y tan clara de esto, que, a pesar de cuantos argumentos en contrario le opusieron teólogos y confessores suyos, lo mantuvo y defendió con aquella energía y decisión con

¹¹⁸ De locis 12.9.

¹¹⁹ Concio IV. in Conceptione B. M. Virginis.

¹²⁰ Cuidado nos agradaría que la Iglesia añadiese a las letanías de la Santísima Virgen las invocaciones correspondientes a estas dos verdades: «Regina in pacem, cum corpore assumpta». «Dispensatrix omnium gratiarum», si para formula parecidat Nada, en efecto, mejor que la Liturgia para expresar los sentimientos de fe y preservar las doctrinas de la Iglesia. «Lex orandi, lex credendi».

619 Khont. Barzaghi

que se defienden las cosas que se sienten y experimentan, y que rara vez existe en las cosas que no se perciben sino por raciocinio. Oigamos a la Santa misma:

«También os parecerá que quien ha gozado de cosas tan altas (esto es, las comunicaciones divinas de las Moradas sextas) no terná meditación en los misterios de la sacratissima humanidad de Nuestro Señor Jesucristo, porque se ejercitara ya todo en amor. Esta es una cosa que escribí largo en otra parte, que aunque me han contradicho en ella, y dicho que no lo entiendo (porque son caminos por donde lleva Nuestro Señor, y cuando se ha pasado de los principios es mejor tratar en cosas de la divinidad y huir de las corpóreas), a mí no me harán confesar que es buen camino... Porque el mismo Señor, que dice que es camino, también dice que es luz y que no puede nenguno ir al Padre sino por él; y quien me ve a mí, ve a mi Padre. Dirán que se da otro sentido a estas palabras. Yo no sé otros sentidos... Con éste, que SIEMPRE SIENTE MI ALMA SER VERDAD, me ha ido muy bien... Ni nadie me hará entender, sea cual espiritual quisiese, irá bien por aquí»¹²¹.

He ahí a una mujer sin letras defendiendo contra numerosos y sabios contradictores una importantísima verdad dogmática y apoyando su interpretación de la Sagrada Escritura con una decisión y energía inusitada en esta razón suprema: esto siempre SIENTE mi alma ser verdad.

Esa es la actitud y la fórmula del sentido de la fe, sentido que existía en la Santa, a pesar de su falta de letras especulativas, con más viveza y más segura penetración que en cuantos confessores y teólogos la rodeaban.

«Aunque el conocimiento contemplativo y, por decirlo así, experimental es tan poco idéntico al conocimiento adquirido principalmente por riguroso estudio científico, que puede subsistir sin él; sin embargo, por regla general, marcha en estrecha relación con él. Salvo el caso en que el primero hubiera sido producido por un milagro formal, debe ser preparado y apoyado por el segundo. Y a la inversa, el primero no sólo da al segundo mayor viveza y profundidad (Innigkeit, Intensidad), sino que favorece tan poderosamente su adquisición y perfeccionamiento, que ha habido santos que con estudios relativamente muy cortos han alcanzado mayor altura que otros dotados de grandes facultades naturales y ayudados del más afanoso trabajo»¹²².

¹²¹ Moradas sextas c.7 n.3 y 10, ed. de Madrid 1851, t.2 p.88-89.

¹²² «Obgleich das beschauliche und aleichsame experimentale Erkennen mit dem durch eigene, namentlich durch streng wissenschaftliche Denktätigkeit erworbenen Wissen so wenig identisch ist, dass es an sich ohne dasselbe bestehen kann; so steht es doch in der Regel in engster Wechselbeziehung mit diesem. Doch so lange das erstere nicht durch ein förmliches Wunder mitgelebt wird, muss es durch letzteres vorbereitet und unterstützt werden. Umgekehrt gibt das erstere dem letzteren nicht bloß größere Lebendigkeit und Innigkeit, sondern fördert auch die Erfahrung und Ausbildung desselben so mächtig, dass die Helligkeit mit verhältnismässig viel geringerem Studium eine größere Vollkommenheit in demselben erlangen, als Anders mit dem Aufwande der größten

Esta doctrina que, apoyada en su vivo sentido experimental de la fe, defiende aquí la Santa, es casi la misma que la que la Iglesia definía un siglo después, al condenar la siguiente proposición de Molinos: «Non convenit animabus huius viæ internæ... nec debent elicere actus amoris erga B. Virginem, sanctos aut humanitatem Christi: quia cum ista obiecta sensibilia sint, talis est amor erga illas»¹²⁴. Y otra doctrina semejante había ya definido el Concilio de Viena al condenar la siguiente proposición de los beguados y beguinios: «Quod in elevatione corporis Iesu Christi non debent assurgere, nec eidem reverentiam exhibere: asserentes quod esset imperfectionis eisdem, si a puritate et altitudine suae contemplationis tentum descendenter, quod circa ministerium seu sacramentum Eucharistiae aut circa passionem humanitatis Christi aliqua cogitarentur»¹²⁵.

En realidad, muchísimas proposiciones dogmáticas definidas o condenadas infaliblemente por la Iglesia, que hoy día nos parecen tan claras y aun tan fáciles de probar por la Sagrada Escritura o por razones teológicas, solamente son claras supuesto nuestro vivo y universal sentido cristiano. Ese sentido cristiano fue muchas veces el primero en descubrirlas, aunque luego viniese el razonamiento, más o menos concluyente, a confirmarlas y la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, a definirlas. Pero no hubiesen sido quizás conocidas ni definidas sin el sentido de la fe, sentido que existe de una manera especialísima en los santos, pero que se da también en todas las almas que están en gracia y aun en alguna manera en todos los fieles cristianos.

Por eso todos los grandes teólogos han reconocido el gran valor que para el desarrollo dogmático tiene el común sentir de los fieles. Citemos algunos breves textos: «In questione fidei communis fidelis potius sensus haud levem facit fidem»¹²⁶. «Est enim in definitionibus fidei habenda ratio consensus fidelium: quoniam et ii sane, quatenus ex iis constat Ecclesia, sic Spiritu Sancto assistente, divinas revelationes ita pure conservant, ut omnes illi quidem oberrare non possint»¹²⁷. «Ecclesia potest declarare qui liber sit habendus canonicus, et hoc non temere et pro arbitratu, sed ex veterum testimonio et similitudine librorum de quibus ambiguitur cum iis de quibus non ambiguitur, ac denum ex communi sensu et quasi gusto populi christum»¹²⁸. «Ad hanc autem definitionem satis est ut aliqua supernaturalis veritas in traditione vel Scriptura implieata contenta sit, ut crescente communi consensu Ecclesiae, per quam saepe Spiritus Sanctus traditio explicat vel Scriptu-

*il
sensus
fideis
non
centra
con la
Consciente
s'elli
(mística)*

natürlichen Anlagen und der Erfülligen Arbeit". SCHERER, Handbuch der Katholischen Dogmatik, vol. I n.1003 p.412. Freiburg im B. 1873.

¹²⁴ DENZINGER-BANWERTH, ed.12 n.1253.

¹²⁵ DENZINGER, n.478.

¹²⁶ CANO, De locis 1,5, caput postremum, de postremo argumento.

¹²⁷ VALENTIA, De fide 1,8 c.9.

¹²⁸ BELLARMINUS, De Verbo Dei 1,1 c.10 ad 2.

1) superare il sensibile, ma senza abbandonarlo

ram declarat, tandem possit Ecclesia definitionem suam adhibere»¹²⁹. «Aliquid potest constitui de fide per universae Ecclesiae consensum, quando omnes fideles conspirant in aliquo dogmate firmiter credendo, cum quo unanimi consensu non potest stare falsitas et deceptio, quia Deus assistit Ecclesiae, ne tota decipiatur»¹³⁰. «Excipe casum in quo omnes fideles, aut maior et melior pars eorum, nempe theologorum omnium, ac iuris canonici sapientum, conspirarent in credendum docendum ve veritatem aliquam esse in Sacris Scripturis, aut traditionibus Ecclesiae communique doctrina Patrum contentam, eamque existimationem scriptis et sermonibus publicis vulgarent, tunc enim posset pontifex absque alio praevio examine eam veritatem definitre de fide»¹³¹. «Ex quo enim, nisi ex communis fidei sensu, hauritur certitudo quod Deipara, saltem ante nativitatem fuerit sanctificata? Ex quo certi sumus quod eadem B. Virgo et anima et corpore fuerit in caelum assumpta? Si ergo de his nemo dubitat, quomodo dubitari potest de Concepcione Immaculata, quam fideles omnes tenent ac defendunt?»¹³². Lo mismo se expresan la generalidad de los teólogos modernos.

Mientras este «sentido de la fe» no se encuentre más que en algunos fieles aislados—aunque sean santos—o en una parte de la Iglesia, su valor teológico es muy débil.

Pero desde el momento en que se generaliza y llega a ser patrimonio común de los obispos, teólogos y fieles, constituye por sí mismo y antes de toda definición un argumento cuyo valor es igual al del raciocinio teológico más evidente.

De suerte que uno u otro—el raciocinio evidente o el sentimiento cierto y universal de la cristiandad respecto a la inclusión de una doctrina en el depósito revelado—es para la Iglesia un criterio suficiente de su definibilidad.

DISTINCIÓN ENTRE EL SENTIDO DE LA FE Y EL MAGISTERIO ORDINARIO.—Conviene, sin embargo, distinguir bien entre el sentido de la fe, de que hemos hablado en esta sección, y el magisterio ordinario de la Iglesia, de que hemos hablado en otra parte (135).

El primero se encuentra en todos los fieles, sobre todo en los fieles que están en gracia de Dios, y mucho más en los verdaderos santos, aunque no sean ni teólogos ni obispos. El segundo es exclusivo de los obispos o pastores.

El primero no es enseñanza ni magisterio, sino simple persuasión experimental de una verdad, y aunque, cuando es de todos los fieles, sea suficiente criterio o preparación para su definición por la Iglesia, no es por sí mismo definición. El segundo no es solamente persuasión de una verdad, sino también

¹²⁹ SUÁREZ, De Christo q.27 d.3 s.6 n.4.

¹³⁰ LUGO, De fide d.1 s.13 n.277.

¹³¹ RIBALDA, De fide d.8 s.2 n.26.

¹³² S. LUSORIO, L.7 n.258.

*(1) Non confunde per caso l'esperienza
mística con un "comune sentire"?*

magisterio o enseñanza de ella, y cuando ese magisterio es universal y definitivo, constituye una verdadera definición de fe por magisterio ordinario, del mismo valor que las definiciones de fe por magisterio solemne.

Para poseer el primero, esto es, el sentido de la fe, basta estar en gracia de Dios o al menos tener verdadera fe divina; para poseer el segundo, esto es, la potestad de magisterio ordinario, hace falta y basta el tener jurisdicción episcopal, que es por su misma naturaleza jurisdicción doctrinal, aunque se caiga de gracia y aun de fe.

Tampoco debe confundirse el consentimiento común de los fieles, cuando es consecuente a una definición del magisterio solemne u ordinario de la Iglesia, con ese mismo consentimiento cuando es antecedente a toda definición o enseñanza de la Iglesia. El primero versa sobre una verdad ya definida y es, por lo tanto, infalible, como lo es la definición. El segundo versa sobre una verdad no todavía definida ni enseñada y no puede fundarse, por lo tanto, sino en una de dos cosas: o en el raciocinio especulativo de la teología, o en el sentido intuitivo y experimental de la fe: cosas ambas en absoluto falibles mientras no intervenga la definición del magisterio solemne u ordinario de la Iglesia, al cual únicamente está prometida y ligada la asistencia divina o infalibilidad. ^x

EL FACTOR PRINCIPAL DEL PROGRESO DOGMÁTICO. — Por aquí se ve claro cómo el único factor principal o verdaderamente eficaz del progreso dogmático es la definición de la Iglesia o asistencia infalible del Espíritu Santo, pues esas dos cosas, definición y asistencia, están indisolublemente unidas y no forman sino una sola. En cambio, todos los otros factores, sean especulativos o prácticos, no son sino meras vías o instrumentos humanos y falibles de la acción infalible del magisterio de la Iglesia.

Por lo tanto, el magisterio o definición dogmática de la Iglesia no es solamente un aparato registrador ni un centro de repercusión de la conciencia social de la comunidad cristiana, como pretende heréticamente el modernismo¹³², sino que es, ante todo, una verdadera fuente, de donde explica o implica inevitablemente, nace todo consentimiento consiguiente y un verdadero juez y verdadera regla divina de todo consentimiento antecedente de la conciencia social o pueblo cristiano, ora tal consentimiento se haya formado por raciocinio teológico, ora por el sentido práctico y experimental de la fe. Por eso, toda definición del magisterio eclesiástico, sea solemne u ordinario, es infalible por sí misma e independiente del consentimiento antecedente, comitante o consiguiente de los teólogos o de los infieles. En

¹³² "In definitiis veritatis non collaborant discentes et doctores Ecclesiae si docenti Ecclesiae nihil superalii nisi communiter discentis opiniones sancire". Es la sexta de las proposiciones condenadas por Pío X en el decreto *Lamentabili*, de la Congregación del Santo Oficio, 2 de julio de 1907 (DENZ., n.º 1096).

() E quindi anche dalla "crezione" di fede
c. l'esempio di Cristo.*

cambio, ningún consentimiento de teólogos o fieles, por unánime y permanente que sea, es ni puede ser infalible sino en cuanto sea expresión de una definición anterior o en cuanto sea confirmado por una definición posterior del magisterio solemne u ordinario de la Iglesia.

SECCION VI

OTRAS OBSERVACIONES SOBRE LA VÍA AFECTIVA

220¹. LA VÍA AFECTIVA Y EL DEPÓSITO DE LA FE.—Lo que venimos diciendo muestra cómo la vía afectiva, no menos que la especulativa, está fundamentada sobre la fe y vive de ella. «*Dona praesentis vitae comparatur ad finem, sicut ad principium quod praeponuntur*»¹³³, «*Et ipsa fides omnibus supernaturalium illuminationum quandiu peregrinamur a Domino, et fundamentum stabilens, et lucerna diligens, et tarsua introducens: secundum cuius (fidei) mensuram necesse est mensurari sapientiam nobis divinitus datam*»¹³⁴.

Ni el teólogo especulativo ni el místico ven la divinidad en sí misma¹³⁵ ni, por consiguiente, alguna verdad directamente en Dios. Los enunciados bíblicos son, aquí en la tierra, la única fuente objetiva de conocimiento sobrenatural¹³⁶.

Lo que diferencia el especulativo del místico, desde el punto de vista de la penetración de las verdades implícitas en el depósito revelado, es que el primero, en cuanto tal, no dispone para alcanzarlas más que del estudio y raciocinio, mientras que el segundo se apoya más en la gracia y los dones del Espíritu Santo, que le permiten alcanzar por vía experimental un número de verdades latentes o completamente ignoradas del especulativo o conquistadas al precio de costoso trabajo.

Dios no es, pues, como el depósito revelado, una fuente objetiva inmediata de conocimiento para el místico; es sólo la causa eficiente de los enunciados revelados —fuente objetiva— y de la gracia, de los dones y de las luces sobrenaturales —ayu-

¹³² 2-2 q.4 a.8.

¹³³ D. BOIVIN, *Brevilogionum procl. p.2* (ed. Quaracchi 1890).

¹³⁴ Excepto, se entiende, el caso de la visión transitoria concedida tal vez a Moisés y a San Pablo (D. THOMAS, *De caritate q.10 a.11 ad 18. Potest contemplatio huius vitae pertinere ad visionem divinæ essentiae*» (2-2 q.180 a.3). «*Contemplatio enim huius vitae* —dice el P. Norberto del Prado, O. P.— *Potest pertinere per transiitum ad visionem usque divinæ essentiae*» (*De gratia et libertate arbitrii* t.1 p.185, Freiburg 1907).

¹³⁵ *Animum hominis non mouetur a Spiritu Sancto, nisi ei aliquis modo unius, sive instrumentum non mouetur ab artifice, nisi per contactum, aut per aliquem alijs unionem. Prima autem unio hominis ad Deum est per fidem, spem et charitatem. Unde istas virtutes præsupponuntur ad dona, sicut radices quædam discolorant. Unde secunda dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quædam derivations præstabilitarum virtutum» (2-2 q.68 a.4 ad 3). «*Domum intellectus orbis et casus dona respondeant mentem unitam Deo, ut reddat illam mobilis a Spiritu Sancto ad intelligentiam mysteriorum... non ergo dona formaliter facient hanc unionem, sed supponunt et ab ea regulantur. Unio autem mentis ad Deum, sit in hoc statu per fidem, ut petra per rationem*» (I. A. SANTO THOMA, *VI Cursus Angelic. De Donis Sp. S. d.19 a.3 n.67*; ed. VIVES, t.6 p.628).*

¹³⁶ *(*) Néppure Paraghi. (**) Una visione mistica può anticipare un dogma.*

En el cielo se unirán definitivamente las dos vías, especulativa y mística, a veces separadas en la tierra. Entonces no habrá ya teólogos no-místicos, ni místicos no-teólogos. La visión beatífica producirá necesariamente amor y la intuición especulativa irá siempre acompañada de la experiencia mística.

Entonces no será posible la evolución, pues el árbol sobrenatural habrá alcanzado en todo sentido la plenitud de su desarrollo; no habrá *virtualidad implícita*, no porque haya desaparecido del objeto, sino porque no existe para el sujeto, para el espíritu humano, que obligado aquí abajo a explicar poco a poco, y por fragmentos, el inagotable «revelable divino», lo contemplara plenamente manifestado en la visión beatífica.¹⁶⁵

En el cielo no habrá necesidad de magisterio eclesiástico ni de regla exterior: primero, porque la razón formal de ese magisterio—conservar y explicar el dato revelado—no existirá; segundo, porque cada bienaventurado poseerá en sí mismo, en la visión de Dios, la regla primera de todo juicio y de toda verdad, que garantiza en todos sus actos, especulativos y afectivos, su rectitud absoluta, sin regulación alguna externa.

Pero antes de la visión beatífica, el depósito oscuramente revelado es la única fuente objetiva, y la autoridad de la Iglesia la única regla próxima de todo nuestro desarrollo dogmático. De donde se deduce la necesidad, para las dos vías, especulativa y afectiva, como para las dos vidas, ascética y mística, de tener como fundamento la fe y como regla la Iglesia. «*Per fidem enim ambulamus, et non per speciem*»¹⁶⁶. «*Sed omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter Veritatem Primam propositam nobis in Scripturis Sacris, secundum doctrinam Ecclesiae intelligentis sane*»¹⁶⁷.

SECCION VII

LAS ANALOGÍAS O IMÁGENES NATURALES DE LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA

221. ANALOGÍAS NOTABLES.—Como complemento de las vías por las que se verifica la evolución del dogma, será bien decir algo sobre las diversas analogías que esa evolución tiene con las varias evoluciones naturales que observamos en el orden

“*Gramam cum nullum defectum in sui ratione importet, per cuius augmentum fit gloria, nec dicimus esse diversa perfectio naturae in statu vias et patrise quantum ad gloriam propter diversam formam pertinacientem sed propter diversam permanentiam mensuram*” (*De Ver. q.27 a.5 ad 6*).

¹⁶⁵ “*Explicare articulos fidei contingit dupliger. Uno modo, quantum ad ipsorum articulorum substantiam, secundum quod ipsorum articulos distincte sciuntur. Alter modo, quantum ad ea quae in ipsis articulis continentur implicite, quod quidem contingit dum homo sciit ea quae ex articulis consequuntur... Ad secundum autem explicacionem articulorum non tenetur aliquis totaliter ut sciatur omnia quae in ipsis articulis de salute continentur: quia hoc non potest exprimi in patre, ubi quae articulorum substantia plene videbitur*” (*D. THOMAS, 3. Sent. q.25 a.2 q.2*).

¹⁶⁶ 2 Cor 3,7.

¹⁶⁷ ps 3,2 q.5 a.3 ad 2.

natural. Esas analogías dan lugar a las diversas metáforas con que suele representarse la evolución dogmática.

Entre esas imágenes, solamente tres nos parecen dignas de consideración: primera, la imagen de la semilla, o mejor aún, de la planta; segunda, la imagen del cuerpo humano; tercera, la imagen de los principios primeros de una ciencia. La una está tomada de la vida vegetal; la otra, de la vida animal; la tercera, de la vida intelectual.

Estas tres metáforas o imágenes son comúnmente admitidas y usadas; pero su sentido es muy diverso, según que solamente se admite en el dogma progreso puramente subjetivo o de fórmulas o se admite además progreso subjetivo-objetivo, o de verdadera virtualidad implícita.¹⁶⁸

222. LA IMAGEN DE LA PLANTA O SEMILLA.—Los que reducen el progreso dogmático a progreso puramente subjetivo o de razón raciocinante lo comparan a un campo o panorama del cual un espectador viese hoy una parte y mañana otra, o lo viese primero a media luz y luego en pleno día. El campo o panorama sería exactamente el mismo, sin desarrollo alguno; el desarrollo o progreso está sola y exclusivamente en la visión del espectador. Esta imagen del progreso dogmático nos parece algo infantil, y en nada conforme ni con la teología tradicional ni con la historia de los dogmas.

A juicio nuestro, si se quiere comparar el progreso dogmático a un campo o jardín, debiera comparársele a un campo o jardín cuyas plantas, al visitarlas hoy un espectador, están en un grado determinado de desarrollo, y al visitarlas otro día, encuentra las mismas plantas, pero más desarrolladas, con nuevas ramas, flores y frutos. Por ser las mismas plantas (y no nuevas plantas o nuevas semillas subrepentinamente introducidas), el progreso es plenamente homogéneo; pero por ser plantas más desarrolladas, el progreso no es puramente subjetivo o de mera visión, sino progreso de *virtualidad intrínseca e inclusiva*. Y esta segunda imagen, y no la primera, es la imagen tradicional del progreso dogmático.

¹⁶⁸ Algunos teólogos aducen también, como imagen del progreso dogmático, la parábola del fermento o levadura, de que nos habla el Evangelio (San Mateo, 13,33). De la misma manera, dicen, que una pequeña cantidad de levadura basta para hacer fermentar una gran masa de pan, así la doctrina de Jesucristo, pequeña en apariencia, al ser lanzada en el seno de las civilizaciones y doctrinas humanas, las comunica nueva vida, dándoles finalidad y amplitud y provocando en ellas nuevas orientaciones e incesables progresos.

Todo eso es verdadero y bello, pero no viene al caso como imagen del progreso dogmático. El fermento hace progresar a la masa, pero él no se desarrolla ni progres. Por añadidura, no hace progresar a la masa sino mezclándose con ella y perdiendo su propio ser.

Ahora bien: de lo que se trata en el problema del progreso dogmático no es de explicar cómo el dogma hace progresar a las doctrinas humanas, sino como progres o se desarrolla el dogma mismo. A la vez, el dogma no progres ni puede progresar mezclándose con nada humano ni asimilándose nada extraño, sino por simple evolución interna o explicativa.

La imagen, pues, del fermento, como imagen del progreso dogmático, es la más imperfecta de todas y ni merece apenas el nombre de imagen. Por eso la omitimos en el texto.

Oigamos al gran Doctor del progreso dogmático, cuya doctrina ha merecido el privilegio raro de ser citada por el Concilio Vaticano:

«Exempli gratia. Severunt maiores nostri antiquitus in hac ecclesiastica segete triticeae fidei semina. Iniquum valde et incongruum est ut nos eorum posteri pro germana veritate frumenti, subdititium zizaniae legamus errorem. Quin potius hoc rectum et consequens est ut primis atque extremis sibimet non discrepantibus, de incrementis triticeae institutionis triticei quoque dogmatis frugem demetamus; ut cum aliquid ex illis secundum primordiis accesu temporis evolvatur, et nunc laetetur et excolatur, nihil tamen de germinis proprietate mutetur. Adatur licet species, forma, distinctio: eadem tamen cuiuscumque generis natura permaneat. Absit etenim ut rosea illa catholici sensus plantaria in cardios spinasque vertantur. Absit inquam ut in illo spirituali paradio de cinnamoni et balsami cululis locum repente atque aconita proventant. Quod igitur in hac Ecclesiae Dei agricultura fide patrum satum est, hoc idem filiorum industria decet excolatur et observetur; hoc idem floreat et maturescat; hoc idem proficiat et perficiatur. Fas est etenim ut prisa illa caelestis philosophiae dogmata processu temporis excurentur, lumentur, poliantur; sed nichil est ut commidentur nefas est ut detruncentur, ut multientur. Accipiant licet evidentiā, lucem, distinctionem; sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem» (LIRINENSE, Commonitorium, 22: MAGNE, PL 50, 668).

223. LA IMAGEN DEL CUERPO HUMANO.—De la misma manera, si quisieramos tomar como imagen del progreso dogmático, no las plantas, sino el cuerpo humano, la imagen del progreso puramente subjetivo sería la del cuerpo de un hombre completamente desarrollado, pero del cual hoy vemos unos miembros y mañana otros, o ahora los vemos a media luz y luego en un medio plenamente iluminado. Aquí el progreso sería pura y exclusivamente de la visión, sin progreso ni desarrollo alguno de cosa vista.

En cambio, la imagen del progreso virtual-inclusivo sería la de un niño o un joven cuyos miembros los vemos hoy en un grado determinado de desarrollo y después de algún tiempo volvemos a verle con los mismos miembros, pero más desarrollados. Aquí el progreso no ha sido puramente de nuestra visión, sino también de la cosa vista, aunque progreso inclusivo y homogéneo del mismo organismo que vimos antes. Y esta segunda imagen, y no la primera, es la imagen tradicional del progreso dogmático.

«Imitetur animarum religio rationem corporum: quae licet annorum processu numeros suos evoluant ac explicitent, eadem tamen quae erant permanent. Multum interest inter pueritiae florēm et senectutis maturitatem; sed idem tamen ipsi sunt senes qui fuerant adolescentes; ut quamvis unius eiusdemque homi-

nis status habitusque mutetur, una tamen nihilominus eademque *natura*, una eademque persona sit. *Parva lactentium membrum magna iuvenum: eadem ipsa sunt tamen.* Quot parvulum artus, tot virorum: et si qua illa sunt quae aevi maturioris aetate parvuntur, iam in seminis ratione proserta sunt: ut nihil novum postea proferatur in semibus, quod non in pueris iam anteas latitaverit. Unde non dubium est hanc esse legitimam et rectam proficiendi regulam, hunc ratum atque pulcherrimum crescendi ordinem, si eas semper in grandioribus partes ac formas numerus detexat aetatis, quas in parvulis creatoris sapientia praeformaverat. Quod si humana species in aliquam deinceps non sui generis vertitur effigiem, aut certe addatur quidpiam membrorum numero vel detrahatur, necesse est ut totum corpus vel intercidat, vel prodigiosum fiat, vel certe debilitetur: ita etiam christianae religionis dogma sequatur has decet perfectum leges, ut annis scilicet consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate, incorruptum tamen illibatumque permaneat, et universis partium suarum mensuris cunctisque quasi membris ac sensibus propriis plenus atque perfectum sit, quod nihil praeterea permutationis admittat, nulla proprietatis dispendia, nullam definitionis sustineat varietatem» (LIRINENSE, f. c.).

Esta es la hermosísima figura del progreso dogmático tomada del cuerpo joven, figura más perfecta que la otra anterior del mismo Lirinense tomada de la semilla, pues en la semilla todo es *virtual*, mientras que en el cuerpo joven hay ya miembros *actuales* y formados que contienen *virtualmente* los futuros desarrollos homogéneos del organismo.

Y sería un error el afirmar que en el depósito o dato revelado todo es *virtual*, cuando los artículos o dogmas fundamentales estaban desde el principio en *estado actual y formal* (*in articulis determinatis*; D. THOMAS), conteniendo *virtual e inclusivamente* muchos posteriores desarrollos dogmáticos¹²⁰.

¹²⁰ Siempre que Santo Tomás trata del progreso intelectual natural, que es para él el Santo Doctor el tipo real, aunque análogo, del progreso dogmático, lo compara también al progreso de la vida vegetal o al progreso del cuerpo humano. «Præexistunt in nobis quedam scientiarum semina, scilicet, primis cognitiones intellectus... Ex his autem principiis seminales rationes (De veritate q.11 a.1 ad 5). «Quia et ipsam animam intellectum familiam inservit, et mortali primorum principiorum si impressit quae sunt quasi quedam seminales scientiarum, sicut et alia rebus naturalibus impressis seminales rationes communis effectuam producentur» (C.c., a.3). «Cuius quidem naturalis cognitionis est accipere principium et terminum. Principium eius est in quadam confusa cognitione omnium prout sciuntur animalia naturaliter inest cognitione animalium principiorum. In aliis, sicut in quibusdam seminibus, secunde præexistunt omnia scibilia quae ratione naturali cognoscit possunt. Sed huius cognitionis terminus est quando ea quae referuntur in ipsius principiis sunt explicari in actu; sicut cum ex semine animali, in quo sursum præexistunt omnia membra animalia, produciatur animal, habens distinctam et perfectam omnium membrorum, dicitur esse terminus generationis animalis. Et sicut nihil in corpore aliis (Christi) erat non explicatum in actu quod pertinet ad perfectionem corporis ipsius: ita quidquid seminaliter vel virtusiter est in primis principiis rationis sicut est explicatum secundum perfectionem cognitionis» (De veritate q.18 a.4). «Prima principia sunt quasi vertentes seminales cognitionis» (C.c., a.6). Toda esta nomenclatura y doctrina de Santo Tomás sobre el progreso intelectual hay que tenerla presente si se quiere entender luego su doctrina sobre el progreso dogmático, al que compara siempre con el progreso intelectual.

Pero hay que tener presente que estas dos imágenes del progreso dogmático, tomadas del desarrollo de la planta y del cuerpo humano, son metafóricas, como es por necesidad de carácter metafórico toda figura que, tomada de cosas corpóreas o físicas, se aplica a lo divino. Expresan bien esas metafóras la existencia de un verdadero desarrollo en el dogma mismo dentro de la identidad de naturaleza; pero fallan o son incompletas en dos puntos, relativos al modo como ese desarrollo se verifica. En la planta y en el cuerpo humano el desarrollo es mediante absorción y asimilación de materias extrañas, y no por puro desenvolvimiento interior de la materia misma y sola del germe primitivo. A la vez, el desarrollo de la planta y del cuerpo humano se verifica en el mundo exterior de la realidad objetiva, y no en el mundo puramente interior de la identidad intelectual. Si la vida vegetal y animal pudieran desarrollarse sin absorción de nada extraño, y ese desarrollo se verificase dentro, y solamente dentro, de la inteligencia humana, entonces tendríamos una imagen perfecta del desarrollo dogmático, tal como lo describió el Litinense y lo explicó Santo Tomás.

224. LA IMAGEN DEL DESARROLLO INTELECTUAL HUMANO. Pues bien: eso que no sucede en la vida vegetal ni animal, sucede a la letra en la vida intelectual del hombre, en la cual se da verdadero desarrollo o progreso de virtualidad inclusiva respecto a cualquier verdad primordial o fecunda, o respecto a cualquier primer principio intelectual, sin necesidad de absorción de nada extraño, sin añadidura, substracción ni mezcla alguna de realidad objetiva, por simple desarrollo conceptual y homogéneo de la virtualidad ya implícita desde el principio en el único y mismo objeto conocido.

Rahner
Por eso, según Santo Tomás, la imagen verdadera del progreso dogmático hay que tomarla del progreso intelectual más bien que del progreso vegetal o animal, pues la fe es conocimiento intelectual, y la vida de la fe y del dogma es, ante todo, vida intelectual. El depósito revelado se comunicó por Dios a los Profetas y Apóstoles, no como un conjunto de experiencias o de vida de sentimiento —como quiere el modernismo—, sino como un conjunto de enunciados objetivos, intelectuales; y, por lo tanto, la recepción, vida y desarrollo del depósito revelado debe seguir leyes análogas a la recepción, vida y desarrollo de todo enunciado intelectual. La ley de todo enunciado intelectual en el hombre es el contener realmente mayor objetividad que la que formalmente expresa (de ahí lo que llamamos fecundidad, o virtualidad de un principio o idea) y el ir desarrollando poco a poco en la inteligencia misma esa fecundidad, que realmente incluye, sin necesidad de absorción ni mixtura de nada extraño, por simple desarrollo de su propia virtualidad, al solo contacto de, o comparación con, los principios trascendentes de la inteligencia humana, principios que no son fáctico-concretivos con nada, pero que son inclusivos y aplicables realmente, aun-

que analógicamente, a todo, sea humano o divino, sea natural o revelado.

Para Santo Tomás, pues, la imagen propia y real del progreso dogmático, aunque imagen analógica (por ser analógico todo lo creado, corporal o intelectual, aplicado a lo divino), es el progreso intelectual humano, o sea el progreso de virtualidad inclusiva o de explicación intelectual que tiene lugar en el hombre respecto a las consecuencias inclusivas de los primeros principios de razón natural.

Ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota in doctrina quae per naturalem rationem habentur.¹⁷¹ «Potentia intellectiva cum sit collativa, ex quibusdam in alia devenit: unde non se habet aequaliter ad omnia intelligibili cognoscenda: sed statim quaedam videt ut quae sunt per se nota, in quibus implicite continentur quaedam alia quae intelligere non potest nisi per officium rationis, ea quae in principiis implicite continentur explicando.¹⁷² «Et haec fuit causa quare nesse fuit edere plura symbola, quae in nullo alio differunt nisi quod in uno diversus explicantur quae in alio continentur implicite.¹⁷³

«Quando aliqua multa virtute continentur in uno, dicuntur esse in illo implicite, sicut conclusiones in principiis.¹⁷⁴

Mediante este procedimiento, que no es de adición, ni de substracción, ni de cambio, ni de mezcla, sino de explicación inclusivo-intelectual, se mantienen en el dogma los dos caracteres de inmutabilidad sustancial y progreso explicativo propio de toda evolución homogénea.

Por aquí se ve con cuanta razón ha sido condenada por la Iglesia la siguiente proposición, que es la quincuagésima cuarta del *Syllabus antimodernista* de Pío X: «Dogmata, Sacraenta, hierarchia, tum quoad notionem, tum quoad realitatem attinet, non sunt nisi intelligentiae christianaee interpretationes evolutionesque, quae exiguum germe latens externis incrementis auxerunt perferueruntur.¹⁷⁵

En esta proposición hay por lo menos tres errores. Primero, que pone como punto de partida un germen pequeño y oculto o potencial, cuando debe ponerse como punto de partida algo actual y explícito, y en tal cantidad, que ya contenga implícita e intrínsecamente todos los desarrollos posteriores. Segundo, que pone el desarrollo mediante adiciones extrínsecas, cuando el dogma no admite sino desarrollo intrínseco. Tercero, que pone progreso no solamente nociional, sino también de realidad objetiva, cuando el progreso dogmático no puede ser nociencial, no objetivo real (182).

¹⁷¹ D. THOMAS, 2-2 q.1 a.7.

¹⁷² De veritate q.2 a.1 ad 2.

2-2 q.1 a.9.

¹⁷³ De veritate q.14; De fide a.11.

¹⁷⁴ DUCENCIAS, n.2034.