

297. LA FÓRMULA TOMISTA.—La fórmula, pues, verdaderamente tomista y tradicional de la extensión del progreso dogmático no es la estrecha fórmula de los Salmanticenses, que dice: «Ecclesia nunquam definit ut dogma fidei id quod non praesupponitur eius definitioni *revelatum formaliter*»<sup>119</sup>, sino aquella otra verdaderamente amplia de Báñez: «Ecclesia nihil hactenus fidelibus credendum proposuit vel definivit, quod non contineretur in S. Litteris aut Apostolorum traditionibus *expressum aut virtualiter contentum*, ita ut inde *per evidentem consequentiam educeretur*»<sup>120</sup>.

Esta fórmula de Báñez es la verdadera fórmula de la Teología tradicional: fórmula de Santo Tomás, de San Buenaventura y de Escoto; la fórmula de todos los teólogos anteriores a Molina; la fórmula de Suárez y Lugo; la fórmula, en fin, de la inmensa mayoría de los teólogos posteriores, aunque muchos de éstos, por usar la nueva ambigua nomenclatura de Suárez, parezcan a veces decir lo contrario.

La extensión, pues, del progreso dogmático es tan grande como la virtualidad implícita del depósito revelado<sup>121</sup>. Esa virtualidad implícita, explicada o desarrollada por la razón individual de los teólogos mediante raciocinio de identidad real o de conexión esencial, constituye la verdadera y rigurosa teología o conclusión teológica. Esa misma virtualidad implícita, explicada o desarrollada por la autoridad divina de la Iglesia, bajo la asistencia del Espíritu Santo, constituye el dogma de fe. La explicación hecha por la razón individual de los teólogos, por evidente y claro que sea el raciocinio, es explicación formalmente humana o teológica, jamás de fe divina (ni para sí ni para los otros), mientras no intervenga la definición de la Iglesia. En cambio, la Iglesia tiene autoridad divina, y no solamente para conservar, todo lo verdaderamente implícito en el dato revelado. Que esa implícitud sea formal o sea virtual, es indiferente, con tal que sea verdadera implícitud y pueda ser explicada o desenvuelta sin nueva revelación.

mediato o virtual, cuando sólo niegan la definibilidad del virtual o mediato puramente contenido (82-168).

<sup>119</sup> SALMANTICENSIS, *De fide* dub. 4 n. 146.

<sup>120</sup> BÁÑEZ, 2-2 q. 1 a. 7.

<sup>121</sup> Esa virtualidad implícita y solamente cognoscible para nosotros por vía de conclusión teológica era y es tan rica y abundante en el depósito revelado que, según Santo Tomás, por mucho que la Iglesia la explique o desarrolle, nunca la agotará hasta que en el cielo la veamos toda clara y explícitamente en la visión facial de la divina Esencia. «*Explicare articulos fidei contingit dupliciter. Una modo, quantum ad ipsorum articulo-rum substantiam, secundum quod quaedam ipsos articulos dissecte scilicet. Alio modo, quantum ad ea quae in ipsis articulis continentur implicite, quod quidem contingit dum homo scit ea quae ex articulis componuntur... Ad secundum autem explanationem articulo-rum non tenetur aliqua totaliter ut sciat omnia quae in articulis de salute continentur; quia hoc non potest esse nisi in patria, ubi ipsa articulo-rum substantia plene videtur*» (D. THOMAS, 3.ª Sent. q. 23 a. 1 q. 3).

## CAPITULO VI

### Solución de las objeciones

298. LUZ Y SOMBRA.—Exceptuando las verdades de evidencia inmediata, que por desgracia son muy pocas para nuestra pobre inteligencia, todas las otras verdades ofrecen siempre dos caras: una luminosa y otra oscura. En la cara luminosa se funden las demostraciones o pruebas de cada verdad; la cara oscura es la que da lugar a las objeciones.

Habiendo, pues, ya visto en los capítulos anteriores las pruebas en que se funda la doctrina sobre la evolución del dogma, resta tratar en este capítulo de dar solución a las objeciones que contra ella pueden hacerse.

Todas las objeciones u observaciones a que vamos a contestar nos han sido hechas por cuatro ilustres teólogos. No citaremos sus nombres, pues tres de ellos viven todavía; pero transcribiremos literalmente sus palabras, con el fin de dejarles toda su fuerza.

Solamente nos permitiremos la libertad de subrayar algunas palabras o frases, con el fin de llamar hacia ellas la atención del lector.

Dividiremos este capítulo en cuatro secciones:

*Primera:* Objeciones contra la evolución dogmática en general.

*Segunda:* Más objeciones contra lo mismo.

*Tercera:* Objeciones contra la identificación de la extensión de la evolución del dogma con la extensión de la infalibilidad de la Iglesia.

*Cuarta:* Objeciones contra una de las pruebas principales de la evolución dogmática.

El lector habrá observado al leer estas cuatro secciones que casi todas las objeciones formuladas contra nuestra doctrina provienen: a) o por considerarnos como un teórico del transformismo, atribuyéndonos defender la definibilidad de fe divina de las conclusiones no implícitas, y sostener, en consecuencia, que el no-revelado puede llegar a ser dogma; b) o acusándonos de caer en el «teologismo» (119) al hacernos decir, con Vázquez, que las conclusiones teológicas son normalmente de fe antes de ser definidas, es decir, de confundir el raciocinio humano de la teología con la fe divina.

Y, por tanto —el lector debe comenzar por darse cuenta de ello—, nuestra posición va a ser esforzarnos en repetir, contra

el modernismo, que sólo las conclusiones verdaderamente implícitas son definibles; y contra Vázquez, que ninguna conclusión teológica es de fe antes de la definición de la Iglesia.

De esta manera, todas las objeciones van, en realidad, contra los adversarios de la tesis tradicional que nosotros defendemos.

Tenemos, además, la firme convicción de que todo el que lea imparcialmente el capítulo 6 (respuesta a las objeciones) y, sobre todo, el capítulo 7 (la voz de la tradición), *a*) o adoptará plenamente la tesis tradicional de la evolución homogénea del dogma por vía de verdadera conclusión teológica; *b*) o confesará que la cuestión debatida es, por lo menos, enteramente libre.

Esto viene a hacer que los teólogos adopten nuestra teoría. Porque, sin contar que es más conforme a la tradición, permite —todo el mundo lo concede— resolver con facilidad, claridad e imparcialidad los problemas que surgen de hechos evidentes y numerosos de la historia de los dogmas. Lo que no sucede en la doctrina contraria.

Veamos, pues, las objeciones que se nos presentan.

## SECCION I

### OBJECIONES CONTRA LA EVOLUCIÓN DOGMÁTICA EN GENERAL

299. OBSERVACIÓN PRIMERA.—Como las objeciones de que vamos a ocuparnos nos fueron presentadas en forma de *observaciones*, en esa misma forma las transcribiremos nosotros. He aquí la *primera*:

«Entiendo yo por dogma de fe toda verdad *formal* o *inmediatamente* revelada por Dios en la Escritura o Tradición divinas y propuesta como tal por la Iglesia a todos los fieles.»

*Respuesta*.—Si nuestro objetante comienza por no tener como dogma de fe, o como definible de fe, sino lo *formal* o *inmediatamente* revelado, entonces da por supuesto lo mismo que se disputa y lo que precisamente debería probar.

Para que una cosa pueda ser definida como de fe divina, la Iglesia nunca ha exigido que sea *formal* o *inmediatamente* revelada, sino simplemente el que sea *revelada*. Oigamos al Concilio Vaticano: «Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia, sive solemnii iudicio sive ordinario et universali magisterio, tanquam divinitus revelata credenda proponuntur»<sup>1</sup>. Como se ve, ni una palabra sobre que sea *formal* o *inmediatamente* revelada, sino sola y simplemente el que sea *revelada*.

Si de lo que enseña la Iglesia pasamos a lo que enseña la Teología tradicional, encontraremos que, exceptuando solamente

<sup>1</sup> Concilium Vaticanum, constitutio *De fide catholica* c.3.

Molina, todos los grandes teólogos anteriores a Suárez, Suárez mismo y Lugo, y multitud de teólogos posteriores a Lugo y Suárez enseñan que para poder una cosa ser definida como dogma de fe por la Iglesia, basta que sea *mediata* o *virtualmente* revelada. Contentémonos por ahora con citar el siguiente texto de Suárez, que resume perfectamente la tradición teológica. Dice así: «Dicendum est tertio, conclusionem theologiam, quae prius tantum virtute continebatur in rebus revelatis, postquam per Ecclesiam definitur, esse propriissime et formaliter de fide... Haec assertio videtur mihi certa, et haberi ex communi consensu theologorum... Neque in hoc invenio theologum contradicentem»<sup>2</sup>.

Es libre nuestro objetante en opinar lo contrario de eso que Suárez llama, y con razón, doctrina cierta y opinión común de los teólogos. Pero no cometa el error de tomar su propia opinión como punto de partida, ni mucho menos el de hacerla entrar como elemento necesario en la definición misma del dogma, aunque así lo hagan ciertos compendios de Teología aun tomistas. En las definiciones de conceptos teológicos, como es el concepto de *dogma*, no deben entrar más elementos que aquellos que enseña la Iglesia, o que son unánimemente admitidos por los teólogos: jamás aquellos que son disputables, y mucho menos los que van contra la opinión casi común entre los grandes maestros de la Teología.

300. OBSERVACIÓN SEGUNDA.—«Asimismo entiendo por *conclusión teológica*, estricta y propiamente dicha, toda verdad *virtual* o *mediatamente* revelada, esto es, todo lo que se deduce del depósito revelado como "effectus ex causa" o como "proprietas ex essentia". Esta es, creo, la definición que dan los Salmanticenses y Billuart».

*Respuesta*.—Esa definición de la conclusión teológica está bien dada, y es la definición tradicional (42). Pero no está la divergencia o el defecto en la definición, sino en la manera de entenderla. Los Salmanticenses, a quienes Billuart no hace sino compendiar, entendieron el *virtual* revelado o *conclusión teológica* a la manera de Suárez y Lugo, y así entendido, tuvieron muy bien y fueron muy lógicos en negar su definibilidad de fe.

En efecto, de la causa al efecto, o de la esencia a la propiedad, se puede raciocinar o pasar por dos vías radicalmente diferentes, a saber: *a*) por vía de conexión *metafísico-ciencia*, que es conexión de identidad o inclusión objetiva, y que ni Dios mismo puede hacerla fallar; *b*) por vía de conexión *natural*, o puramente física, que es conexión sin identidad ni inclusión objetiva, y que, por lo tanto, Dios puede hacerla fallar siempre que le plazca.

Todo el sentido, pues, de esa definición clásica depende de cómo se toman la causa o esencia, y de cómo el efecto o la

<sup>2</sup> Suárez, *De fide* d.3 c.11 n.11.

propiedad cuando se trata de pasar por raciocinio de un extremo a otro.

Si para deducir como conclusión un efecto *actual* se toma como principio o como mayor la causa en sentido puramente natural o físico, esto es, la llamada causa *real* o *in essendo*, v. gr. «es fuego, luego quema *de hecho*», tal conclusión no es conclusión *teológica*, que exige certeza absoluta, sino conclusión *física* y falible. De la misma manera, si para deducir como conclusión de una propiedad *actual* se toma como principio o mayor, no la esencia *íntegra* o *perfecta*, sino la esencia *pura* o a secas, entre la cual y las propiedades actuales no existe sino conexión *natural*, v. gr., «es hombre, luego es *actualmente* risible», tal conclusión no es ni puede ser conclusión *teológica*, sino conclusión *física* (98, 107).

Pues bien, léanse con atención los Salmanticenses, y se verá que eso es lo que entienden, con Suárez y Lugo, por conclusión *teológica* o revelado virtual, aunque algunas veces mezclan algunos conceptos procedentes de la idea tradicional tomista. Eso mismo sucede a bastantes compendios modernos<sup>2</sup>.

Al negar, pues, tales autores que la conclusión *teológica* o revelado virtual sea definible de fe divina, en realidad niegan solamente la definibilidad de una cosa que no es verdadera conclusión *teológica* ni verdadero revelado virtual. En cambio, al afirmar que lo revelado formal-confuso es definible de fe divina, afirman la definibilidad de la verdadera Teología, pues han metido en ese formal-confuso, sin darse cuenta de ello, toda la verdadera, y propia, y única Teología, la cual no existe sin conexión esencial o absoluta, u objetivamente *infallible*, entre el principio o mayor y la conclusión (82).

301. OBSERVACIÓN TERCERA.—«Los Salmanticenses, en el número 124 de la disputation primera *De Fide*, citan a Santo Tomás y a un gran coro de tomistas antiguos en contra de la definibilidad de fe divina del virtual revelado o conclusión *teológica*».

*Respuesta*.—Distinga nuestro objetante dos cuestiones que deben distinguirse siempre en esta materia.

La primera es «si lo revelado virtual o conclusiones *teológicas* son de fe *per se*, esto es, prescindiendo de la definición de la Iglesia». Esta es la verdadera cuestión que tratan los Salmanticenses en dicho número 124 hasta 127. A esta pri-

<sup>2</sup> «Respondetur sapendo maiorem intellectum de causa naturali, sive in esse et apparere, de qua loquuti sumus in nostra conclusio» (SALMANTICENSIS, *De Fide* d.1. d.2. q. 4 n.132). «Vel dicendum causam adhuc in esse causae, bifariam usurpari, scilicet in actu primo, et in actu secundo. Quamvis legitur revelatio expressa causas in actu secundo causantis sic revelatio formalis effectus, qui terminat illius causalitatem; secus vero revelatio illius considerata in actu primo, quia ex vi huius revelationis solum significatur in esse illi virtutem producentem effectum effectum, non tamen actionem productionem illius: quod necessarium erat ut existentia praedicti effectus formaliter revelata esset» (I. c., n.130). Es evidente que la causa en que se distinguen la virtud productiva y la producción actual es la causa física o *in essendo*, no la metafísica o virtual, como ya dijimos (80).

mera cuestión, los Salmanticenses responden, y muy bien, *negativo*; y citan, y muy bien citados, a Santo Tomás y a ese gran coro de tomistas de que nos habla nuestro objetante. A cuanto los Salmanticenses dicen en esos números, suscribimos nosotros contra Vega y Vázquez, y suscribirá todo tomista.

La segunda cuestión es «si la conclusión *teológica* o virtual revelado son definibles de fe divina por la Iglesia, o, lo que es lo mismo, si son formalmente de fe divina *después* de definidas». Esta cuestión no la tocan para nada los Salmanticenses hasta el número 143 y siguientes, con motivo de una objeción. A esta segunda cuestión, los Salmanticenses responden también, es verdad, *negativo*; porque, por haber tomado el virtual y la conclusión en el mismo sentido que Suárez y Lugo, así tenían que responder. Pero en esta segunda cuestión, los Salmanticenses no citan, ni nadie citará, un solo texto de Santo Tomás ni de ningún célebre tomista anterior a la confusión suareciana en contra de la definibilidad de fe de la verdadera conclusión *teológica*. En cambio se pueden citar *en favor* de esa definibilidad textos de todos ellos.

Todo el que lea a los Salmanticenses en esta cuestión debe fijarse en tres cosas:

Primera, que los Salmanticenses, lejos de combatir ya la opinión de Molina, como lo hacen todos los tomistas anteriores, incluso Juan de Santo Tomás, citan a Molina, por el contrario, en su favor.

Segunda, que siempre que citan a Suárez o a Lugo, para combatirlos, las citas o referencias son a los lugares en que Suárez y Lugo hablan del virtual físico-conexivo, y no a los lugares en que hablan del formal confuso o virtual metafísico-inclusivo.

Tercera, que siempre que ponen como ejemplo de conclusión *teológica* el consabido «homo: ergo risibilis», ni una sola vez se les escapa el poner «homo perfectus» en vez de «homo».

Todos éstos, y otros varios que pudieran citarse, son indicios de que los Salmanticenses entienden por formal confuso y por virtual puro lo mismo que Suárez y Lugo, o, por lo menos, que han usado la nomenclatura nueva de Suárez y Lugo, sin darse cuenta del contrabando antitomista que esos nuevos nombres encerraban. De todas maneras, el que la verdadera mente de los Salmanticenses y Billuart haya sido ésta o la otra, es para nosotros, y debe ser para todo tomista, un punto de importancia secundaria; constando evidentemente, como consta, la mente de todos los tomistas clásicos anteriores al siglo XVII, y de muchísimos otros posteriores, cuyos textos claros y terminantes encontrará el lector en el último capítulo de esta obra.

302. OBSERVACIÓN CUARTA.—«No puede ser de fe lo que no se conoce por revelación divina, sino por razón. Ahora bien, la conclusión *teológica* se conoce por razón, no por revelación.»

Respuesta.—¿Que la conclusión teológica no se conoce por revelación? Eso nunca debiera decirlo un tomista. El *medio formal* por el que se conoce toda verdadera conclusión teológica es la *revelación divina*, aunque el *instrumento*, y nada más que instrumento, que necesita nuestra teología, por la debilidad de nuestra inteligencia, es la *menor* de razón. Oiga nuestro objetante lo que Santo Tomás consignó al frente de su *Suma Teológica* en su cuestión primera y cómo lo comentaron los dos comentaristas príncipes:

«Cognoscuntur lumine divinae revelationis»<sup>1</sup>. «Sunt divino lumine cognoscibilia»<sup>2</sup>. «Propria huius scientiae cognitio est per revelationem»<sup>3</sup>. «Ratio sciendi in theologia est lumen divinae revelationis»<sup>4</sup>. «Medium divino lumine fulgens scibile theologikum constituit»<sup>5</sup>. «Lumen divinum revelans est ratio sub qua theologiae nostrae»<sup>6</sup>.

Tanto, pues, la fe divina como la sagrada Teología tienen por objeto lo *verdaderamente revelado*. Sin más diferencia que la de que lo verdaderamente revelado, pero revelado en sí, se conoce sin el instrumento o *medio* del raciocinio, por simple autoridad divina, y por eso se llama revelado *sin medio* o *inmediato*. En cambio, lo verdaderamente revelado, pero *revelado en otro*, no podemos nosotros conocerlo sino con el *instrumento* o *medio* del raciocinio, y por eso lo llamamos *revelado mediato*. La diferencia, como se ve, no es de revelación y no revelación, sino de dos modos diferentes de verdadera revelación, o de dos medios distintos de conocer lo verdaderamente revelado.

*Distinción importante.*—Ciertos teólogos, posteriores al siglo XVI, no parecen distinguir bien entre estas tres cosas: a) la *revelación formal*; b) lo *revelado formal*; c) lo *revelado virtual*.

Tanto la *revelación formal* (revelación en sentido activo) como lo *revelado formal* (revelación en sentido objetivo) son designados por Santo Tomás y por sus comentaristas antiguos con el nombre de «la divina revelación» (114, 215).

De esas tres cosas dichas, la primera, esto es, la *revelación formal* o *revelación activa*, es el motivo formal o *ratio sub qua* de la fe divina. La segunda, esto es, lo *revelado formal* o *revelación objetiva*, es el objeto material de la fe divina y, a la vez, el motivo formal o *ratio sub qua* de la teología. La tercera, esto es, lo *revelado virtual*, es el objeto material de la teología.

En efecto, creemos con fe divina lo *revelado formal* por la *revelación formal*; y sabemos teológicamente lo *revelado virtual* por lo *revelado formal*. Ahora bien, lo que se cree o se sabe es siempre lo material en todo hábito cognoscitivo y aquello

<sup>1</sup> D. THOMAS, a.1 ad 2.

<sup>2</sup> *Id.*, a.4.

<sup>3</sup> *Id.*, a.6 ad 2.

<sup>4</sup> CAPREOLI, *prol. In 1 Sent.*, q.4.

<sup>5</sup> CAJETANO, *In 1 Partem*, q.1 a.2.

<sup>6</sup> CAJETANO, *ib.*

por lo que se cree o se sabe es lo formal: «Qualibet cognoscitivus habitus, formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur: materialiter autem id quod per medium cognoscitur»<sup>7</sup>.

Lo *revelado virtual* o *conclusión teológica* no se conoce, pues, inmediatamente por la *revelación activa*, motivo formal de la fe divina; pero sí se conoce por o mediante la *revelación objetiva* o principios de fe, motivo formal de la teología. Pero como, a su vez, los principios de fe o *revelación objetiva* se conocen por la *revelación activa*, resulta que la *conclusión teológica* se conoce próximamente por los principios de fe o *revelado formal*, y mediadamente por la *revelación formal* o *activa*, motivo formal de la fe divina. Por eso decían comúnmente los teólogos antiguos que la *conclusión teológica* es inmediatamente de teología, pero mediadamente de fe divina (453).

La llamada «*revelación virtual*» no es otra que la segunda de las tres cosas dichas, esto es, lo *revelado formal*, en cuanto que en él se contiene y por él se conoce la tercera de dichas cosas, esto es, lo *revelado virtual* o *conclusión teológica*. Así, pues, de estas cuatro cosas, a saber: a) *revelación formal*; b) *revelado formal*; c) *revelación virtual*; d) *revelado virtual*, la segunda y la tercera son realmente idénticas, cuando se trata de virtualidad. Lo mismo da decir que lo *revelado virtual* o *conclusión inclusiva* se conoce por la *revelación virtual*, que decir que se conocen por lo *revelado formal*. Y como lo *revelado formal* no es sino la *revelación objetiva*, por eso Santo Tomás y todos los antiguos teólogos anteriores a la introducción del *virtual físico-conexivo*, decían más corto, y con mucha verdad, que la *conclusión teológica* se conoce «por *revelación divina*» o «por la luz de la divina revelación» (objetiva).

El doble sentido, activo y objetivo, que tiene el nombre de «*revelación*», así como el diferente sentido que los nombres de «*inmediato*» y «*mediato*» tienen en los sistemas de Santo Tomás y Escoto (169), que todavía se complicó más con la introducción del *mediato* o *virtual físico* de Suárez (75), es lo que ha contribuido a una confusión horrorosa de nomenclatura en esta cuestión. Y sabido es que casi siempre que se embrolla la nomenclatura acaban por embrollarse las ideas.

303. OBSERVACIÓN QUINTA.—Como usted nos ha dicho tantas veces, el objeto *formal* o *específico* de la fe divina es lo *revelado inmediato*; y el objeto *formal* o *específico* de la Teología es lo *revelado mediato*. Ahora bien: los objetos formales o específicos de las ciencias o hábitos son incambiables, como lo son las especies, a no ser que admitamos el *transformismo* en el dogma, como quieren los modernistas. La Iglesia no puede, pues, convertir lo *revelado mediato* en *inmediato*. Eso, ni Dios mismo puede hacerlo, como dicen muy bien los Salmanticenses. Usted se ocupó de esa dificultad en un artículo,

<sup>7</sup> D. THOMAS, 2-2 q.9 a.2 ad 3.

pero no contestó a ella directamente, sino con "circunloquios", como creo que se lo advirtió el P. Matias en su Boletín Teológico.<sup>11</sup>

Respuesta.—Ahí va nuestra contestación directa y sin «circunloquios», pues se trata de una cosa clarísima para todo el que haya penetrado la doctrina tomista sobre la verdadera naturaleza de la sagrada Teología, que es el usar siempre de procedimiento inclusivo.

Lo conocido por raciocinio deductivo se llama mediato; lo conocido por simple autoridad se llama inmediato. Pero todo tomista sabe que si el raciocinio es inclusivo, como el de las ciencias matemáticas, metafísicas y teológicas, lo que llamamos mediato es solamente mediato quoad nos, pero es inmediato quoad se. Oigamos a Santo Tomás: «Quaelibet propositio cuius praedicatum est in ratione subiecti est immediata et per se nota quantum est de se»<sup>12</sup>. «Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota quod praedicatum includitur in ratione subiecti»<sup>13</sup>.

Tratándose, pues, de conclusiones inclusivas, como lo son todas las verdaderamente teológicas, eso que tanto asusta a nuestro objetante de que «la Iglesia convertiría lo mediato en inmediato», se reduce a esta otra cosa sencilla: «la Iglesia convertiría lo inmediato quoad se en inmediato quoad nos», lo cual nadie negará que pueda hacerlo la Iglesia. Y eso es lo único que la Iglesia hace al definir como dogmas de fe las consecuencias teológicas, o, mejor dicho, los consiguientes teológicos.

Otra cosa sería si se tratase del mediato o virtual no inclusivo, entendido a la manera de Suárez y Lugo, en que en la menor no está el predicado incluido realmente en el sujeto, ni, por tanto, la conclusión realmente incluida en la mayor revelada. Entonces, ni Dios mismo puede hacer pasar ese mediato a inmediato, a no ser por una nueva revelación. En eso tienen razón los Salmanticenses.

Lo que añade nuestro objetante sobre que las especies u objetos específicos son incambiables, es verdad; pero solamente en el caso en que no se cambie el medio de conocimiento. Si se cambia el medio de conocimiento, lo mismo que pertenecía a un hábito, pasa ipso facto a pertenecer también a otro, porque lo formal o específico en los hábitos cognoscitivos (y hábitos cognoscitivos son la Teología y la fe) no es la materia o realidad de lo conocido, sino el medio de conocimiento. «Quilibet cognoscitivus habitus, formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur; materialiter vero id quod per medium cognoscitur»<sup>14</sup>. «Species cuiuslibet rei praecipue attenditur secundum rationem formalem ipsius, non autem secundum materiam vel subiectum»<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> D. THOMAS, In Poster. Analyt. l.1 lect.4.

<sup>12</sup> Summa Theol. 1 q.2 a.1.

<sup>13</sup> D. THOMAS, 2-2 q.9 a.2 ad 3.

<sup>14</sup> Ib., q.99 a.2.

Ahora bien: con la definición dogmática de una conclusión teológica por la Iglesia, cambia para nosotros el medio de conocer esa conclusión. Antes de la definición la conocíamos solamente por revelación con raciocinio, medio formal de la Teología. Después de la definición la conocemos ya por revelación sin raciocinio, esto es, por revelación explicada y propuesta por la Iglesia, medio formal de la fe divina.

Hay cambios de medios de conocimiento, y, por tanto, cambio de hábitos y de asentimiento. Pero no hay para nada cambio de materia o de realidad objetiva: nada, por tanto, de transformismos ni modernismos.

En resumen: la Iglesia no convierte ni puede convertir lo mediato no inclusivo en inmediato; pero sí puede convertir y convierte lo mediato inclusivo en inmediato, lo cual no es más que convertir lo inmediato quoad se en inmediato quoad nos (168).

Creemos que con esto podrá quizá nuestro objetante acusarnos de repeticiones, innecesarias para su clara inteligencia, pero no de que no le hemos contestado bien categóricamente y sin «circunloquios».

304. OBSERVACIÓN SEXTA.—«Nada es ni puede ser de fe divina si no es dicho por Dios. Yo no creo que las conclusiones teológicas sean lo que Dios dijo, sino más bien lo que nosotros deducimos de lo dicho por Dios. Son deducciones nuestras, no dichos divinos».

Respuesta.—Es evidente que nada puede ser de fe divina si no es verdaderamente dicho por Dios; pero es falso, en la doctrina de Santo Tomás y de la Teología tradicional, que Dios haya dicho solamente los principios y de ninguna manera las conclusiones. Oigamos a Santo Tomás: «Qui dicit unum, dicit quodammodo multa; et haec sunt quae praecedunt articulum et consequuntur ad ipsum, et quantum ad hoc potest explicari et dividi articulus fidei»<sup>16</sup>.

Si en ese texto usa Santo Tomás, con su precisión habitual, la palabra quodammodo, es porque hay dos verdaderos modos de decir o de dichos: a) decir algo, explicándolo plenamente; b) decir algo, pero sin explicarlo plenamente. Hay, por tanto, dos clases de dichos de Dios: dichos plenamente explicados y dichos sin explicar, o implícitos. Los primeros son los artículos o mayores de fe; los segundos, las conclusiones teológicas. Oigamos de nuevo a Santo Tomás: «Explicare articulos fidei contingit dupliciter... Alio modo quantum ad ea qua in ipsis articulis continentur implicite, quod quidem contingit dum homo scit ea quae ex articulis consequuntur»<sup>17</sup>. «Quia quaedam sunt quae in fide Ecclesiae continentur sicut conclusiones in principiis»<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> D. THOMAS, 3 Sent. d.25 q.2 a.1 sol.3.

<sup>17</sup> 3 Sent. d.25 q.2 a.1 sol.3.

<sup>18</sup> 4 Sent. d.13 q.2 a.1 ad 6.

Así, pues, la Verdad Primera o Dios terminó de decir o de revelar con el último de los Apóstoles; pero no ha terminado, ni terminará, de explicar lo dicho o revelado. Toda definición de la Iglesia no es otra cosa que explicación que Dios da de lo que ya con los Apóstoles había dicho. Por eso el cardinal Cayetano llama gráficamente a la Iglesia «ministra obiecti fidei... qua Veritas Prima proponit et explicat seipsam et alia credenda»<sup>16</sup>.

Tanto, pues, el teólogo con sus conclusiones sin definir como la Iglesia definiendo esas conclusiones, no nos dan más que la explicación de lo dicho implícitamente por Dios.

La diferencia está en que aunque las conclusiones teológicas, si son inclusivas, sean verdaderamente lo dicho por Dios, por estar incluídas en lo que Dios dijo, no son, sin embargo, mientras la Iglesia no las define, sino lo dicho por Dios explicado por el hombre. En cambio, esas mismas conclusiones, después de definidas, son ya lo dicho por Dios explicado por Dios, aunque para esa explicación use Dios del ministerio de la Iglesia.

Por eso el teólogo, por sabio y santo que sea, y por clara que sea su deducción o conclusión, no puede decir más que *visum est mihi*. En cambio, la Iglesia, en toda definición infalible —y la infalibilidad se extiende a las conclusiones teológicas y no solamente a los principios— puede decir, y dice sin metáfora alguna: *Visum est Spiritui Sancto*.

**LAS DEFINICIONES DE LA IGLESIA, ¿SON «PALABRA DE DIOS»?**  
Por aquí se ve claramente la respuesta que hay que dar a la cuestión de si las definiciones de la Iglesia son o no palabra de Dios: *verbum Dei*.

El nombre «palabra», como el nombre «escritura», puede tomarse en dos sentidos: objetivo o material y subjetivo o formal. Una cosa es «lo escrito» (escritura objetiva), y otra cosa «la escritura» (escritura formal o subjetiva): como una cosa es «lo dicho» (verbo objetivo), y otra «la dicción» (verbo subjetivo). Puede Pedro escribir sus propias ideas o escribir lo que dijo Juan. En el primer caso, lo escrito y la escritura son de Pedro; en el segundo, la escritura es de Pedro, pero lo escrito es de Juan. De la misma manera, si Pedro dice sus propias ideas, tanto lo dicho como la dicción es de Pedro; pero si dice o repite lo que dijo Juan, la dicción (*verbum subjective*) es de Pedro, pero lo dicho (*verbum objective*) es de Juan.

En la Sagrada Escritura, o autores inspirados, tanto lo dicho o escrito como la dicción o escritura es de Dios. Es, pues, palabra de Dios, tanto objetiva como subjetivamente. En las definiciones de la Iglesia, lo dicho es de Dios, pues la Iglesia no hace sino repetir, más explicado, lo ya dicho implícitamente por Dios; pero la dicción no es de Dios: pues Dios no la suelta a decirlo, como en la inspiración, sino simplemente la asiste para que ella, y ella sola, lo diga. Las definiciones de la Iglesia son, pues, pala-

<sup>16</sup> In 2-2 q.1 a.1 y q.5 a.2.

bra de Dios objetivamente, pero no subjetivamente: por eso no son *Sagrada Escritura*.

Cuando, pues, numerosos y clásicos teólogos antiguos niegan que las definiciones de la Iglesia sean *palabra divina*, fijese el lector al leerlos y verá claramente dos cosas: a) que eso lo dicen, no solamente de las definiciones infalibles, sino también de las definiciones de fe divina, las cuales nadie negará que son palabra de Dios *objetiva*; b) que toman la frase de «palabra divina» en el sentido de «Sagrada Escritura» o «palabra inspirada», y en ese sentido todo teólogo debe negar que las definiciones de la Iglesia, aun las de fe, sean «palabra de Dios».

305. OBSERVACIÓN SÉPTIMA.—«Con los Apóstoles quedó cerrado y completo el depósito revelado. Esta es doctrina común de los teólogos, que ha sido ya consagrada por la Iglesia en la proposición vigésimoprima del *Syllabus* antimodernista de Pío X».

*Respuesta*.—Con los Apóstoles quedó cerrado y completo el depósito en cuanto a la *Revelación*; pero no cerrado ni completo, sino abierto y *complendus* por el magisterio divino de la Iglesia, en cuanto a la *explicación* de las verdades ya reveladas. Esa explicación dogmática o divina de la Iglesia se extiende, como ya hemos visto por Santo Tomás, no solamente a los principios del depósito, sino también a las conclusiones (ea quae ex articulis consequuntur), sin dejar por eso de ser explicación de lo revelado: *explicatio fidei*.

No confunda, pues, nuestro objetante estas dos proposiciones, que son radicalmente distintas: primera, con los Apóstoles quedó cerrada y completa la *Revelación* católica; segunda, con los Apóstoles quedó cerrada y completa la *explicación divina* de la *Revelación* católica. La primera proposición es verdadera, y es la enseñada por el consentimiento unánime de los teólogos y consagrada por el *Syllabus* de Pío X. La segunda es falsa.

306. OBSERVACIÓN OCTAVA.—«Para que haya conclusión teológica, estricta o propiamente dicha, convengo en que no hace falta que la conclusión exprese objetividad nueva; pero si hace falta, como usted mismo confiesa, que exprese un concepto nuevo y no solamente una nueva fórmula».

Ahora bien: lo mismo da concepto nuevo que sentido nuevo o que dogma nuevo. Luego si la Iglesia nos diese como de fe divina alguna conclusión teológica propiamente dicha, tendríamos nuevos dogmas. Eso es inadmisibile. La Iglesia no puede darnos nuevos dogmas, aunque sí pueda darnos y nos dé nuevas fórmulas de los mismos y antiguos dogmas.

*Respuesta*.—Hay tres clases de conceptos nuevos. Primera, conceptos nuevos, pero que no son completamente nuevos, puesto que se deducen o salen de los antiguos, y por eso se llaman conceptos derivados o conformes. Segunda, conceptos que no solamente son nuevos, sino que son completamente nuevos, pues-

to que no salen de los antiguos, aunque tampoco son incompatibles con ellos, y se llaman conceptos diversos. Tercera, conceptos que no solamente son completamente nuevos, puesto que no salen de los antiguos, sino que además son incompatibles con ellos, y por eso se llaman conceptos contrarios u opuestos.

Tenemos, pues, tres géneros de conceptos nuevos: a) derivados o conformes; b) diversos; c) contrarios u opuestos.

Ejemplo de los primeros, la inmutabilidad absoluta y la eternidad, o la espiritualidad y la inmortalidad, o la inmaterialidad y la cognoscibilidad, y, en una palabra, todos aquellos conceptos que, como los atributos en Dios, se distinguen solamente per modum impliciti et expliciti. Ejemplo de los segundos, los conceptos de cantidad y de cualidad, o de color y de sabor. Ejemplo de los terceros, los conceptos de espiritual y material, de increado y contingente, de blanco y negro.

Los conceptos derivados o conformes salen unos de otros por raciocinio inclusivo; los conceptos diversos u opuestos no salen ni pueden salir unos de otros, pues no puede salir lo que no está dentro.

Cuando se adquiere algo nuevo, pero que no sale de dentro de lo que ya se poseía, se llama en la doctrina tomista nuevo quoad substantiam; cuando se adquiere algo nuevo, pero que sale por completo de dentro de lo que ya se poseía, se llama nuevo quoad explicationem.

Los conceptos, pues, diversos o contrarios, son nuevos no solamente quoad explicationem, sino también quoad substantiam; los conceptos derivados son nuevos quoad explicationem, pero no quoad substantiam.

Con esto es fácil percibir claramente dónde está el flaco de la objeción.

Cuando nuestro ilustre objetante, con tantos autores modernos, objeta que si la Iglesia pudiese definir como de fe las conclusiones teológicas inclusivas, entonces tendríamos conceptos nuevos, sentidos nuevos, dogmas nuevos, basta una simple distinción en cualquiera de las tres formas siguientes:

Primera distinción: nuevos, esto es, completamente nuevos, nego; nuevos, pero no completamente nuevos, concedo.

Segunda distinción: nuevos, esto es, contrarios o diversos, nego; nuevos, pero no contrarios ni diversos, sino derivados por completo de los antiguos, concedo.

Tercera distinción: nuevos, esto es, nuevos quoad substantiam, nego; nuevos, esto es, nuevos quoad explicationem, concedo. Esas tres formas de distinguir expresan exactamente lo mismo.

¿QUÁL ES LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA CONDENADA POR LA IGLESIA?—Lo que condena, pues, la Iglesia no es la evolución del dogma en el mismo sentido, cual es la evolución homogénea, sino la evolución del dogma en sentido diverso, y, por lo tanto,

mucho más en sentido contrario, cual es toda evolución transformista. «Prorsus reiicio haereticum commentum evolutionis dogmatum, ab uno in alium sensum transeuntium, diversum ab eo quem prius habuit Ecclesia»<sup>29</sup>. La evolución del dogma en el mismo sentido, lejos de estar condenada, está enseñada por la Iglesia: «Crescat igitur... sed in eodem sensu» (Conc. Vaticano). O como hablan ya dicho Santo Tomás y San Buenaventura: «Est apponere duplex: vel aliquid quod est contrarium vel diversum, et hoc est erroneum vel praesumptuosum; vel quod continetur implicito, exponendo, et hoc est laudabile»<sup>30</sup>. «Est additio in qua additum est contrarium: et in qua additum est diversum: et in qua est consensus. Prima additio est erroris: secunda, praesumptio; tertia, fidelis instructionis, quia quod implicitum est, explicat»<sup>31</sup>. Qué se entiende por implicito, nos lo dice el mismo Santo Tomás: «Quando aliqua multa virtute continentur in uno, dicuntur esse in illis implicito, icut conclusiones in principiis»<sup>32-33</sup>. Diversitas rationis non variat aliquid ex parte rei»<sup>34</sup>. Los llamados, pues, dogmas nuevos, mientras no sean realmente, sino conceptualmente, distintos de los dogmas primitivos, no hacen variar para nada el dato primitivo o revelado. Es novedad conceptual o subjetiva: no real. Es novedad secundum quid: no novedad substantiál. El modo es nuevo, un nuevo aspecto: la objetividad, que es lo substantiál, no es nueva, sino la misma. Por eso dijo muy bien el Lirinense: «Ut cum dicas nove, non dicas noza»<sup>35</sup>. «De uno in aliud secundum

<sup>29</sup> Fórmula del juramento antimodernista, prescrito por el "motu proprio" *Sacrorum Antistitum*, de Pio X, 1 sept. 1910. *Denzinger*, n.3145.

<sup>30</sup> SANTO TOMÁS, l.c.

<sup>31</sup> SAN BUENAVENTURA, I Sent., Expositio in prologum.

<sup>32</sup> *De veritate* q.14 a.11.

<sup>33</sup> «Alia questio est, quis ipse (Apostolus Paulus) dicit: Proterquam quod evangelizatum est, Urge non debet aliquis docere neque praedicare nisi quod scribitur in Epistolis et in Evangelis. Sed hoc est falsum, quia I ad Thes 3,10, dicitur: Ut compleamus ea quae derunt fidel nostrae.

Respondet: dicendum est quod nihil aliud evangelizandum est quam illud quod continetur in Evangelis et in Epistolis et in Sacra Scriptura explicite vel implicito. Nam Sacra Scriptura et Evangelium evangelizant esse credendum Christo explicite. Unde quicquid continetur in eis implicito, quod facit ad doctrinam eius et ad fidem Christi, evangelizari et doceri potest. Et ideo cum dicit: praeter hoc quod accepistis, id est, omnino alium addendo, Apoc. 1, e. ultimo, 18: Si quis appuserit ad haec aut addiderit, addet omnino alienum apponit Deus super illum plagas. Et Deut 4,2: Nam additis quicquam ad verbum quod vobis loquor (scilicet contrarium seu alienum) nec minuetis ea eo» (D. THOMAS, *In Epist. ad Gal. c.1 lect.2*).

<sup>34</sup> «Conclusio catholica: licite ab Ecclesia simbolo apostolico additio facta est et potest fieri.

Id quod additur symbolo, non est eidem contrarium aut diversum: contrariae significationem, diversitatem, ignorantiam, inducit; sed solum quod est in potentia in articulis apostolicis, tunc sunt servata et principia christianae fidei, per explicationem determinatur, quod tamen non erat extra principiorum animam, cum in illis latitaret.

Addere ergo contrarium fidei haereticum peccatum est: diversum vel imperitiosum praeter fidem inanis est; explicandum vero, quod in fidel articulis continebatur, catholicae pietatis et eruditionis est.

Primo modo addere est contra regulam fidei: secundo modo est praeter regulam fidei: tertio modo est secundum regulam fidei et de principis illius conclusionem elicit et servatum hunc modum licet ac licet Ecclesiae symbolum facere additionem» (GRANDIA, O. P., *Catholicae Praescriptiones* 1.4 a.4 p.358, Neapoli 1619).

<sup>35</sup> D. THOMAS, *Summa Theol.* 1 q.75 a.7.

<sup>36</sup> *Comm.* c.23.

2. como de la pace avlo i una discordanza a Pena

Vou senso stotica oue buon nonofe-tano

rationem, quod non est aliud secundum rem»<sup>22</sup>. Eso es lo que sucede en toda conclusión *conceptual*, en toda conclusión rigurosamente teológica.

Cuando de un árbol antiguo brota una rama nueva, la rama es nueva, pero no completamente nueva ni nueva *quoad substantiam*; porque esa rama sale de la misma substancia o savia que ya poseía el árbol. La analogía del árbol con el depósito revelado no es completa, porque en el árbol la savia se forma con elementos que vienen de fuera. Si la savia del árbol se formase exclusivamente de la substancia misma del árbol, sin intrusión de ningún elemento extraño, entonces la analogía del desarrollo del dogma con el desarrollo del árbol sería más perfecta (223). Así son los dogmas nuevos definidos por vía de virtualidad implícita: ramas nuevas del árbol antiguo del depósito revelado.

Por eso dijimos en otra parte (180), y repetiremos ahora de nuevo, que el progreso dogmático después de los Apóstoles no es ni puramente subjetivo ni puramente objetivo, sino subjetivo-objetivo. Hablando en términos rigurosamente escolásticos es formalmente o «simpliciter» subjetivo, pero «secundum quid» objetivo.

Es «simpliciter» subjetivo porque la *distinción* y, por lo tanto, la novedad de ese progreso no están en el objeto en sí mismo o independientemente del sujeto, sino que son hechos por el sujeto, como sucede en toda distinción virtual o conceptual.

Es «secundum quid» objetivo porque el fundamento de esa distinción y, por lo tanto, de esa novedad no está solamente en el sujeto, como sucede en la distinción puramente lógica o de meras fórmulas, sino que está en el objeto mismo, esto es, en la fecundidad y riqueza de aspectos objetivos, ya implícitamente contenidos desde el principio en el objeto mismo o depósito primitivo.

Cuando, pues, ciertos teólogos excesivamente meticulosos no se atreven a decir que crece el depósito mismo y se encasillan en la frase sagrada de que lo que crece es «nuestra» explicación del depósito, no se fijan en que eso que llaman «nuestra explicación del depósito», no no ser «nuestra» dejar de ser «del depósito», y como esa explicación nueva o mayor cuando es hecha por la Iglesia pasa a ser incorporada al depósito mismo y a formar parte integrante de él, lo mismo da decir que crece la explicación del depósito que decir que crece el depósito mismo en cuanto a la explicación (186).

Una cosa es, pues, crecer el depósito en cuanto a sí mismo, esto es, en cuanto a su objetividad real, y otra cosa es crecer el depósito mismo, no en cuanto a su objetividad, sino en cuanto a su mayor explicación. Por las definiciones de la Iglesia no crece el depósito en cuanto a sí mismo, pero crece el depósito mismo al crecer su explicación y pasar esa explicación nueva

<sup>22</sup> D. THOMAS, in Boethium, "De Trinitate" q.6 a.1.

o mayor a formar parte integrante de él. Progreso de explicación, pero progreso del depósito mismo revelado (173).

307. OBSERVACIÓN NOVENA. — «Juan de Santo Tomás dice expresamente y repite varias veces que nada puede ser definido como de fe divina por la Iglesia si no es *inmediatamente* revelado».

Respuesta.—En el lugar a que alude nuestro objetante (*De Sacra Theologia*, d.2, a.4), Juan de Santo Tomás dice expresa y claramente cinco cosas:

1.º Que a la cuestión de si la verdadera conclusión teológica es o no de fe divina no se puede contestar sino distinguiendo entre *antes* y *después* de la definición de la Iglesia<sup>23</sup>.

2.º Que *antes* de la definición de la Iglesia la verdadera conclusión teológica no pertenece a la fe inmediatamente sino *mediatamente*, y por tanto pertenece *de suyo* (per se) a la ciencia teológica. Esta es, añade, la opinión más común de los teólogos contra Vázquez, y a ella se adhiere Juan de Santo Tomás<sup>24</sup>.

3.º Que *después* de la definición de la Iglesia *esa misma* conclusión pasa a ser de fe divina y verdadero principio de teología. Esta es, dice, la *opinión comúnmente seguida por los tomistas* contra Molina<sup>25</sup>.

4.º Que aunque tales verdaderas conclusiones sean conocidas antes de la definición por solo raciocinio, sin embargo, la

<sup>23</sup> "Circa certitudinem conclusionum quas deducit theologia distinguendum est: quia vel attinguntur ex solo discursu theologico, vel ultra discursum theologicum adtingitur illis definitio Ecclesiae" (l.c., n.1).

<sup>24</sup> "Si primo modo (esto es, antes de la definición de la Iglesia) se habet est duplex sententia... Alorum sententia, saepe communior est conclusiones sic evidenter deductas non pertinere immediate ad fidem, sed mediate, per se autem ad scientiam theologicam... Dico primo certitudinem conclusionis theologicae deductae per evidentem consequentiam ex principiis fidei, praest talis (esto es, antes de la definición) non est immediate de fide, sed scientificus et theologicus... Quod vero pertinere videtur sententia opposita (scilicet sententia P. Vázquez) certitudinem conclusionis theologicae definitioni Ecclesiae, omnino tolerari non potest" (l.c., n.1-4-3).

<sup>25</sup> "Si secundo modo (esto es, después de la definición de la Iglesia) consideretur certitudo theologicae... Molina cum aliis quos citat et sequitur Granados tenet propositiones ab Ecclesia deductas et sic definitas ex vi deductionis, non esse immediate de fide, sed adhuc pertinere ad scientiam theologicam, ut conclusiones, non autem ut principia theologica. Ne autem aliqui haerent putant hos sanctiores negare propositiones ab Ecclesia definitas absolute loquendo non esse de fide, distinguit Pater Granados duplicem modum quo Ecclesia procedit: nam si declarat aliquid inquam immediate revelatum a Deo, sine dubio immediate pertinet ad fidem. Si vero definit aliquid illatum ex principiis revelatis, hoc non pertinet ad fidem, sed ad conclusionem. Et ita non sunt principia theologica, nisi quando primo modo declarantur, eo quod Spiritus Sanctus non assistit Ecclesiae ut novas revelationes faciat. Et sic si aliquid non est immediate revelatum, sed solum deductum per discursum, non potest Ecclesia tenere illud inquam immediate de fide". Hasta aquí la opinión de Molina y de Granados, y continúa así Juan de Santo Tomás: "Tercia sententia est quod propositiones evidenter deductae ex principiis fidei, si ab Ecclesia definitur, immediate pertinent ad fidem, et sunt principia theologica, nec amplius inmittuntur discursui, sed eorum certitudo est ex testimonio divino per Ecclesiam proposito iuxta infalibilem assistentiam Spiritus Sancti in definiendis rebus fidei. Hanc sententiam communiter sequuntur theologiae, ut videri potest apud Navarrete citatum et magistrum González, et pro eadem sententia Granados citat Bellarminum, Vega, Cano, Vázquez et alios... Dico secundo, veritates quas definiuntur ab Ecclesia definitione declarativa fidei, quocumque modo id faciat Ecclesia (esto quocumque modo alude al duplicem modum quo caele de distinguit Granados), pertinent immediate ad fidem, possuntque esse principia theologica" (l.c., n.2-3-6).

Iglesia no las define como de fe en cuanto conocidas precisamente por raciocinio, sino en cuanto intentadas, aunque de una manera oculta, por el Espíritu Santo. Para conocer o descubrir esa intención oculta del Espíritu Santo tiene la Iglesia asistencia divina<sup>20</sup>.

5.º Si llamamos inmediatamente revelado a todo lo intentado por el Espíritu Santo, se sigue que nada puede ser definido como de fe divina por la Iglesia si no ha sido inmediatamente revelado, al menos de una manera oculta o implícita<sup>21</sup>.

En estas cinco afirmaciones está fielmente condensado cuanto dice Juan de Santo Tomás. Ahora bien: ¿admite nuestro objetante esas cinco afirmaciones, y en especial las tres primeras, y muy particularmente la tercera, de la cual dice Juan de Santo Tomás: *Hanc sententiam communiter sequuntur thomistae*? Si las admite, estamos conformes en todo lo substancial, y solamente resta una imprecisión de nomenclatura sobre los nombres de *inmediato* y *mediato*, imprecisión que data de Suárez, y de la cual no están del todo libres algunos tomistas posteriores, entre ellos Juan de Santo Tomás.

Esa imprecisión o vaguedad de nomenclatura se encuentra en la proposición quinta, que es la única en que parece haberse fijado nuestro objetante. Ahí toma Juan de Santo Tomás la palabra *inmediato* por sinónimo de *intentado por el Espíritu Santo*. Tomada la palabra *inmediato* en este sentido, está claro que nada puede ser definido como de fe divina sin ser inmediatamente revelado, esto es, sin ser intentado por el Espíritu Santo. Tomada así la palabra *inmediato*, ni sentido tendría la cuestión disputada entre tomistas y Vázquez por una parte y entre tomistas y Molina por la otra, pues todos sin distinción admiten que nada puede ser definido como de fe divina sin ser verdaderamente revelado, esto es, sin ser verdaderamente intentado por el Espíritu Santo. Pero la verdadera revelación o lo verdaderamente intentado por el Espíritu Santo se ha dividido siempre en dos miembros: a) *revelado o intentado en sí*; b) *revelado o intentado en otro*. Lo primero se llama, para nuestra razón, *revelado inmediato* o formal, nunca mediato o virtual; lo segundo se llama *revelado mediato* o virtual, nunca inmediato o formal. Lo primero es revelado no solamente *in re*, sino también *in se*; lo segundo es, para nuestra razón, revelado *in re*, pero no *in se*. En esto consiste precisamente la diferencia específica entre fe y nuestra teología.

<sup>20</sup> "Unde non potest Ecclesia aliquid definire ex eo praesens quia per *discursum theologikum* deducitur, tanquam ex ratione formalis, licet praecedat disputatio et discursus tanquam dispositio praevia ad inquirendum an id continetur in revelatione divina: sed quia vivum est Spiritus Sanctus" (C. c., n. 8).

<sup>21</sup> A continuación de las palabras acabadas de citar, Juan de Santo Tomás prosigue así: "sed quia vivum est Spiritus Sanctus, et consequenter quia revelationem immediate a Deo, licet habita esset implicitam et accidentem, manifestat per Ecclesiam declarantem" (C. c., n. 8). Fíjese el lector en ese et consequenter, y verá claramente en qué sentido toma aquí Juan de Santo Tomás la frase de "inmediatamente revelado". Es una acepción que se presta a confusión. Con sólo que a la palabra "inmediato" hubiese Juan de Santo Tomás añadido las palabras "quoad se", nadie se confundiría al leerlo.

Esa pequeña imprecisión o vaguedad de llamar inmediato a todo lo revelado o intentado por el Espíritu Santo ha hecho que Juan de Santo Tomás caiga en una verdadera contradicción de nomenclatura, pues acaba llamando, y muy bien, *virtual implicito* y *revelado in re* a lo que antes había llamado ambiguamente *revelado INMEDIATO*<sup>22</sup>. Ese es precisamente lo que Santo Tomás llama inmediato *quoad se*, pero mediato *quoad nos*.

Ese es el verdadero nombre de la verdadera conclusión teológica: *virtual implicito o revelado in re*. Así son todas las verdaderas conclusiones teológicas. Virtual, porque para conocerlas o explicarlas o deducirlas necesitamos nosotros verdadero raciocinio, y no podemos conocerlas sin raciocinio. Implícito, porque el raciocinio es de identidad real o de inclusión intelectual.

Así, pues, y prescindiendo de nomenclaturas ambiguas, la doctrina de Juan de Santo Tomás, que es aquella que «communiter sequuntur thomistae», es una doctrina *media* entre las opiniones extremas de Vázquez y de Molina, y comprende estas dos partes: a) es falsa la opinión de Vázquez de que la verdadera conclusión o verdadero mediato o virtual revelado sean de fe divina antes de la definición de la Iglesia; b) es falsa la opinión de Molina de que la verdadera conclusión teológica no sea de fe divina después de la definición de la Iglesia.

El que quisiera ver con claridad meridiana que ese es el verdadero sentido de Juan de Santo Tomás, acuda al tratado *De fide*, donde Juan de Santo Tomás, haciendo alusión expresa a ese mismo artículo cuarto que cita nuestro objetante, dice lo siguiente:

«Ex dictis inferitur *virtualem* revelationem seu *mediatam* seu *deductam per discursum*, qualis invenitur in theologia, distinguere a revelatione *immediata* quae habetur ex testimonio dicentis, et attingit id quod credendum est de fide, ut latius tra-

<sup>22</sup> "Unde colligit, quod in veritatibus fidelis potest aliquid continere *virtualem dupliciter*. Uno modo *virtualem* *clarioris tantum*, et hoc pertinet ad theologiam, quae habet pro obiecto illata ex veritatibus fidelis. Alio modo *virtualem implicitam*, id est, quae *in re* revelata sunt et intentata a Spiritu Sancto, sed nobis occulta et ideo *discursu* attingit. Et haec potest definire Ecclesia et definire" (C. c., n. 16). Como se ve, la doctrina de Juan de Santo Tomás es la misma en el fondo que la de todos los tomistas anteriores, pero con dos imprecisiones de lenguaje: primera, la de haber llamado inmediato implícito a lo que al fin confiesa que es *virtual implicito*, pues antes de la definición lo conocemos solamente por *discursu* (discursu solo attingit, l. c. n. 13); segunda, el distinguir con demasiada vaguedad entre *virtual implicito* y *virtual clarior*. El virtual clarior, si la nación es verdaderamente teológica, es siempre implícito.

Sin embargo, aunque Juan de Santo Tomás defiende claramente con todos los tomistas contra Molina la definibilidad de verdaderas y propias conclusiones teológicas, tiene un pequeño punto flojo. Este consiste en no señalar criterio alguno objetivo o *in se* factum para discernir cuáles sean definibles y cuáles no. Son definibles, dice, todas aquellas conclusiones que fueron intentadas, aunque oculta, por el Espíritu Santo. Y fueron intentadas oculta, por el Espíritu Santo todas aquellas que la Iglesia, con asistencia divina, define. Lo cual equivale a decir: son definibles las *definitas*. Este flojo de Juan de Santo Tomás fue ya notado por el sabio P. Gardell en su hermosa obra *Le dogme révéle* p. 173. Lo que necesitamos y necesita la Iglesia misma es un criterio *obiectivo de definibilidad*, pues la Iglesia no ama de revelación, sino de pura asistencia. Ese criterio, según Santo Tomás, es el carácter intelectualmente *explicito* o *implicito* que toda verdadera conclusión teológica tiene respecto a la mayor revelada. La menor no es sino un instrumento de explicación.

didimus, prima parte, q.1. d.2. articulo quarto, ubi reieciimus duas sententias extremas: alteram Vázquez qui sentit conclusionem deductam ex praemissis fidei ita esse certam respectu scientis discursum, sicut propositio definita per Ecclesiam: alteram Molinae qui sentit quod etiam si definitio Ecclesiae superveniat alicui propositioni quae antea non erat de fide, non faceret illam de fide, sed Spiritum Sanctum assistere Ecclesiae ne erret, non autem ut faciat de fide quae antea non erant de fide, Quae sententiae citato loco videri possunt impugnatae»<sup>23</sup>.

Cualquier estudiante de teología sabe que Molina y Vázquez, a quienes combate Juan de Santo Tomás, hablan del verdadero y propio mediato o virtual (409, 475).

308. OBSERVACIÓN DÉCIMA.—«El "punto de partida" de la Teología o, como se dice comúnmente, los "principios de la Teología" es o son lo "revelado". Por tanto, si una verdad es verdaderamente revelada, no es verdaderamente conclusión o progreso, sino puramente punto de partida o principio. Y viceversa, si una verdad es verdaderamente conclusión, no puede ser algo verdaderamente revelado, pues entonces sería principio de la Teología y no conclusión».

Respuesta.—El punto de partida o principios primeros de la Teología no es lo revelado a secas, como dice nuestro objetante, sino lo revelado inmediato o formal o in se, o mejor aún, lo revelado explícito (37).

Pero en lo revelado explícito hay mucho contenido o revelado implícito, y ese revelado implícito es lo que constituye el progreso y la conclusión. Si esa implicidad es de sólo nombre o fórmula, esto es, una implicidad tan somera o superficial que para explicarla o desenvolverla no hace falta emplear raciocinio propio o de diferentes conceptos, sino mera explicación de nombres, entonces el progreso o conclusión son también impropios y no hay todavía verdadero virtual o mediato. Eso es lo que se llama implícito formal o implícito inmediato. Tal es la implicidad entre lo definido y su definición, entre los correlativos, entre el todo y sus partes y entre el universal incondicionado y sus particulares.

En cambio, si es una implicidad tan recóndita o profunda que para explicarla o desenvolverla hace falta combinación de conceptos y no solamente de nombres, y por tanto verdadero y propio raciocinio, entonces el progreso y la conclusión, sin dejar de ser verdadera explicación de lo implícito y, por consiguiente, sin dejar de ser explicación de lo verdaderamente revelado, son ya verdadero y riguroso progreso de conceptos o ideas, y no de solas fórmulas; son ya verdadera y propia conclusión y no principio: tal es la verdadera y propia y rigurosa Teología (33).

Cuando la Iglesia, que tiene la autoridad divina no solamente de proponer lo revelado, sino también de explicar todo lo que está implícito en lo revelado, define como de fe divina

<sup>23</sup> De fide d.1 a.2.

esa conclusión, entonces lo que era conclusión pasa a ser principio de la Sagrada Teología: lo que no era formalmente de fe, sino de Teología, pasa a ser formalmente de fe.

En los hábitos humanos de la simple inteligencia y de la ciencia, nunca lo que es ciencia puede pasar a ser de simple inteligencia; porque en lo humano no disponemos de ningún medio para conocer sin raciocinio o inmediatamente lo que antes no podíamos conocer sino por raciocinio o mediadamente. Pero en los hábitos que versan sobre lo sobrenatural o divino o revelado, como versan la fe divina y la Sagrada Teología, disponemos de un medio para conocer sin raciocinio o por autoridad divina lo mismo que antes no conocíamos ni podíamos conocer sino por raciocinio. De ahí el que tengamos un medio para convertir las conclusiones en principio o la Teología en fe divina. Ese medio es la autoridad divina o definición dogmática de la Iglesia, que presupone como instrumento o como condición previa el raciocinio, pero que no se funda formalmente en raciocinio, sino en la asistencia divina. Por eso dice profundamente Juan de Santo Tomás que la Teología tiene una cosa propia o exclusiva que no tienen las otras ciencias, y consiste en que sus conclusiones pueden llegar a convertirse en principios. «Fit ideo est peculiare in theologia, quod ea quae aliquando sunt conclusiones, possunt fieri principia»<sup>24</sup>.

Entre paréntesis, ahí tiene nuestro objetante una nueva prueba de que Juan de Santo Tomás, cuando defiende la definibilidad de fe divina de la conclusión teológica, habla de verdaderas y propias conclusiones. Las conclusiones impropias pueden pasar a ser y son principios no solamente en Teología, sino en todas las ciencias. Eso no sería peculiar de la Teología.

309. OBSERVACIÓN UNDÉCIMA.—«Por eso mismo, la generalidad de los tomistas defienden, contra Contenson, que la Teología no es formalmente sobrenatural, sino sólo radicalmente».

Respuesta.—Nosotros opinamos también con la generalidad de los tomistas, contra Contenson, que la Teología no es un hábito formalmente sobrenatural, sino sólo radicalmente. Pero en la doctrina tomista radicalmente quiere decir lo mismo que objetivamente o en cuanto a la cosa conocida; como formalmente quiere decir en cuanto al modo de conocimiento. Las conclusiones teológicas son, pues, objetivamente sobrenaturales o reveladas, aunque modalmente naturales o adquiridas. Ahora bien: como el modo o medio de conocer, y no la cosa conocida, es el que especifica formalmente los hábitos cognoscitivos, de ahí es que el hábito de la Teología sea formalmente natural o adquirido, a pesar de ser objetivamente sobrenatural<sup>25</sup>. La diferencia, pues, entre las mayores de fe o hábito de la fe y

<sup>24</sup> De Summo Pontifice d.2 a.2 n.3.

<sup>25</sup> "Distinguantur diversa genera scibilium secundum modum diversorum cognoscendi" (D. THOMAS, In Post. Anal. l.1 lect.39). "Quilibet cognoscitivus



lado de la fe como dos miembros o subdivisión de lo revelado (323-325).

Si la Sagrada Teología tuviese por objeto o por conclusiones lo no revelado, como lo tienen las ciencias profanas, entonces tal Teología no tendría de *sagrada* sino el nombre, pues en realidad sería tan *profana* y tan *extraña* a la vida *sobrenatural* como cualquiera de las ciencias puramente humanas o naturales.

Se dirá que aunque la Sagrada Teología tenga por objeto o por conclusiones lo no revelado, tiene por origen lo revelado, al contrario de las ciencias profanas. Pero esa contestación no salva nada. Lo que da valor a una cosa no es su origen, sino su ser, y el origen no tiene valor alguno sino en cuanto pueda influir alguna distinción en el ser. La naturaleza de la vista recibida milagrosamente de Jesucristo por el ciego de nacimiento en nada se diferencia de la vista de los otros hombres, pues aunque su origen fuese distinto o sobrenatural, su ser es el mismo o natural. Por eso tal vista era completamente *natural* en cuanto a la *substancia* y solamente *sobrenatural* en cuanto al *modo*. En cambio, la Sagrada Teología es y tiene que ser todo lo contrario: esto es, *sobrenatural* en cuanto al objeto o material y solamente *natural* en cuanto al modo. Recuérdese el texto de Juan de Santo Tomás: «*Objectum theologiae est aliquid supernaturalis, modo tamen naturali dispositum*» (309)<sup>24</sup>.

311. Así, pues, las fórmulas o ecuaciones de la fe divina, de la Sagrada Teología y de las ciencias profanas son, a nuestro juicio, las siguientes:

FE DIVINA... = revelado y explicado por la Iglesia.

SAGRADA TEOLOGÍA = revelado, explicado por la razón.

CIENCIAS PROFANAS = no revelado, explicado por la razón.

En esas tres fórmulas se destacan a simple vista tres cosas de suma y trascendental importancia: a) que entre la Sagrada Teología y las ciencias profanas hay diferencia en cuanto a la *substancia* (revelado y no revelado) y sólo convienen en cuanto al modo (explicación por vía de raciocinio humano en ambas); b) que, al revés, entre la Teología y la fe, la *substancia* es la misma (lo revelado en ambas), y la diferencia no está sino en el modo (por vía de autoridad divina o de Iglesia en la fe, y por vía de raciocinio humano en la Teología); c) la posibilidad del paso o conversión de la Teología en fe divina, con sólo cambiar el modo o medio o vía de conocimiento; esto es, con sólo que la Iglesia nos proponga o explique con autoridad o asistencia divina aquello mismo que el teólogo nos proponía y explicaba por vía de raciocinio humano. Tal es, a juicio nuestro, la verdadera doctrina tomista.

<sup>24</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS, I.C.

## SECCION II

### NUEVAS OBJECIONES CONTRA LA EVOLUCIÓN DOGMÁTICA EN GENERAL

312. OBSERVACIÓN PRIMERA.—«Lo que la Iglesia puede definir y define como de fe divina es aquello que para ser deducido del depósito revelado no necesita sino de raciocinio *impropio*, y que se llama *formal implícito*. Por ejemplo: «Fundamentum indeficiens Ecclesiae: ergo infallibilis»; o también, «gratia plena: ergo immaculata». Tales conclusiones, aun antes de ser definidas, estaban ya contenidas *formalmente*, y no sólo virtualmente, en el depósito revelado.»

*Respuesta.*—Convenimos en que la Iglesia puede definir como de fe todo aquello que se deduce del depósito revelado por raciocinio impropio. Convenimos también en que lo que no exige sino raciocinio impropio para ser deducido se llama y es *formal implícito*. Pero nos extraña que nuestro objetante considere esos dos ejemplos citados como si fuesen de raciocinio *impropio* o *formal implícito*. Esos no son ejemplos de *formal implícito*, sino de *virtual implícito* y *verdadero virtual*. No son ejemplos de raciocinio impropio, sino de raciocinio propio y propísimo.

Para que haya solamente raciocinio impropio o formal implícito hace falta, como nuestro objetante mismo confiesa, que la conclusión deducida no exprese un concepto nuevo, sino el mismo concepto. En habiendo concepto nuevo, el raciocinio ya no es impropio, sino propio; lo deducido ya no es formal, sino virtual. Ahora bien: el concepto de «fundamento indefectible», que es concepto del Evangelio, y el de «infallible por sí mismo y no por consentimiento de la Iglesia», que es el concepto definido por el Concilio Vaticano, no son un solo y mismo concepto, sino que son dos conceptos, aunque implícitos el uno en el otro. De la misma manera, el concepto de «llena de gracia», que es concepto evangélico, y el de «concebida sin mancha de pecado original en el primer instante de su concepción por los méritos previstos de la muerte de su Hijo», que es el concepto definido por Pío IX, no son el mismo concepto, sino dos conceptos o aspectos diferentes, aunque de la misma cosa o realidad. No son, es verdad, conceptos opuestos; no son siquiera conceptos diversos; pero sí conceptos nuevos o distintos, derivados el uno del otro. Esa es la verdadera Teología: ése es el verdadero virtual implícito; virtual, por haber distinción de conceptos, que es en lo que consiste la distinción virtual; implícito, por salir o derivarse un concepto del otro.

Para convencerse de ello, abra nuestro objetante cualquier diccionario; busque en él la *definición* o significado *formal* de «fundamento indeficiente», y vea si en esa definición entra

diar otras cosas distintas del dogma; no estudia ni puede estudiar sino el dogma y sus relaciones con otras cosas. Eso es precisamente lo que llamamos conclusiones. Son relaciones del dogma mismo, relaciones dogmáticas. Esas relaciones o conclusiones no las conocería nuestra razón humana sin las llamadas menores de razón; pero las menores no crean ni inventan esas relaciones. Solamente las explican o descubren, en las mayores de fe (245).

Así, pues, la Suma de Santo Tomás, en lo que tenga de rigurosamente teológica, y toda verdadera Teología, no es otra cosa que explicación de la virtualidad implícita del depósito revelado. Con sólo que Dios, al darnos el depósito revelado, se hubiese dignado explicarse más tendríamos, en vez del depósito, la Suma de Santo Tomás. Por eso, el Evangelio o el depósito revelado no es otra cosa que la substancia de la «Suma Teológica»; la Suma Teológica, en lo que tiene de rigurosamente Teológica (318), no es más que el Evangelio explicado<sup>75</sup>.

De los cuatro grados o estadios que constituyen el conjunto de la doctrina católica, a saber: dato primitivo, dogmas de fe, verdades infalibles y conclusiones teológicas<sup>76</sup>, el primer grado es el arbusto, pequeño aún en desarrollo o tamaño, pero fecundo y preñado de substancia, de savia, de virtualidad, de vida divinas. Los otros tres grados que brotan y salen homogéneamente del primero son el mismo arbusto, el mismísimo en cuanto a la substancia, pero crecido ya y convertido en árbol gigantesco con nuevas ramas, flores y frutos.

A conservar, cultivar y desarrollar ese arbusto sagrado del depósito primitivo de la fe han contribuido y contribuirán siempre dos hortelanos, humano el uno, el otro divino: el teólogo y la Iglesia. Ambos, el teólogo, con su raciocinio humano y fallible, y la Iglesia, con su autoridad infalible y divina, tienen análoga misión; no la misión de añadir, de quitar o de cambiar algo en el arbusto, sino la de conservarlo y explicarlo. En esa misión sagrada el teólogo es un papa sin autoridad ni asistencia alguna divina; el papa es un teólogo con autoridad divina, un teólogo divinamente asistido.

<sup>75</sup> El pintor Luis Eduardo Fournier refiere que haciendo el último invierno en Chateaux el retrato de Sully-Prudhomme encontró un día a su modelo leyendo un resumen de la Suma de Santo Tomás de Aquino: "Ved, le dijo el poeta, me estoy documentando..." Después añadió, mirando largo rato el libro: "Es tan extraordinario como complicado..." y decir que todo esto ha salido del Evangelio". Esto era enunciar de una manera familiar, y casi trivial, el problema del desarrollo dogmático (LÉONCE DE GRANDMONTAN, *Le développement du dogme chrétien*; Revue Pratique d'Apologétique [1908], p.521).

<sup>76</sup> El orden con que ahí están nombrados esos cuatro grados es el orden de perfección. Nombrados por orden de generación, serían: a) dato primitivo; b) conclusiones infalibles; c) verdades infalibles; d) dogmas de fe. Lo primero que sale del dato primitivo, tan pronto como es depositado en inteligencias humanas, son las conclusiones, sean propias o propias. De estos dos géneros de conclusiones salen las verdades infalibles. De las conclusiones y verdades infalibles salen las definiciones dogmáticas o de fe divina; de esas definiciones dogmáticas vuelven a salir nuevas conclusiones, y de las conclusiones nuevas, verdades infalibles y nuevos dogmas. Así se verifica paulógicamente en la vida del dogma ese movimiento continuo y circular, conocido en biología con el nombre de ciclo, propio de todo desarrollo vital y homogéneo.

Hegel

## SECCION III

## OBJECIONES CONTRA LA IDENTIFICACIÓN DE LA EXTENSIÓN DE LA EVOLUCIÓN DOGMÁTICA CON LA EXTENSIÓN DE LA INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA

322. EL PUNTO DE VISTA FORMAL DE LA INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA.—Al tratar de los seis tipos de raciocinio o conexión dijimos que las conclusiones o conexiones del tipo cuarto no eran objeto de la infalibilidad de la Iglesia. Al tratar luego de la extensión de la evolución dogmática, dijimos también que esa extensión era la misma que la de la infalibilidad (99-295).

Contra esas dos afirmaciones nuestras, íntimamente ligadas entre sí y con la evolución del dogma, se nos han hecho varias observaciones, a que vamos a contestar en esta sección. Pero antes conviene decir cuatro palabras sobre el punto de vista formal de la infalibilidad de la Iglesia, única manera de apreciar bien sus relaciones con la revelación, con la fe, con la teología y, por lo tanto, con la evolución del dogma.

Para apreciar con exactitud y profundidad una cuestión cualquiera conviene colocarse desde el primer momento en su punto de vista formal, que es lo que Santo Tomás suele con frecuencia llamar el punto de vista *per se*. Los puntos de vista materiales o *per accidens* desorientan con frecuencia el pensamiento como no se tenga sumo cuidado en considerarlos sola y exclusivamente en su relación al punto formal<sup>77</sup>.

Pues bien, la infalibilidad fue dada por Dios a la Iglesia no para nuevas revelaciones ni para doctrinas no relacionadas con la revelación, sino sola y exclusivamente para la conservación íntegra y exposición fiel de la divina revelación o depósito de la fe que los Apóstoles entregaron a la Iglesia.

Conservar y exponer la revelación divina o depósito de la fe es, pues, el punto de vista formal o «ratio sub qua» de la infalibilidad de la Iglesia. Nada puede, por lo tanto, pertenecer a la infalibilidad de la Iglesia que no sea la divina revelación o por relación a la divina revelación; nada que no sea el depósito de la fe o por relación al depósito de la fe. En cambio, todo cuanto sea objeto de la divina revelación o depósito de la fe o que tenga relación necesaria con la conservación y exposición de la revelación divina tiene que ser objeto de la infalibilidad de la Iglesia, y en la misma medida que lo sea de la revelación y de la fe.

Oigamos al Concilio Vaticano: «Neque enim Petri sucesori-

<sup>77</sup> "Nihil quod est per accidens constituit speciem, sed quod est per se" (D. THOMAS, 1-2 q.116 a.5).—"Unumquodque magis iudicatur secundum quod est in eo formaliter et per se, quam secundum id quod est in eo per accidens" (2-2 q.110 a.1).—"In omni scientia praetermittitur quod est per accidens, et accipitur quod est per se" (In Boetium, "De Trinitate" q.5 a.4 ad 1).—"De eo quod est per accidens non est eorum in arte, ut ait Philosophus" (4 sent. d.13 q.2 a.2).—"Petri omnis doctrina, nisi sistatur in his quae sunt per se" (CAUSANO, 2-3 q.154 a.2).

bus Spiritus Sanctus promissus est ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente (infallibilidad) traditam per Apostolos *revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent*<sup>78</sup>. «Obiectum infallibilitatis tantum patere docemus, quantum fidei patet depositum et eius custodiendi officium postulat: adeoque praerogativam infallibilitatis, qua Ecclesia Christi pollet, ambitu suo complecti tum universum Dei verbum *revelatum*, tum id omne quod, licet *in se* revelatum non sit, est tamen eiusmodi, sine quo illud tuto conservari, certo ac definitive ad credendum proponi aut explicari aut contra errores hominum ac falsi nominis scientiae oppositiones valide asseri defendique non possit»<sup>79</sup>.

Oigamos a Schaezler y a Franzelin: «Et ideo Ecclesiae magisterium cuius est applicare lumen divinae *revelationis* ad nascentes fidei quaestiones, eodem lumine considerat plures res quae, sumptae *secundum se*, sunt extra obiectum *revelationis*, cadunt tamen sub lumine eius *quatenus referuntur ad quaestionem fidei dirimendam ab Ecclesiae ex lumine divinae *revelationis**. Iam vero, *solum sub hac ratione*, id est, *solum quatenus veritates huiusmodi quamvis de se naturales, illustrantur tamen lumine supernaturali divinae *revelationis**, magisterio Ecclesiae subiciuntur»<sup>80</sup>. «Magisterium itaque Ecclesiae huiusmodi veritates docet et de huiusmodi erroribus indicare potest infallibiliter, non docendo humanas scientias *ex propriis earum principis*, sed iudicando *ex suis principis*. Quare Ecclesia infallibilis nunquam iudicat, neque potest unquam Spiritus Sanctus permittere ut *definiendo* iudicet, sive de veritatibus sive de erroribus, nisi *in ordine ad depositum* custodiendum et ex munere divinitus iniuncto custoditae depositi»<sup>81</sup>.

Examinense estas dos proposiciones. Primera: La infalibilidad se extiende no solamente a la fe y a la teología, sino también a la filosofía, sociología, etc. Segunda: La infalibilidad sólo se extiende a la fe y a la teología. Ambas proposiciones son verdaderas. Pero la primera es *materialmente* verdadera y formalmente falsa o inexacta. La segunda es *formalmente* verdadera y exacta. La filosofía, sociología, etc., no caen bajo la infalibilidad, sino *solamente* y en cuanto necesariamente relacionadas con el depósito revelado. Pero desde ese punto de vista ya no son formalmente filosofía, ni sociología, ni política, ni historia, etc., sino *teología*.

El concepto, pues, de infalibilidad de la Iglesia no es un concepto absoluto o de extensión indefinida como el concepto de infalibilidad de Dios, sino un concepto *esencialmente relativo* y *esencialmente limitado a la conservación y exposición de la revelación y de la fe*, y su campo no puede extenderse más que el campo o departamentos de la fe y de la revelación. Siendo,

<sup>78</sup> Conc. Vatic., const. de Ecclesia Christi c.4.

<sup>79</sup> Schema Concilii Vaticani, const. dogm. de Ecclesia Christi c.9.

<sup>80</sup> SCHAEZLER, O. P., *Introductio in Soc. Thom.*, p.183.

<sup>81</sup> FRANZELIN, *De divina traditione* th.12 sch.1 p.126 (Romae 1882), ed.3.

por lo tanto, la infalibilidad de la Iglesia un concepto relativo a la fe divina y a la divina revelación, conviene apreciar con exactitud la extensión o departamentos de la fe divina y de la divina revelación, si se quiere apreciar debidamente y *formalmente* la extensión y departamentos del objeto de la infalibilidad de la Iglesia. Ese es el único procedimiento científico y seguro en el examen de todo concepto *relativo*.

323. DOS GRANDES DEPARTAMENTOS DE LA FE DIVINA.—El Angélico Doctor, cuyo tratado *De fide* es de lo más soberano y acabado que se ha escrito<sup>82</sup>, divide todo el campo de la verdad en *dos grandes departamentos*, esencial y radicalmente distintos: primero, verdades que *de una manera* u otra pertenecen a la fe divina; segundo, verdades que *de ninguna manera* pertenecen a la fe divina. Como hay *dos maneras* diferentes de pertenecer a la fe divina, directa o principalmente, e indirecta o secundariamente, el Santo Doctor subdivide el primer departamento en otros dos, correspondientes a estas dos maneras de pertenecer a la fe. Con lo cual queda todo el campo de la verdad dividido por Santo Tomás en tres departamentos, que por su importancia vamos a ponerlos por separado:

Departamento primero: Verdades que directa o principalmente pertenecen a la fe divina.

Departamento segundo: Verdades que indirectamente pertenecen a la fe divina.

Departamento tercero: Verdades que de ningún modo pertenecen a la fe divina.

Estos son, en la doctrina tomista, los tres departamentos *formales* de: a) la fe divina; b) la Sagrada Teología; c) la pura razón humana.

El que quiera entender a Santo Tomás y sus comentaristas cuando hablan de fe, de infalibilidad o de teología no debe jamás perder de vista la clasificación de esos tres departamentos y las observaciones que nos vamos a permitir hacer sobre ellos. Pero citemos antes un breve texto de Santo Tomás: «Respondeo dicendum quod de haeresi nunc loquimur secundum quod importat corruptionem fidei christianae. Non autem ad corruptionem fidei christianae pertinet, si aliquis habet aliquam falsam opinionem in his quae non sunt fidei, puta in geometricalibus vel in aliis huiusmodi quae omnino ad fidem pertinere non possunt (hasta aquí el departamento tercero de las cosas que de ninguna manera son ni pueden ser de fe); sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quae ad fidem pertinent (ahora va a comenzar la subdivisión del primero y segundo departamento de la fe divina). Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut supra dictum est; uno modo *directe* et *principaliter*,

<sup>82</sup> «In tractanda autem et explicanda hac virtute fidei, summo et científico ordine processit D. THOMAS» (IOHANNES A SANCTO THOMA, *De fide* prol.); «D. THOMAS cuius tractatus de fide absolutissimus est» (MAZELLA, *De virtutibus infusis* n.799, ed.3 (Romae 1894) p.423).

sicut articuli fidei (hasta aquí el primer departamento de la fe); alio modo, *indirecte et secundario, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicuius articuli* (hasta aquí el segundo departamento de la fe); et circa utraque (sobre las verdades, tanto del primero como del segundo departamento) *potest esse haeresis, eo modo quo et fidei*.<sup>83</sup>

Cuando esas verdades del segundo departamento, que pueden ser de fe y de herejía, pasan de hecho a ser directamente de fe, y su negación a ser verdadera herejía, lo explica el mismo Santo Doctor en ese mismo artículo, en la solución al tercer argumento: «Sic ergo aliqui doctores (los Santos Padres) videntur dissensisse, vel circa ea quorum nihil interest ad fidem (tercer departamento) utrum sic vel aliter teneantur: vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus quae nondum erant per Ecclesiam determinata (segundo departamento); postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata (con lo cual pasan al primer departamento), si quis tali ordinationi pertinaciter resisteret, haereticus censeretur»<sup>84</sup>.

Este es el artículo clásico y más cincelado del Santo Doctor sobre la materia, pues es de la *Suma Teológica* y del tratado *De fide*. Pueden consultarse como lugares paralelos la primera parte de la misma *Suma*<sup>85</sup> con el comentario de Cayetano y los *Sentenciarios*<sup>86</sup>, donde trata la misma materia. Aunque, como ejemplo del segundo departamento, pone con frecuencia el Santo Doctor las cosas secundarias de la Sagrada Escritura, como que «Abraham tuvo dos hijos», es evidente que incluye también en ese segundo departamento todas las verdaderas conclusiones teológicas, tanto porque así se desprende con evidencia del contexto; tanto porque aplica el Santo Doctor esta doctrina al tratado de *Divinis notionibus*; tanto porque la teología no cabe en el tercer departamento, que es completamente profano, ni cabe en el primero, que es de suyo y formalmente de fe; tanto porque así lo indica expresamente el Santo en el último de los lugares paralelos antes citados (467-468).

Báñez ha expresado bien la mente del Santo Doctor sobre lo revelado *indirecto* cuando dice: «Queritur quid intelligat Divus Thomas per *directe et indirecte pertinere ad fidem*? Quia aut intelligitur... aut intelligitur... vel *denique intelligitur per illud directe quod sit aliquid quod immediate cadat sub habitu fidei, hoc est, sine consequentia rationis: indirecte vero pertinere dicitur ad fidem quod per necessariam consequentiam colligitur ex aliqua propositione immediata secundum fidem*. Ad hoc dubium respondetur, D. Thomam esse intelligendum hoc ultimo modo. Et quamquam posuit exemplum in articulis fidei, qui directe pertinent ad fidem, tamen non excludit quod alia pertinerent directe ad fidem. Omnia enim quae sunt in S. Scrip-

<sup>83</sup> D. THOMAS, 2-2 q.11 a.2.

<sup>84</sup> L.c., ad 3.

<sup>85</sup> Q.12 a.4.

<sup>86</sup> L.1 d.33 q.1 a.5, y 1.4 d.13 q.2 a.1 ad 6.

tura directe pertinent ad fidem. Traditiones etiam Apostolorum et definitiones Conciliorum directe pertinent ad fidem. At illa sunt *indirecte fidei* per quorum negationem sequitur *per bonam consequentiam* falsum esse quod asseritur per fidem: ut si quis negat "Christum esse risibilem" errat in fide catholica *consequenter et indirecte*. Quia bene sequitur per consequentiam lumine naturali cognitam quod "Christus non est homo PERFECTUS"<sup>87</sup>.

324. OBSERVACIONES SOBRE LOS DOS DEPARTAMENTOS DE LA FE DIVINA.—Dejando por completo a un lado el tercer departamento, que por ser completamente profano, o sin relación alguna necesaria con la fe, tiene que ser también ajeno a la infalibilidad y a la teología, conviene hacer, con Santo Tomás, sobre los otros dos departamentos las observaciones siguientes:

1.ª Al primer departamento pertenecen todas y solas las verdades *reveladas* por Dios y *definidas* como tales por el magisterio ordinario o solemne de la Iglesia, o, con otro nombre, todos y solos los *dogmas de fe*.

2.ª Al segundo departamento pertenecen todas las verdades que se siguen necesariamente de las primeras, o que están necesariamente conexas con las primeras, o de cuya corrupción se sigue la *negación* de las primeras, o de cuya corrupción se sigue la *corrupción* de las primeras. Todas estas frases vienen a decir lo mismo, y las emplea indistintamente el Santo Doctor.

3.ª La *fe divina* tiene por objeto *primario* (o *per se*, o *directo*, o *inmediato*, o *formal*, pues todos estos términos significan lo mismo) las verdades del primer departamento; y por *objeto secundario* (o *per accidens*, o *mediato*, o *indirecto*, o *virtual*, pues todos estos términos significan lo mismo) las verdades del segundo departamento.

4.ª La *infalibilidad de la Iglesia*, que sólo existe por relación a la fe divina, deberá tener y tiene el mismo objeto que ésta, esto es, por objeto *primario*, las verdades del primer departamento, y por objeto *secundario*, las verdades del segundo departamento.

5.ª La *Sagrada Teología*, que, como es sabido, tiene por punto de partida el dogma y por conclusiones u objeto propio todo lo necesariamente conexo con el dogma, tendrá, por lo tanto, y tiene por punto de partida o por *principios*, las verdades del primer departamento, y por conclusiones u objeto propio, las verdades del segundo departamento. El segundo departamento es, pues, el propio, o específico, o *per se* de la teología, como el primer departamento es el propio, o *per se* o específico de la fe divina<sup>88</sup>.

<sup>87</sup> BÁÑEZ, *fn* 2-2 q.11 a.2.

<sup>88</sup> Santo Tomás pone ordinariamente como modelo verdadero del primer departamento los artículos de la fe, porque los artículos estuvieron y tenían que estar desde el principio en el depósito revelado de una manera *definida*. Fueron determinados o definidos por Jesucristo mismo, y desde el principio de la Igle-

6.ª Si hay algunas verdades que reúnan a la vez las condiciones tanto del primero como del segundo departamento, esto es, que por una parte sean reveladas y definidas (*medium cognitionis* del primer departamento o de la fe divina), y por otra sean consecuencia necesaria (*medium cognitionis* del segundo departamento o de la teología) de otras verdades reveladas y definidas, tales verdades pertenecerán a la vez y directamente a la fe y a la teología (126).

7.ª Las verdades del segundo departamento, per se o *in* definición de la Iglesia, esto es, cuando solamente se conocen por el raciocinio o por la conexión necesaria que tienen con las verdades del primer departamento, son propia y rigurosa y exclusivamente conclusiones teológicas, y sola y exclusivamente merecen asentimiento teológico. Pero como el asentimiento teológico no es de pura razón natural ni de pura fe divina, sino un asentimiento de razón-fe en ese sentido, se dice que pertenecen *mediatamente* a la fe divina. En la doctrina de Santo Tomás, lo mismo significa ser mediadamente de fe divina que ser inmediatamente y formalmente de teología y de pura teología. En esta séptima observación es en lo que se apartan de Santo Tomás Vázquez y Vega, por no distinguir bien y formalmente la teología de la fe (85).

8.ª Elas mismas verdades del segundo departamento, después de la definición de fe divina por la Iglesia (*postquam autem sunt auctoritate universalis Ecclesiae determinatae*), pasan al primer departamento, esto es, pasan a ser verdaderas dogmas de fe divina, y su negación pasa a ser verdadera herejía. Pasan de conclusiones de teología a principios de teología y de fe, por ser ya conocidas por un nuevo medio, no por su sola conexión con lo revelado, que es el medio formal de la teología, sino por su revelación explicada por la Iglesia, que es el medio formal de la fe divina. En esto, Vázquez, Vega y Cano no hicieron sino seguir a Santo Tomás y a toda la escuela tomista, y de esta teoría tomista se apartó Molina, y a Molina siguieron Kilber y algunos otros.

Estas ocho observaciones, que recomendamos a la medita-

ción estaban en la predicación cotidiana o magisterio ordinario de la doctrina católica: "Fides explicatur in articulis fidei determinata, et haec explicatio completa est per Christum una eius doctrinae quantum ad essentiam fidei. Sed additur non minus licet" (D. THOMAS, *In 3 Sent. d. 35 q. 2 a. 3 sol. 1 ad 2*). Pero cualquiera que *veritas* (aunque no sea artículo) cuyo sentido estuviese desde el principio definido o haya sido definido después pertenece al primer departamento. En cambio, toda verdad de sentido no definido, ni por el magisterio solemne ni por el ordinario de la Iglesia, queda relegado por Santo Tomás al segundo departamento, pues sin definición de la Iglesia nada es, según Santo Tomás, formalmente de fe para nosotros los que no hemos tenido revelación inmediata de Dios (136). La definición o intencionalidad del dogma por la Iglesia no es el objeto formal de nuestra fe, pero sí su condición invariable o "sine qua non" del objeto formal. De intencionalidad obteni formalis fidei magisterio" (CANTANO, *In 2-2 q. 2 a. 1*). Por tanto, en el segundo departamento coloca Santo Tomás dos géneros de verdades. Primero: todo lo secundario de la Sagrada Escritura, mientras la Iglesia no lo define, y rara vez lo define. Respecto a eso secundario, la Iglesia sólo ha definido que es tan inspirado por Dios como lo primario, y por eso, en cuanto a su respiración e inerrancia, todo lo de la

ción de todo teólogo tomista, contienen, a nuestro juicio, la verdadera clave de toda la doctrina de Santo Tomás sobre la fe divina y, por consiguiente, sobre la infalibilidad y la teología, que son dos cosas esencialmente relativas a la fe divina.

325. DOS GRANDES DEPARTAMENTOS DE LA DIVINA REVELACIÓN.—Siendo la divina revelación el objeto formal de la fe divina, los departamentos de aquella tienen que ser los mismos que los departamentos de ésta. O, hablando más lógicamente, los departamentos de la fe divina que hemos descrito deben de haberse tomado de los departamentos de la divina revelación que vamos brevemente a describir.

La teología tomista divide todo el campo de verdad en dos grandes departamentos, completa y radicalmente distintos: primero, en verdades que de un modo u otro han sido reveladas por Dios y verdades que de ningún modo han sido reveladas por Dios.

Como hay dos modos de verdadera revelación divina, uno que consiste en revelar una cosa en sí misma y otro que consiste en revelar una cosa en otro en la cual va necesariamente implicada, y de la cual puede ser desenvuelta o extraída, o sacada o deducida, el primer departamento queda subdividido en otros dos: primero, en verdades reveladas *in se*; segundo, en verdades reveladas *in alio*.

Como la frase *in se* significa para la escuela tomista lo mismo que «formalmente» o que «inmediatamente», y la frase *in alio* significa lo mismo que «virtualmente» o «mediatamente», queda todo el campo de verdad dividido por los tomistas en tres grandes departamentos, que vamos a ponerlos también por separado.

Departamento primero: Verdades reveladas *in se*, o reveladas formalmente, o reveladas inmediatamente.

Departamento segundo: Verdades reveladas *in alio*, o reveladas virtualmente, o reveladas mediadamente.

Departamento tercero: Verdades no reveladas de modo alguno: ni *in se*, ni *in alio*; ni formal, ni virtualmente; ni inmediata ni mediadamente.

El que quiera entender bien la doctrina de Santo Tomás y de la escuela tomista no olvide jamás la clasificación de estos

Escritura pertenece por igual al primer departamento, pero no en cuanto a su sentido. Segundo: todas las conclusiones teológicas antes de su definición; pues después de su definición de fe por la Iglesia pasan al primer departamento. Estos dos géneros de verdades, que constituyen el segundo departamento, esto es, lo secundario de la Escritura y las conclusiones teológicas, convienen en una cosa: en no pertenecer por su naturaleza o por ser a la fe, sino solamente por su relación con lo per se revelado. La relación o conexión con lo per se revelado, cuando sólo se conoce por raciocinio humano, es la teología, la cual no es más que la ciencia definidora, pero definidora humana, de lo divino. Cuando esa relación es conocida por la definición de la Iglesia es de fe divina. La Iglesia es también definidora, pero definidora divina de lo divino. Ni la teología ni la Iglesia inventan, ni aumentan, ni modifican lo divino o revelado; sólo que explican, o desenvuelven, o definen lo que en sí mismo hay de indefinido o virtual, además de conservar lo que está ya desenvuelto, o formal, o definido.

per se  
fidei  
tutto e  
rivelato  
da Dio.

tres departamentos, a los que corresponden los tres que anteriormente hicimos al hablar de la fe.

El tercer departamento es completamente ajeno a la divina revelación, y, por lo tanto, a la fe divina, a la infalibilidad y a la teología. Sólo los dos primeros tienen que ver con la teología, la infalibilidad y la fe, pues son los dos departamentos en que se divide la divina revelación. Apliquense proporcionalmente a estos dos departamentos de la divina revelación las mismas ocho observaciones que hicimos al hablar de los dos departamentos de la fe divina. Las omitimos, pues habría que transcribirlas de nuevo casi palabra por palabra. Sólo recordaremos la observación octava, que es la más importante, y es que las verdades del segundo departamento son definibles de fe divina, y no sólo de fe eclesiástica, por la Iglesia; y que ésta es doctrina, no sólo de Vázquez, y Vega, y de Cano, y de Belarmino, sino de toda la escuela tomista. Lo peculiar de Vázquez y Vega no está en eso, como vulgarmente se dice por la mayoría de los teólogos modernos, sino en la observación séptima, esto es, en hacer formalmente de fe divina a las verdades del segundo departamento, aun sin definición de la Iglesia, con sólo conocerlas por raciocinio humano evidente.

326. REVELADO «IN SE» Y REVELADO «IN ALIO».—Como se ha visto, el primero y segundo departamento de la divina revelación, que son, respectivamente, los departamentos propios o específicos de la fe divina y de la teología, están constituidos y se distinguen en la escuela tomista por lo revelado *in se* el uno y por lo revelado *in alio* el otro.

Pero conviene tener muy presente que lo revelado *in se* y lo revelado *in alio* son para los tomistas dos miembros de la división de lo revelado o de la divina revelación. Por lo tanto, revelado *in se* y revelado *in alio* no quiere decir revelado y no revelado, pues eso no sería división de la revelación, sino que quiere decir dos modos diferentes de verdadera revelación.

Cosa semejante sucede en las vulgares divisiones de conocido *in se* (principios) y conocido *in alio* (conclusiones); o de existente *in se* (substancia) y existente *in alio* (accidente), en que se suelen dividir el conocimiento y el ser. Conocido *in se* y conocido *in alio* no quiere decir conocido y no conocido, sino dos modos diferentes de verdadero conocimiento. Como existente en sí y existente *in alio* no quiere decir existente y no existente, sino dos modos diferentes de verdadera existencia.

Negar, por consiguiente, que una cosa sea revelada en sí (o formalmente, o inmediatamente), no significa para los tomistas negar su revelación, sino solamente negar uno de los modos de revelación, sin que eso quite que la cosa pueda ser verdaderamente revelada del otro modo, esto es, revelada *in alio*.

De la misma manera, afirmar que una cosa es revelada «*in alio*» (o mediatamente o virtualmente) no significa revelación impropia o metafórica, sino otro modo de verdadera y propia

revelación; pues la verdadera revelación, como la verdadera evidencia, tiene dos modos: modo inmediato, o *in se* o formal, y modo mediato, o *in alio*, o virtual. «Qui dicit unum, dicit quoddammodo multa» (D. THOMAS) (304).

327. CONEXIVO IMPLÍCITO Y CONEXIVO NO IMPLÍCITO.—Lo mismo significa «revelado *in alio*» que «necesariamente conexo con lo revelado *in se*».

Pero no se olvide que conexo e implícito no son dos conceptos opuestos o que se excluyan mutuamente. Al contrario, lo conexo se divide en implícito y no implícito. No hay más que fijarse para ello en que todo verdadero raciocinio envuelve conexión de la conclusión con la premisa mayor mediante la premisa menor. Toda conclusión, por lo tanto, es conexiva. Pero hay menores y, por lo tanto, conclusiones implícitas o inclusivas en las mayores, y las hay no implícitas o inclusivas, sino meramente conexivas. Habrá, pues, también conexiones implícitas o inclusivas y conexiones no implícitas ni inclusivas. Las primeras constituyen el virtual implícito; las segundas, el virtual puramente conexivo: *virtuale tantum* (40-41). Estas corresponden al virtual o conexo del tipo cuarto; aquéllas, al virtual o conexo de los otros cinco tipos (46). Creer que lo que es virtual no puede ser implícito, o que lo que es verdaderamente implícito no puede ser verdaderamente virtual, es haber perdido la idea de *virtualidad implícita*: la idea de la verdadera teología, una de las claves del progreso dogmático.

328. RESPUESTA A ALGUNAS OBSERVACIONES QUE SE NOS HACEN.—Con lo dicho será facilísimo dar respuesta a algunas observaciones que se nos han dirigido. Porque dijimos (89-99) que el conexo o conclusión del tipo cuarto no puede ser objeto de infalibilidad, un sabio teólogo creyó que eso era limitar la infalibilidad de la Iglesia, y nos hizo las observaciones siguientes:

OBSERVACIÓN PRIMERA.—Todos los teólogos, sin excepción, enseñan, y la práctica de la Iglesia en la condenación infalible de errores enseña también, que la infalibilidad de la Iglesia se extiende a todo lo necesariamente conexo con lo revelado: es así que, según el P. Marín, la infalibilidad de la Iglesia no se extiende a todo lo conexo con lo revelado, luego el P. Marín limita demasiado la infalibilidad de la Iglesia contra la opinión unánime de los teólogos y contra la práctica de la Iglesia misma.

Respuesta.—El lector advertido notará en seguida que en ese raciocinio hay un defecto fundamental, y es que en la mayor se dice necesariamente conexo y en la menor sólo se dice conexo, como si todo lo «conexo» fuese «necesariamente conexo». Ese es el defecto latente de toda la argumentación de nuestro objetante. Da por supuesto que nosotros negamos que la infalibilidad se extiende a todo necesariamente conexo, y eso no es verdad. Para verlo claro, examinaremos por separado la mayor y la menor de ese raciocinio.

La mayor de ese raciocinio es intachable. Todos los teólogos admiten, y la práctica de la Iglesia enseña, que la infalibilidad de la Iglesia se extiende no sólo a lo revelado formalmente, sino también a todo lo necesariamente conexo con ello. Pero eso también lo admitimos nosotros, y, por lo tanto, queda de una vez para siempre concedida plenamente esa mayor, y no se vuelva más a hablar de ella. No se trata de eso, pues eso es el abecé de la teología.

Toda la fuerza de ese argumento, si el argumento tiene alguna fuerza, debe de estar, por lo tanto, en la menor. En esa menor se dice que, según nosotros, la infalibilidad de la Iglesia no se extiende a todo lo «conexo». Pero ¿a cuál «conexo» se refiere nuestro objetante? Si se refiere a alguno de los cinco consabidos conexos, no es verdad que nosotros los excluamos del objeto secundario de la infalibilidad, sino que los tenemos por definibles de fe divina, y no sólo de la modernamente llamada fe eclesíástica. Respecto, pues, a esos cinco conexos que abarcan todas las rigurosas conclusiones teológicas deducidas por menores inclusivas, lejos de limitar la autoridad infalible de la Iglesia, la extendemos más de lo que parecen extenderla ciertos autores, y con ellos nuestro objetante.

¿Se refiere en esa menor solamente al cuarto conexo? Pues entonces debiera saber que nosotros hemos dicho que ese conexo no es NECESARIAMENTE conexo con el depósito revelado, condición indispensable, según todos los teólogos, para que una cosa sea verdadera conclusión teológica (89-102). A nuestro objetante le toca, pues, probar que, «según todos los teólogos y según la práctica de la Iglesia», ese conexo es necesariamente conexo, y sobre eso no dice una sola palabra ni lo probará jamás.

329. OBSERVACIÓN SEGUNDA.—Nuestro objetante propone lo mismo en otra forma, que puede resumirse así: Todos los teólogos extienden la infalibilidad, no sólo a lo realmente revelado, sino también a lo conexo necesariamente con ello; es así que el P. Marín la limita a lo realmente revelado; luego...

Respuesta.—En ese argumento se confunde de nuevo dos cuestiones esencialmente distintas. Primera, si la infalibilidad se extiende a lo necesariamente conexo con lo revelado. Segunda, si lo necesariamente conexo, por vía de conclusión, con lo revelado es realmente revelado. A la primera cuestión, que es la única que tiene que ver con la extensión de la infalibilidad, responden afirmativamente todos los teólogos, y nosotros respondemos lo mismo. A la segunda cuestión, que nada en absoluto tiene que ver con la presente cuestión de la infalibilidad, sino con la cuestión de la definibilidad de fe divina, no responden unánimemente todos los teólogos, como parece creer nuestro objetante, sino que hay dos escuelas. Una escuela responde afirmativamente, y de esa opinión somos nosotros. Otra escuela responde negativamente, y de escuela parece ser nuestro objetante.

La primera escuela, a la que nos subscribimos nosotros, lejos de disminuir la autoridad de la Iglesia, como cree nuestro objetante, la aumenta. El que, teniendo lo necesariamente conexo por no revelado realmente, dijese que la infalibilidad de la Iglesia sólo se extiende a lo realmente revelado, ése disminuiría la infalibilidad de la Iglesia, pues excluiría de ella lo necesariamente conexo. Pero el que teniendo por realmente revelado todo lo necesariamente conexo dijese que «la infalibilidad de la Iglesia se extiende solamente a lo realmente revelado», ése extiende la infalibilidad a cuanto debe extenderse, que es a lo necesariamente conexo, y además extiende a eso mismo la autoridad de fe divina de la Iglesia. No se confundan, pues, cuestiones y fórmulas completamente diversas. La infalibilidad comprende dos cosas: primera, lo formalmente revelado, y éste es su objeto primario; segunda, lo necesariamente conexo con lo formalmente revelado, y éste es su objeto secundario. En esto convenimos todos. La cuestión de si ese objeto secundario es o no realmente revelado, no viene al caso para la cuestión de la extensión de la infalibilidad.

330. TERCERA OBSERVACIÓN.—Un texto del obispo de Brescia, quien en una de las sesiones preparatorias del Concilio Vaticano dijo que todos los teólogos, en absoluto, admiten que sería error gravísimo el limitar la infalibilidad a lo revelado in re, y no extenderla a todo lo necesariamente conexo con lo revelado.

Respuesta.—Eso mismo decimos nosotros; pero no es ésa la cuestión de que se trata. Nuestro objetante no acaba de distinguir estas tres proposiciones: primera, todos los teólogos extienden la infalibilidad a todo lo necesariamente conexo con el depósito revelado; segunda, todos los teólogos admiten que el conexo del tipo cuarto está necesariamente conexo con el depósito revelado; tercera, todos los teólogos admiten que lo necesariamente conexo con el depósito revelado no es realmente revelado. Nuestro objetante dedica todo su esfuerzo a probar la primera proposición, que nadie niega, y se olvida de probar la segunda y tercera, que son las únicas que hacía falta probar. El obispo de Brescia afirma, y nosotros también, la primera; pero no dice una palabra, ni podía decirlo, sobre la segunda y tercera.

La cuestión de si lo virtualmente revelado o lo necesariamente conexo por vía de conclusión con lo revelado es o no realmente revelado y, por lo tanto, definible de fe divina, ha quedado tan libre y tan disputable, después del Concilio Vaticano, como lo estaba antes. Sobre eso siempre ha habido y hay dos escuelas. Oigase a Vacant, comentando el Concilio Vaticano: «Nous croyons vrais les choses que Dieu a révélées, ab eo revelata. Voilà la matière, ou, pour parler le langage scolastique, l'objet matériel de l'acte de foi. La foi dont il s'agit ici est, en effet, la foi divine, c'est-à-dire celle qui est fondée sur l'autorité de Dieu qui

révèle. Il n'y a donc que l'adhésion aux vérités révélées de Dieu qui sont un acte de foi; et réciproquement toute vérité révélée de Dieu peut devenir la matière d'un acte de foi. Mais ne faut-il ranger parmi les vérités révélées que celles qui sont formellement révélées, ou bien peut-on y joindre les vérités virtuellement révélées? C'est une question que notre Concile laisse discuter librement aux théologiens<sup>88</sup>. Y más adelante añade: «Nous avons déjà dit qu'une école exige que les dogmes nouvellement définis soient formellement contenus dans ceux qui étaient primitivement de foi catholique et qu'ils s'en déduisent par un raisonnement dont le principe universel soit révélée; une autre école estime qu'ils suffit qu'ils y soient contenus virtuellement et qu'ils s'en déduisent par un raisonnement dont le principe universel soit fourni par la raison<sup>89</sup>. No faltó, sin embargo, un Padre en el Concilio Vaticano que propusiese una enmienda pidiendo que decidiese el Concilio que sólo lo inmediatamente (o formalmente o in se) revelado puede ser definido de fe divina; pero el Concilio no hizo caso de tal sugestión. «Un amendement proposé au Concile demandait qu'on mit dans notre texte "quae in verbo Dei scripto vel tradito immediate continentur..." Mais cet amendement ne fut pas pris en considération<sup>90</sup>. Sobre la cuestión, pues, de si «la infalibilidad se extiende no sólo a lo formalmente revelado, sino también a lo necesariamente conexo con ellos», hay completa unanimidad entre los teólogos, y eso mismo hemos dicho y decimos nosotros. Pero sobre la cuestión de «si lo virtual revelado o lo necesariamente conexo por vía de conclusión con lo revelado es o no realmente revelado y definible de fe divina», no hay unanimidad, como creen algunos, sino dos escuelas. Es cuestión completamente libre, después como antes del Concilio Vaticano. Así, pues, conviene no confundir cuestiones muy distintas.

331. OBSERVACIÓN CUARTA.—Los Sumos Pontífices han definido *ex cathedra* proposiciones necesariamente conexas, como puede verse en varias proposiciones que se citan en particular; por ejemplo, la proposición 37 de la bula *Auctorem fidei*, en que se define la necesidad de la jurisdicción para la potestad de absolver<sup>91</sup>.

*Respuesta*.—Siempre la misma confusión. Los Sumos Pontífices han definido proposiciones referentes a los cinco conexos

<sup>88</sup> VACANT, *Constitutiones du Conc. du Vatican*, vol.2 n.559 p.28.

<sup>89</sup> CAYANI, *l.c.*, n.248 p.73.

<sup>90</sup> VACANT, *l.c.*, n.618 p.87 nota.

<sup>91</sup> «Doctrina Synodi (Pistoriensis), quae de auctoritate absolventi accepta per ordinationem enuntiat, post distributionem dioecesium et parochiarum conveniens esse, ut quilibet iudicium hoc exerceat super personis sibi subditis sine ratione territoriali, sive iure quodam, personali, propterea quod aliter confusio induceretur et perturbatio: quatenus post instituta dioeceses et parochias enuntiat tantum modo, consensus esse ad praescandam confusionem, ut absolventi potestas exerceretur super subditos, sine intellecta tanquam ad validum usum huius potestatis non sit necessaria territorialis vel subdelegata illa iurisdicção sine qua Tridentinum declarat, nullius momenti esse absolutionem a sacerdote prolata: falsa, temeraria, perniciosa, Tridentino contraria et insubstantiosa, erronea» (Constitutio *Auctorem fidei* prop.17: DENZINGER, n.1537).

inclusivos, de los cuales no se trata aquí; pero no han definido ninguna que sea exclusivamente del conexo cuarto o fisico-conexo, que es del único que se trata. Para ello no hay más que abrir el Denzinger, y la mejor prueba de ello es esa misma proposición 37 que cita nuestro objetante como ejemplo o modelo. ¿Cree nuestro objetante que la necesidad de la jurisdicción se deduce de la potestad de absolver (que es revelada) por vía del cuarto conexo, o como propiedad fisico-distinta? No, sino que se deduce por vía de los otros conexos, por vía *esencial* o *inclusiva*, por análisis del concepto de potestad judicial, *ex ratione seu natura iudicii*.

El argumento o raciocinio con que la Iglesia ha deducido esa verdad o condenado su contradictoria es el siguiente, como lo sabe todo teólogo:

«El Sacramento de la Penitencia fue instituido *per modum iudicii* (mayor revelada o de fe); es así que la naturaleza o *esencia* del juicio (*natura et ratio iudicii*) incluyen jurisdicción o superioridad del juez sobre el reo (menor de razón *inclusiva*, no fisico-distinta); luego es inválida o no sacramental toda absolución sin jurisdicción ordinaria o delegada» (conclusión teológica, objeto de infalibilidad, por necesariamente conexiva, según todos, y definible de fe por inclusiva, según la escuela tomista).

Se necesitaría, a juicio nuestro, tener las ideas completamente embrolladas sobre el «conexo» para no ver que esa menor y ese raciocinio no son del conexo cuarto, sino de los otros conexos, pues es evidente que está deducida *ex ratione* o *esencia* del acto judicial o imperativo. Pero si alguno duda de ello, acuda a la *Suma Teológica*<sup>92</sup>, donde Santo Tomás analiza y deduce esa conclusión, analizando la esencia del acto de imperio que incluye superioridad o jurisdicción: o acuda al Concilio Tridentino (al que se alude en la condenación misma de esa proposición), y allí encontrará lo siguiente: «Quoniam igitur *natura et ratio iudicii* illud exposcit ut sententia in subditos dumtaxat feratur persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, et verissimum esse Synodus haec confirmat, nullius momenti absolutionem eam esse debere, quam sacerdos in eum profert, in quem ordinariam aut subdelegatam non habet iurisdictionem»<sup>93-94</sup>.

<sup>92</sup> Suplemento q.8 a.4.

<sup>93</sup> Conc. Trident., sess.14 c.7.

<sup>94</sup> Entre paréntesis, nótese la frase de «*persuasum semper in Ecclesia Dei fuit*» que usa el Concilio, a pesar de tratarse de una conclusión teológica propiamente dicha. El ser una cosa conclusión teológica propia no se opone a que haya sido conocida desde el principio de la Iglesia, para la deducción de tal conclusión pueda ser tan evidente y tan obvia que no exija trabajo ni tiempo para hacerla. La facilidad y la evidencia no se oponen al carácter de conclusión, antes, por el contrario, tanto la conclusión es más perfecta y más pura conclusión cuanto es conocida con más facilidad y evidencia. «Non igitur consecutionis evidentiæ et firmitatis theologiam solit, sed facti: non auferit, sed interit» (Cano. De locis 12,2 in fine). Está, aun en el supuesto de que la palabra «*semper*» que usa el Concilio haya que tomarse en sentido estricto, lo cual no siempre sucede, como ya dijimos (171, nota). Hoy día hay entre ciertos teólogos una inclinación manifiesta a no considerar como teología pura o como puras conclusiones sino a las conclusiones difíciles o disputadas. Eso es una falsa idea de la teología.

Eso mismo que le ha sucedido a nuestro objetante con esta proposición que nos ha aducido como modelo de conexo no inclusivo, por fiarse de manuales, le sucederá con cualquiera otra proposición del Denzinger. x

332. OBSERVACIÓN QUINTA.—La opinión tradicional es que *todo lo virtual* es objeto de infalibilidad.

*Respuesta.*—La opinión tradicional no es que todo lo virtual sea objeto de infalibilidad, sino que lo es todo lo virtual revelado, o todo lo virtual teológico. Ahora bien: el virtual físico-conexivo no es ni revelado ni teológico, por no tener conexión absolutamente necesaria con el depósito revelado. Nada rigurosamente teológico puede jamás fallar, y lo virtual físico-conexivo puede fallar y falla de hecho siempre que a Dios le place. Si se le quiere llamar «teológico», como se llama teológicas a las conclusiones inciertas o probables, no hay dificultad en ello; pero tales conclusiones no son rigurosamente teológicas, pues la teología es ciencia de certeza absoluta (89).

333. OBSERVACIÓN SEXTA.—En cambio, nada verdaderamente virtual puede ser de fe divina. Lo virtual no puede ser deducido sino mediante una premisa de fe y otra de razón, y la regla de todo silogismo es que «peiores semper sequitur conclusio partem».

*Respuesta.*—Admitimos el aforismo de que la conclusión sigue siempre a la premisa peor. Por eso, si la premisa de razón es físico-conexiva y, por lo tanto, adición objetiva sobre la premisa de fe, también la conclusión es adición objetiva. Si la menor es metafísico-inclusiva y, por lo tanto, explicación objetiva de la premisa de fe, también la conclusión será explicación objetiva de la premisa de fe, y nada más. Si la explicación objetiva o menor metafísico-inclusiva es empleada por sola la razón humana, la conclusión no es de fe, pues la razón, explicando lo revelado, es «peor parte» que la premisa de fe: esa conclusión será solamente explicación humana de la premisa de fe, esto es, teología. Si en vez de la menor se pone la definición de la Iglesia, ya no hay parte peor, pues la explicación de la revelación por la Iglesia no es parte peor, sino parte igual a la revelación misma o premisa de fe. En explicar lo revelado, la autoridad de la Iglesia no es menor ni peor, sino igual que la de Dios y la de los Apóstoles (176).

La regla silogística «peiores sequitur semper conclusio partem», prueba, pues, muy bien que la conclusión teológica no puede ser formalmente de fe divina antes de la definición de la Iglesia; pero no prueba de la misma manera para después de su definición. La menor de razón es para nuestra inteligencia humana una parte del raciocinio teológico, y determina esencialmente la naturaleza del «habitus» y de la certeza del asentimiento de la conclusión, ya que no es más que una condición preliminar de la definición de la Iglesia, y no determina lo más

mínimo la naturaleza del «habitus», de la certeza y del asentimiento de la definición. Luego mientras que en la teología el asentimiento que prestamos a la conclusión depende de nosotros, necesariamente, de la naturaleza y valor de la menor de razón, en la definición de la Iglesia el asentimiento es absolutamente independiente (132-133).

334. OBSERVACIÓN SÉPTIMA.—Lo virtualmente revelado no es simpliciter revelado, sino revelado secundum quid.

*Respuesta.*—Si lo revelado virtual es virtual implícito o inclusivo, ya tiene revelación en cuanto a la substancia, y solamente le falta explicación. No es, pues, «simpliciter» revelado, si por «simpliciter» se entiende lo explícito; pero es «simpliciter» revelado, si por «simpliciter» se entiende lo implícito. Su nombre propio es *revelable*, esto es, *explicable* por la revelación ya hecha por Dios, y en la cual está verdaderamente implícito. Tal imagen se imprime realmente en la placa fotográfica, aunque de manera imperceptible, no pidiendo otra cosa que ser revelada (214).

335. OBSERVACIÓN OCTAVA.—Una cosa es la realidad y otra cosa es la verdad. De que dos enunciados expresen la misma realidad no se sigue que expresen la misma verdad.

*Respuesta.*—La realidad y la verdad se distinguen lógica o subjetivamente, pero no real u objetivamente. Por lo tanto, dos enunciados cuyos predicados y sujetos sean realmente idénticos tienen el mismo sentido objetivo. La diferencia no es sino subjetiva, aunque fundada en la fecundidad del objeto. Así son todas las conclusiones idéntico-reales. Así son todas las fórmulas sucesivas del progreso dogmático (515).

Es verdad que la identidad real de dos proposiciones no basta para pertenecer a un mismo «habitus» si no son conocidas por el mismo medio. Ya hemos explicado largamente en otro lugar (123), siguiendo a Santo Tomás y a Capreolo, que la distinción específica de los hábitos no se toma de la realidad conocida (res cognita), sino del medio de conocimiento (medium cognitionis) o, como dice Cayetano oportunamente, no se toma del objeto *ut res est*, sino del objeto *ut scibile* <sup>11</sup>.

Así, por lo que toca a una misma realidad, la divinidad, hay lugar para varios hábitos específicamente distintos: fe, teología, teodicea. La conclusión teológica, realmente idéntica al dato revelado, no pertenece a la fe, sino a la teología, mientras no esté definida. Porque entonces es conocida solamente por el raciocinio humano, que es el instrumento de la teología con exclusión de la fe. Pero se sigue que esta misma conclusión, una vez definida o explicada por la autoridad divina de la Iglesia, es conocida por otro medio: «La revelación explicada por la Iglesia», medio formal de la fe. Después de su definición es de fe, sin dejar de pertenecer a la teología, porque es cono-

<sup>11</sup> Q.1 a.3 n.4.

cida de dos maneras distintas (127, 168). Es preciso, pues, distinguir cuidadosamente estos tres medios de conocimiento.

a) Revelación explícita. Es la revelación explicada por Dios mismo.

b) Revelación implícita antes de la definición, conocida únicamente por raciocinio. Es la revelación explicada por la razón humana; la conclusión teológica antes de su definición.

c) Revelación implícita definida por la Iglesia. Es la revelación explicada por Dios mediante la Iglesia; la conclusión teológica después de su definición.

El primero y tercero de estos medios de conocimiento tienen el mismo valor, el de la autoridad divina, de la fe. Puesto que la Iglesia tiene el poder verdaderamente divino de explicar todo lo que está realmente implícito en el dato revelado, el valor de la revelación implícita explicada por la Iglesia (tercer medio) es el mismo que en la revelación explícita (primer medio), es decir, la autoridad explicada por Dios. La autoridad de la Iglesia es ciertamente menor que la autoridad divina o la autoridad apostólica en lo que se refiere a nuevas revelaciones e incluso a verdades no contenidas implícitamente en el dato primitivo, pero es igual a ellas en todo lo que está verdaderamente implícito, dado que la explicación no exige una nueva revelación (175-176).

Por el contrario, el segundo medio —la revelación implícita explicada por la razón individual del teólogo— no tiene más que un valor humano teológico y específicamente distinto del valor de los otros dos medios (309). Así, la conclusión teológica es de fe en el tercer caso, no en el segundo.

En estas materias todo verdadero tomista debe evitar dos teorías extremas: la de Molina y la de Vázquez (87, 119).

Crear, con Molina, que la conclusión teológica propiamente dicha tiene un contenido completamente nuevo con relación al dato revelado, lo que la hace indefinible de fe. Aquí hay un error. La conclusión teológica, con tal que sea inclusiva, contiene, es verdad, algo nuevo por el hecho de que es verdadera conclusión; pero porque es implícita, esto nuevo se refiere a la explicación de la misma doctrina. Así, la Iglesia, al definir, no hace más que explicar el dato revelado; esta conclusión es, pues, de fe después de su definición (306).

Sería caer en el extremo opuesto pensar, con Vázquez, que la conclusión teológica, al ser verdaderamente inclusiva, no debe contener nada nuevo y, por tanto, es de fe no sólo después, sino antes de su definición, para un teólogo que la deduce con evidencia.

Esta concepción no es, como la de Molina, contraria a la evolución dogmática, sino que la favorece de manera excesiva; pero no la creemos menos errónea, porque desprecia la diferencia específica que existe entre la teología y la fe y olvida el carácter totalmente divino de este segundo hábito (156).

De hecho, toda verdadera conclusión teológica, por implícita que sea, contiene algo nuevo. No es una doctrina nueva, sino una explicación nueva. De lo contrario, no sería una verdadera conclusión. Para convencerse de ello basta considerar las dos ecuaciones siguientes:

Conclusión teológica = dato revelado.

Conclusión teológica = dato revelado + explicación.

La primera es formalmente falsa, porque identifica las conclusiones y la ciencia con los principios y la simple inteligencia y confunde la teología y la fe.

La segunda ecuación es exacta, pero indica que la conclusión contiene un elemento nuevo, algo más de lo que se encontraba en el principio o dato revelado. Cuando hago un acto de fe, respecto a esta conclusión, no abarco sólo el dato revelado, sino también algo nuevo. Para esto es preciso que este «algo nuevo» sea formalmente divino, porque en el objeto del acto de la fe nada formalmente humano debe entrar. Luego, antes de la definición de la Iglesia, este elemento nuevo, constitutivo de la conclusión, es formalmente humano, como lo es la teología (309). Es, pues, preciso la intervención de la Iglesia, que es la única que posee la autoridad divina necesaria para la explicación del dato revelado. Esta explicación, hecha por un teólogo, es formalmente humana; hecha por la Iglesia es formalmente divina, y por tanto, de fe. Luego esta definición de la Iglesia no es solamente necesaria para que la definición no sea errónea; es necesaria, sobre todo, para que la deducción sea formalmente divina.

Ahora bien, la identidad real de la conclusión y de su principio, el dato revelado, es causa de que esta conclusión sea implícita, lo que a su vez la hace definible por la Iglesia. Pero ni su identidad real ni su carácter implícito definible bastan para volverla formalmente de fe mientras no sea definida, es decir, conocida mediante «la revelación explicada por la Iglesia», medio de nuestra fe.

Antes de la definición había entre la conclusión y el dato «identitas rei», pero no «identitas scibilis». Después de la definición no sólo hay «identitas rei», sino «identitas scibilis» o, mejor, «identitas credibilis», porque entonces la conclusión no es ya conocida por la demostración racional, medio de la ciencia, sino por la explicación de la Iglesia, medio de conocimiento de la fe. Antes de la definición no es más que teológica; después es, además, creíble, de fe divina. «Quilibet cognoscitivus habitus formaliter respicit medium per quod cognoscitur: materialiter autem, id quod per medium cognoscitur... Formalis autem ratio obiecti in fide, est Veritas Prima per doctrinam Ecclesiae manifestata; sicut formalis ratio scientiae est medium demonstrationis»<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> 2-2 q.9 a.2, et 4. de Charitate a.13 ad 6.

LA RAZÓN PSICOLÓGICA DEL PROGRESO DOGMÁTICO.—Como hemos dicho (160-161), la razón psicológica del progreso intelectual humano—sea en el orden natural, sea en el orden de la fe— debe buscarse en nuestra manera connatural de conocer «per modum enuntiabilis». No siendo completamente intelectuales o intuitivos, como Dios y los ángeles, sino racionales, discursivos, no podemos conocer de un golpe todo lo que está implícito en nuestro punto de partida, y debemos usar enunciados parciales y sucesivos, deduciendo los unos de los otros por un raciocinio inclusivo.

Mientras estos enunciados se limiten a desarrollar lo que desde el principio estaba verdaderamente implícito en nuestro punto de partida, conservamos la *unidad objetiva* de la ciencia o de la fe, a pesar de la *pluralidad* de enunciados.

La razón de esto es—como observa profundamente Santo Tomás— que el acto de la fe, como el de la ciencia, no encuentra su término en el enunciado, sino en la *realidad objetiva*. «Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem; non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita in fide»<sup>98</sup>.

Desde este punto de vista, el Santo Doctor nos asigna, al principio del artículo citado, la razón de esta asimilación de la ciencia y de la fe. La fe es un conocimiento; ahora bien, todo conocimiento se hace según el modo connatural del cognoscente. Luego la manera humana de conocer es procediendo por enunciados; tal será, por consiguiente, también la manera humana de conocer y desarrollar el dato sobrenatural. «Cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ut componendo et dividendo veritatem cognoscat sicut dictum est» (I. q. 85, a. 3). «Et ideo ea quae secundum se simplicia sunt, intellectus humanus cognoscit secundum quandam complexionem»<sup>99</sup>. «Ex eodem provenit quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc scilicet quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensum (el dato natural o el dato revelado) potest inspicere quicquid in eo virtute continetur: quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis»<sup>100</sup>. «Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alteri componere et dividere et ex una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari»<sup>101</sup>.

Estas «composiciones y divisiones» sucesivas, estos enunciados múltiples cuando están contenidos implícitamente en el dato primitivo, pero *nuestra* razón no puede verlos más que a través del raciocinio, es lo que la escuela tomista ha entendido siempre por *inmediato* o «per se notum quoad se» y *mediato* o «non per se notum quoad nos». Les llamamos inmediatos o «per se

<sup>98</sup> 2-2 q. 1 a. 2 ad 2.  
<sup>99</sup> L. c., in principio articuli.  
<sup>100</sup> 1 q. 38 a. 4.  
<sup>101</sup> 1 q. 85 a. 5.

nota quoad se» porque son objetiva y verdaderamente implícitos, y mediatos o «non per se nota quoad nos» porque exigen de nuestra razón una verdadera demostración (165).

He aquí por qué Santo Tomás, siempre tan profundo y tan lógico en sus escritos, ha colocado al principio de su tratado *De Deo* la cuestión «Utrum Deum esse sit per se notum»<sup>102</sup>, porque de ella depende la naturaleza de todo nuestro conocimiento de Dios. Y paralelamente, al principio de su tratado *De Fide* ha colocado la cuestión «Utrum obiectum fidei sit aliquid completum per modum enuntiabilis»<sup>103</sup>, cuestión que tantos autores, incluso tomistas, han tenido muy descuidada, cuando de ella depende toda la naturaleza de la génesis y desarrollo de nuestra fe.

Nos place ver que algunos tomistas modernos al fin se dan cuenta de la importancia primordial de estas cuestiones: aludimos a los hermosos artículos del P. Chenu, O. P., titulados «Contribution à l'histoire du traité de la foi: commentaire historique de la 2-2, q. 1, a. 2» y «La raison psychologique du développement du dogme d'après Saint Thomas»<sup>104</sup>.

Hace nueve años escribíamos en la *Ciencia Tomista* las frases siguientes: «No se pueden penetrar a fondo y resolver con acierto las cuestiones hoy tan candentes sobre la evolución dogmática modernista y el progreso dogmático católico sin penetrar a fondo en esos *per se notum* y *per modum enuntiabilis*, que muchos miran como antiguallas o poco menos, pero que son la clave de inteligencia de todas esas gravísimas cuestiones en que están interesados la naturaleza y distinción de la fe y de la ciencia, de la Iglesia y de la razón individual, de la evolución modernista o del progreso católico. Por algo, repetimos, el Santo Doctor, que siempre procede con orden lógico admirable de los principios a las conclusiones, de lo esencial a lo accidental, las colocó al frente de sus inmortales tratados *De Deo* et *De Fide*. Por eso insistimos tanto en estas cosas, aun a riesgo de que se nos acuse de divagar o repetir lo que, para muchos lectores, no haría falta»<sup>105</sup>.

336. OBSERVACIÓN NOVENA.—Si Santo Tomás, por ejemplo, asentó un principio y los tomistas sacan las consecuencias, nadie dirá que no son dos doctrinas.

Respuesta.—Sin duda, nadie atribuirá a un autor las conclusiones implícitas de sus escritos si no las ha previsto y apuntado. Pero si se supone que han visto claramente estas consecuencias implícitas y que han dejado a sus discípulos la misión de darlas a la luz, entonces les son atribuibles, sin duda alguna.

Ahora bien, Dios al revelar el depósito de la Sagrada Escritura y de la Tradición, aunque veía claramente todas las conse-

<sup>102</sup> 1 q. 2 a. 2.  
<sup>103</sup> 2-2 q. 1 a. 2.  
<sup>104</sup> El primero, en *Mélanges Thomistes*, le Saulchoir (Kain 1923) p. 123; el segundo, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, enero 1924, p. 44.  
<sup>105</sup> *La Ciencia Tomista* (marzo 1913) p. 23 nota.

cuencias implícitas, no paró hasta instituir el magisterio de la Iglesia para hacerlas explícitas. Tales consecuencias, una vez explicadas por la Iglesia, son conclusiones *divinas*, es decir, *dogmáticas*.

Esta distinción entre los autores de libros humanos y Dios, autor de la Sagrada Escritura, es uno de los principales argumentos anticipados por Santo Tomás para probar la existencia de la multiplicidad de sentidos en la Sagrada Escritura, a diferencia de las obras puramente humanas. Añadamos a los textos ya citados estos otros de Santo Tomás:

«Utrum in eisdem verbis Sacrae Scripturae lateant plures sensus.

«Obiectio quinta. Praeterea quicumque sensus ex verbis aliquis Scripturae trahitur quem auctor non intendit, non est sensus proprius: quia auctor per unam scripturam non potest intelligere nisi unum, quia non contingit plura simul intelligere, secundum Philosophum. Ergo non possunt esse plures sensus proprii Sacrae Scripturae.

«Ad quintum dicendum quod auctor principalis Sacrae Scripturae est Spiritus Sanctus, qui in uno verbo Sacrae Scripturae multo plura intellexit quam per expositores Sacrae Scripturae exponantur vel discernantur»<sup>184</sup>.

«Utrum in aliis scripturis praedicti sensus distinguí debeant.

«Obiectio tertia. Praeterea, Philosophus dicit quod qui dicit unum quodammodo dicit multa. Ergo videtur quod in aliis scientiis in uno sensu possunt designari plures.

«Ad tertium dicendum quod qui dicit unum, quodammodo dicit multa, scilicet in potentia, secundum quod conclusiones sunt in potentia in principis, ex uno enim principio multae conclusiones sequuntur: non quod in aliis scientiis per modum significationis quod dicitur de una re, simul de aliis intelligatur ut significatum, licet inde trahi possit per argumentationem»<sup>187</sup>.

«Utrum per successionem temporum fides profecerit.

«Obiectio quarta. Praeterea, articulus est indivisibilis veritas. Sed quod est indivisibile, non potest ulterius distinguí. Ergo cum semper fuerit fides contenta sub aliquibus articulis, videtur quod non potuerit magis distinguí, ut articuli explicite cognoscerentur.

«Ad quartum dicendum, quod articulus dicitur indivisibilis veritas quantum ad id quod actu explicatur in articulo; sed est divisibilis quantum ad ea quae potentia continentur in articulo, secundum quod qui dicit unum, quodammodo dicit multa; et haec sunt ea quae praecedunt articulum et consequuntur ad ipsum; et quantum ad hoc potest explicari et dividi articulus fidei»<sup>188</sup>. «Et quantum hoc potest fides quotidie explicari et per studium Sanctorum magis et magis explicata est»<sup>189</sup>.

<sup>184</sup> D. THOMAS, *Quaestiones Septimum* q.6 a.14; ed. Vrbis, vol. 15 p.512-513.

<sup>185</sup> D. THOMAS, *l.c.* p.16 p.515-516.

<sup>186</sup> D. THOMAS, *3 Sent.* d.25 q.2 a.2 sol.1 ad 4; ed. Vrbis, vol.9 p.394-395.

<sup>187</sup> *l.c.*, ad 5.

Al comparar atentamente estos textos de Santo Tomás, se observará con toda claridad dos cosas: a) que entiende por *continencia potencial* o *consecuencial* (ea quae in potentia continentur in articulo; ea quae ex articulis consequuntur) las conclusiones propiamente dichas; b) que estas conclusiones no son siempre previstas y apuntadas por los hombres en sus escritos, pero sí lo son siempre por Dios en la Sagrada Escritura.

Si Santo Tomás asentó un principio; si suponemos además que se trata de consecuencias *implícitas* en ese principio; si suponemos también que Santo Tomás veía esas consecuencias y veía que su escuela las sacaría; si suponemos, en fin, que Santo Tomás comisionó a su escuela para sacarlas, todo el mundo dirá que su escuela, al sacarlas, no hace sino desarrollar o explicar la misma doctrina de Santo Tomás. Y ése es el caso verdadero entre Dios y su Iglesia<sup>187</sup>.

337. OBSERVACIÓN DÉCIMA.—«La certeza de fe divina debe ser infinitamente superior no solamente a la certeza física, sino también a la certeza metafísica. Por lo tanto, tan lejos está de la fe divina la conclusión metafísico-inclusiva como la físico-conexiva.»

Respuesta.—El exigir que la conclusión sea metafísico-inclusiva para que sea definible de fe no es porque la certeza meta-

<sup>187</sup> Al lado del texto tomado del Comentario a las Sentencias, cuya autenticidad está fuera de duda, hemos tenido que citar también los textos de la cuestión sexta del séptimo quodlibeto, para no omitir nada de la doctrina de Santo Tomás. Sobre la autenticidad de esa cuestión sexta se pueden consultar las interesantísimas observaciones del P. Beltrán de Heredia, publicadas en *La Ciencia Tomista*, mayo 1924, p.374, y las del P. Symone en el *Bulletin Thomiste*, mayo 1924, p.41.

Hablando de las consecuencias de la doctrina de Santo Tomás, se expresa así Nuño: «Sine rationabili causa et sine fundamento atque P. Suárez contradi- cit: Domino Caetano. Et primo dicit, non habet apud D. Thomam quandam propositionem negativam, quam concedit Caetanus, scilicet: contritio secundum essentiam non est pars sacramenti Poenitentiae... Sed certe M. Suárez, vel non intellexit D. Caetanum, vel sub nomine illius voluit occulte impugnaré D. Thomam. Et quidem primo probatur quod illa propositio evidenter colligitur ex verbis ipsius D. Thomae, atque adeo, quod continetur in illo implicita et virtualiter» (GONZÁLEZ NUÑO, *o.c.*, to. 3 p. 4.90 a.3 p.251-252). Todo, pues, lo que se deduce evidentemente de la doctrina de Santo Tomás está implícitamente contenido en ella; y deducir tales consecuencias evidentes no es enseñar otra doctrina, sino explicar, o desenvolver, o desarrollar, o evolucionar homogéneamente la misma doctrina. Cuando los molinistas o escolistas se apartan de lo que nosotros, los tomistas, miramos como consecuencias evidentes de los principios de Santo Tomás no les decimos solamente que se apartan de nosotros, sino que se apartan de la doctrina de Santo Tomás. Y si ellos rechazan tal acusación es porque niegan que tales cosas sean consecuencias evidentes de la doctrina del Santo Doctor; pero no lo negarían, ciertamente, si confesaran que eran consecuencias evidentes de la doctrina del Santo. Véanse los textos de Bertrán y de Pesch sobre el sentido consistente de la Sagrada Escritura, que citamos en los números 444 y 447.

Relacionado con esto, vamos a citar otro tratado del cardenal Cayetano, entre mil que podrían citarse. Comentando aquellas palabras de Santo Tomás: «Non poterit intelligi remissio culpa: si non adhaeret infusio gratiae», se expresa así: «Constat enim quod si esset possibile secundum potentiam absolutam, posset intelligi» (In 1-2 q.113 a.2). Todo, pues, lo que de potencia absoluta puede ser, es inteligible, y todo lo que de potencia absoluta repugna es *inteligible*. Como lo mismo de consecuencia metafísico-conexiva que consecuencia físico-inclusiva, así como se sigue que toda consecuencia teológica metafísico-conexiva es de inteligencia del depósito revelado, y que la Iglesia, al definirla, no nos da más que la inteligencia del depósito revelado. Esa es la naturaleza del carácter inclusivo o intelectual de la verdadera teología (103-109).

física tenga que ver nada con la certeza de fe, que es infinitamente superior, sino porque habiendo conexión metafísica hay identidad o inclusión objetiva con la mayor revelada, que es de fe. La conclusión es definible, no por su conexión metafísica, sino por su inclusión. La certeza, pues, metafísica nada tiene que ver con la certeza de fe; pero la inclusión o implicitud de esa conclusión en la premisa de fe no sólo tiene que ver con la definibilidad de fe, sino que eso es todo lo que se requiere y basta para definibilidad, con tal que tal inclusión sea cognoscible con evidencia sin nueva revelación.

338. OBSERVACIÓN UNDÉCIMA.—Lo realmente idéntico con lo revelado está contenido *quoad se*, pero no está contenido *quoad nos*.

Respuesta.—Si nuestra razón no puede sacarlo con evidencia sin nueva revelación, está contenido *quoad se*, pero no *quoad nos*, como la Trinidad en la unidad de Dios. Pero si nuestra razón puede sacarlo con sus propias fuerzas, entonces está también contenido para nuestra razón.

339. DOS ÚLTIMAS OBJECIONES. OBSERVACIÓN DUODÉCIMA. «Entre lo dicho por Dios y sus conclusiones teológicas no hay sino pura conexión.»

Respuesta.—En rigurosa teología, como en rigurosa metafísica, no hay jamás *pura conexión*, sino conexión con inclusión. Las conclusiones teológicas y metafísicas, *objetivamente* consideradas, no son conexas, sino idénticas en los principios; solamente son conexas *subjetivamente* consideradas. La distinción *virtual* en la cual se fundan no está en el objeto, sino en el sujeto.

OBSERVACIÓN DÉCIMOTERCERA.—No pueden ser definidos como de fe divina, y por lo tanto como *revelados*, hechos que han sucedido muchos siglos después de los Apóstoles, y después de cerrado el depósito de la revelación.

Respuesta.—Es falso que no pueden ser verdaderamente revelados y definibles de fe divina hechos contingentes que tuvieron lugar después de los Apóstoles. La celebración del Concilio de Trento, la redacción del canon actual de la misa, la traducción de la Vulgata, la elección de tal papa, la concepción de tal hombre... son hechos contingentes sucedidos después de los Apóstoles. Sin embargo, está definido o es definible como de fe divina, y, por lo tanto, es *revelado*, que el Concilio de Trento es ecuménico o regla de fe, que el canon de la misa está libre de error, que la Vulgata es auténtica en las cosas fundamentales de fe y costumbres, que Nuestro Santísimo Padre Pío XI es verdadero papa, que tal hombre ha sido redimido por Jesucristo.

Es cierto que el Concilio de Trento pudo no haberse celebrado, y en ese sentido es un hecho contingente; pero una vez celebrado, *tal cual se celebró*, no es cosa contingente, sino absolutamente necesaria el que sea ecuménico o regla de fe. De la

misma manera, el *Augustinus* de Jansenio pudo no haber sido jamás escrito, y en ese solo sentido es hecho contingente, pero una vez escrito, *tal como se escribió*, no es cosa contingente, sino absolutamente necesaria su oposición formal con el depósito revelado, o sea su hereticidad.

Ahora bien: al morir el último de los Apóstoles, la Iglesia quedó en posesión no solamente de un depósito doctrinal, sino también de una autoridad dogmática para juzgar, mediante ese depósito, de la ortodoxia o heterodoxia de toda fórmula doctrinal. Fijese el lector en ese «toda». No es solamente para juzgar de las fórmulas doctrinales orales, sino también de las escritas; no solamente de las fórmulas cortas, sino también de las largas, aunque sean tan largas que formen un libro entero; no solamente de las fórmulas que ya estaban dichas o escritas antes de cerrarse el depósito, sino también de las que en lo futuro pudieran decirse o escribirse.

Antes, pues, que Jansenio escribiese su libro, la Iglesia tenía ya la regla, que es el depósito revelado, y la autoridad dogmática para juzgarlo; pero no podía *aplicar* tal regla ni tal autoridad a tal libro mientras tal libro no existiese. Pero tan pronto como tal libro existió, la Iglesia no necesitó hacer más que *aplicarle la medida del depósito revelado para ver si era idéntico o contradictorio con él*, esto es, para ver si contenía o no doctrina herética. Con esa aplicación el depósito revelado no aumenta, disminuye ni cambia para nada; como no cambian, aumentan ni disminuyen un metro o un termómetro antiguo porque yo mida con él la longitud o la temperatura de algo nuevo. Cuando, pues, la Iglesia declare como de fe divina un hecho dogmático, nuevo, no hay novedad en la doctrina antigua, sino simplemente *novedad de aplicación* o nueva aplicación de la doctrina antigua y siempre idéntica a una doctrina nueva para juzgarla.

Cuando murió el último de los Apóstoles y quedó con ello cerrado el depósito de la revelación católica, no era todavía de fe divina que el libro de Jansenio contenía herejía, pero era ya de fe divina que si se escribía un libro *tal como se escribió el libro de Jansenio*, tal libro contenía herejía. Al escribir, pues, Jansenio su libro de la manera que lo escribió, y al declarar la Iglesia que tal libro contiene herejía, no hubo más que una simple verificación de una condición que ya estaba contenida en el depósito revelado. Ese hecho dogmático, una vez definido por la Iglesia, es de fe divina no precisamente porque en el siglo XVII lo dijo la Iglesia, sino porque ya antes, en el depósito revelado, lo había dicho Dios. Solamente que Dios lo había dicho en universal o bajo condición, y la Iglesia lo dice en particular, verificando la condición.

La dificultad que muchos teólogos encuentran en admitir esta doctrina procede, a juicio nuestro, de que se han formado ideas tan estrechas de la autoridad dogmática de la Iglesia, cual si esa

autoridad se redujese solamente a la *conservación inmutable* del depósito revelado. No se extiende solamente a conservarlo inmutable, sino también a *explicarlo y aplicarlo fielmente*. La definición de la virtualidad revelada o conclusión teológica, con tal que se trate de conclusiones inclusivas o implícitas, pues éstas son las únicas definibles, no es sino *explicación* del depósito revelado. La definición de los hechos, con tal que sean hechos dogmáticos, pues éstos son los únicos hechos definibles, no es sino *aplicación* del depósito revelado.

En realidad, esas tres cosas (conservación, explicación, aplicación) no son sino tres grados o fases de la misma cosa, pues el depósito revelado es un depósito doctrinal, y toda doctrina, explicándose fielmente, se conserva, y aplicándose fielmente, se explica. Los hechos dogmáticos, que son los que constituyen esa aplicación, se presentan, con respecto a la doctrina revelada por Dios, exactamente lo mismo que lo que una obra de casos morales de un autor representa respecto a otra obra de doctrina moral del mismo autor. Si el autor en su obra de casos morales se ha limitado a aplicar fielmente a la resolución de tales casos la misma doctrina que ya había expuesto en su obra moral, nadie dirá que eso constituye una moral distinta, sino una aplicación de la misma moral. Así también, al aplicar la Iglesia fielmente e infaliblemente el depósito revelado a los hechos dogmáticos, no nos da una doctrina distinta del depósito revelado, sino una aplicación de la misma doctrina; y todos los teólogos convienen o deben convenir en que todo lo que no es nueva doctrina, sino la misma doctrina que la que Dios reveló, es definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica. Al morir, pues, el último de los Apóstoles, el depósito revelado quedó cerrado en cuanto a nuevas revelaciones y en cuanto a nuevas doctrinas, pero no en cuanto a nuevas explicaciones o nuevas aplicaciones de la misma doctrina.

En fin, como a esas tres mismas cosas (conservación, explicación y aplicación) y a ellas solas se extiende también la infalibilidad de la Iglesia, resulta claramente que es exactamente la misma la extensión de la autoridad dogmática o de fe divina de la Iglesia, y la extensión de la infalibilidad o de la llamada fe eclesiástica. Esa es la extensión exacta de la evolución homogénea del dogma católico.

#### SECCION IV

##### OBJECIONES CONTRA UNA DE LAS PRUEBAS PRINCIPALES DE LA EVOLUCIÓN DOGMÁTICA

340. Entre las muchas pruebas que adujimos para probar la existencia y extensión de la evolución dogmática, la prueba octava se fundaba en el carácter de oposición con el depósito revelado que debe existir en todo error teológico. No siendo po-

sible que haya oposición objetiva sin una verdadera contradicción implícita, y no cabiendo contradicción sin base de verdadera identidad, dedujimos que toda verdadera conclusión teológica tenía por necesidad que ser objetivamente idéntica con el depósito revelado y, por lo tanto, definible de fe divina u objeto de evolución dogmática (247).

Al hacer alusión a esa prueba en un artículo de *La Ciencia Tomista*<sup>34</sup>, habíamos escrito las siguientes palabras: «El punto de vista formal de la Iglesia, al definir infaliblemente una conclusión teológica o condenar infaliblemente un error opuesto, no es precisamente la conformidad u oposición de tal conclusión o error con los principios de la razón natural, sino con el depósito revelado. Errores que no se opongan realmente al depósito revelado no caen bajo la jurisdicción de la infalibilidad ni de la Teología, por grande y clara que sea su oposición a los principios de razón natural. La oposición real al depósito revelado es como el *ratio sub qua* la infalibilidad y la Teología miran al error.» «Ahora bien —añadimos nosotros en dicho artículo—, no cabe oposición verdadera entre dos doctrinas o afirmaciones si la una no es negación de algo contenido realmente en la otra; si la una no implica, aunque no lo exprese, una contradicción real con la otra; si en ambas no existe un sentido común y realmente idéntico, afirmado en una y negado en otra. Esto —terminábamos diciendo— es lo que enseña Santo Tomás, y lo que puede verse en cualquier manual de Lógica, en el tratado que se ocupa de la naturaleza de la oposición.»

Esta afirmación nuestra de que toda oposición lleva implícita una contradicción y el haber nosotros aludido a la Lógica, nos ha merecido las siguientes observaciones.

341. OBSERVACIÓN PRIMERA.—No exige eso la doctrina de los lógicos sobre la oposición de las proposiciones. Esa doctrina, como advierte el P. Urráburu, se refiere a la oposición de las proposiciones no *material*, *ratione materiae circa quam*, de que no toca juzgar a los lógicos, v. gr.: «Pedro corre», «Pedro está quieto», sino a la oposición *formal*, por la forma o estructura de las proposiciones... El juzgar de la oposición real o «*ratione materiae*» no toca a los dialécticos, sino a los teólogos.

*Respuesta.*—Convenimos con nuestro ilustre objetante en que la Lógica trata directamente de la oposición formal o de términos y no de la real o de sentido. Pero una cosa es de lo que *trata* la Lógica y otra muy distinta de lo que *se trata* en la Lógica. Tampoco la Sagrada Teología, en su tratado *De Fide*, trata directamente de la fe humana, sino de la fe divina, y, sin embargo, no hay teólogo ni manual de Teología que, al tratar de la fe divina, no tenga que tratar de qué es fe en general y qué es fe humana, único medio de comprender bien qué es fe divina. De la misma manera, no hay lógico ni tratado de Lógica, si es com-

<sup>34</sup> Julio de 1911.

pleto, que para explicar bien qué es oposición lógica o formal no tenga que tratar, y no trate, de la naturaleza de la oposición en general y de la naturaleza de la oposición real, único medio de explicar y comprender bien qué es oposición formal, pues si el objeto de la Lógica es la oposición formal, la oposición formal tiene, a su vez, por objeto y fin la oposición real. Oigamos al clásico Juan de Santo Tomás: «Oppositio alia est realis, alia lógica, id est, vel rerum vel propositionum. Et istae duae ita se habent quod oppositio realis seu physica est quasi obiectum oppositionis logicae, quia illud esse et non esse quod datur a parte rei et in ipsis obiectis, significatur per propositiones oppositas. Unde licet agere de oppositione reali pertineat ad metaphysicum, tamen quia ad logicum spectat agere de oppositionibus propositionum, etiam aliquo modo oportet attingere id quod spectat ad oppositionem rerum, quatenus obiecta sunt oppositionis propositionum»<sup>113</sup>.

Por eso aludimos nosotros a la Lógica, para que en cualquier manual de Lógica, y sobre todo en Santo Tomás, pudiese verse cómo toda oposición envuelve una contradicción y, por tanto, un sentido realmente idéntico, afirmado en una y negado en otra de las afirmaciones opuestas. Y eso era lo único que se trataba de probar y que niega nuestro objetante.

Pues bien, ya que las citas de Lógica, en esta cuestión que tratamos de la oposición real, no parecen satisfacerle, demos de mano a la Lógica y vayamos a la Metafísica, a la cual propiamente toca, como acabamos de ver por Juan de Santo Tomás, el tratar tal cuestión. Tanto más que la Sagrada Teología es la metafísica de Dios sobrenatural o en el orden de la revelación, como la Teodicea es la metafísica de Dios natural o en el orden de la razón.

Abramos, pues, los inmortales Comentarios de Santo Tomás sobre los Metafísicos de Aristóteles, y en el libro 10, lección sexta, hallaremos lo siguiente: «Contradictio includitur in omnibus aliis generibus oppositionis tamquam prius et simplicius. Opposita enim secundum quodcumque oppositionis genus, impossibile est simul existere. Quod quidem contingit ex hoc quod alterum

<sup>113</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS, *Lógica* 1 q.7 a.1. Lo mismo podrá verse en Goodin, quien, después de haber tratado de la oposición en general y de la oposición formal, dedica casi un artículo entero a la oposición real, diciendo: «Oppositio alia est propositionum, de qua iust iam diximus; alia rerum, quae hic sola spectatur». Y todo esto en la *Lógica* (Goodin, *Lógica minor* 1 d.2 q.7 a.unicus). Exactamente igual al P. Zigliara, quien, antes de comenzar a tratar de la oposición formal, pone este prenotando: «Quid sit oppositio idearum alibi diximus». Esa oposición de ideas, que también se llama *inassociabilidad de ideas*, es precisamente la oposición real, y el lugar o "alibi" a que remite Zigliara es la misma *Lógica* (Zigliara, *Lógica* 8.7 y 28.1). Lo mismo el P. De Maria, S. I., quien, después de advertir que el tratar de los predicamentos pertenece también indirectamente a la lógica, trata detalladamente del postpredicamento de oposición en general y de sus cuatro especies de oposición real, y hasta utiliza expresamente el principio de Santo Tomás de que "en toda oposición va incluida una contradicción". Y todo esto lo trata el P. De Maria en la *Lógica* (P. MICHAEL DE MARIA, S. I., *Lógica minor* 1 c.2 a.1). Y así podríamos continuar citando autores de Lógica. Quedamos, pues, en que en la Lógica se trata también de la oposición real y no solamente de la oposición formal.

oppositorum de sui ratione habet negationem alterius»<sup>114</sup>. Más claro no podía decirse. En toda oposición va incluida una contradicción.

Si por tratarse de Teología todavía le quedase a nuestro objetante algún escrúpulo de guiarse por citas de Metafísica, y eso que la Metafísica es ciencia trascendente, acuda a la *Suma Teológica* de Santo Tomás, y allí, en la Prima-Secundae, cuestión 67, artículo 3, donde trata precisamente el Santo Doctor una cuestión relativa nada menos que a la fe divina, hallará lo siguiente: «Respondeo dicendum quod oppositio est propria et per se causa quod unum oppositorum excludatur ab alio, in quantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis et negationis»<sup>114</sup>.

Tenemos, pues, que toda oposición, aunque no sea una contradicción formal o de términos y estructura expresamente contradictorios, envuelve o implica una contradicción real o de sentido. Y como ninguna doctrina es errónea en el orden teológico o en el orden de la infalibilidad si no es opuesta a los principios revelados o depósito revelado, tenemos que entre toda proposición teológica o infaliblemente errónea y el depósito revelado hay envuelta o implicada una contradicción real o de sentido. Y como no cabe contradicción real o de sentido entre dos doctrinas o afirmaciones si no hay un mismo e idéntico sentido, afirmado en una y negado en otra, tenemos que en el depósito revelado o principios de fe tiene que haber un sentido idéntico al negado en la proposición teológica e infaliblemente errónea, o lo que es lo mismo, que entre el dato revelado y el dogma (primero y segundo grados de la doctrina católica), por una parte, y la verdad infalible y la verdad teológica (tercero y cuarto grados), por otra, hay identidad de sentido, que es lo que se llama *homogeneidad real* u *objetiva* de los cuatro grados de la doctrina católica. Y tendremos, en fin, que siempre que la Iglesia define como infaliblemente verdadera o errónea una doctrina o siempre que la Sagrada Teología deduce como demostrativamente verdadera o falsa una conclusión, ni la Iglesia define ni la Teología concluye un sentido extraño al depósito revelado ni objetivamente distinto del sentido del depósito revelado, sino un sentido realmente idéntico con el del depósito revelado; un sentido no formalmente expresado, pero si realmente incluido o implícito en el depósito revelado.

A estas consecuencias tendrá infaliblemente que llegar todo aquel que medite y comprenda aquellos dos principios: primero, la verdad y el error, en el orden de la infalibilidad como en el orden de la Teología, son relaciones de conformidad y oposición, no precisamente con los principios de razón, sino con los principios de fe o depósito revelado; segundo, toda verdadera oposición envuelve o implica, aunque no siempre la exprese, una

<sup>114</sup> D. THOMAS, L.C., ed. del Colegio Angélico de Roma, n.2041.

<sup>115</sup> D. THOMAS, L.C.

contradicción. El primer principio es fundamental en Teología, el segundo lo es en Filosofía. Ambos son expresamente de Santo Tomás. Ambos son evidentes.

Si a pesar de esa evidencia, y quizá por estar familiarizado con la idea que de la Teología suelen dar la mayoría de los manuales modernos, todavía se le resiste a nuestro objetante el admitir una verdadera contradicción envuelta entre el depósito revelado y el error teológico y, por lo tanto, una verdadera identidad real entre dicho depósito y la verdad teológica, no tiene más que fijarse en aquel otro principio elemental e indubitable de que «Dios puede hacer todo lo que no implica contradicción». Ahora bien, ¿puede Dios hacer que sea jamás falsa, o que falle jamás una verdadera conclusión teológica, o que sea jamás verdadero un error teológico? No y mil veces no. «*Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae (la Sagrada Teología) contrarium, totum reputatur ut falsum*»<sup>132</sup>. La Sagrada Teología, la *Sapientia inter Sapientias*, la *Regina scientiarum*, tiene una certeza objetiva superior a la de todas las otras ciencias naturales, sean físicas, matemáticas o metafísicas. «*Respondeo dicendum quod cum ista scientia, quantum ad aliquid sit speculativa et quantum ad aliquid practica, omnes alias transcendit, tam speculativas quam practicas. Speculativarum enim scientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiae. Et quantum ad utrumque haec scientia alias speculativas scientias excedit*»<sup>133</sup>.

Si Dios, pues, no puede hacer que falle jamás una verdadera conclusión matemática o metafísica, mucho menos podrá hacer que falte una verdadera conclusión teológica. Si Dios no puede hacerlo, es que envuelve contradicción. Si hay envuelta una contradicción, anda envuelta una identidad real de sentido. Los principios de contradicción y de identidad son correlativos.

342. OBSERVACIÓN SEGUNDA.—No tiene fuerza el argumento antes copiado del P. Marín-Sola. ¿Que la Iglesia, al dar esas definiciones infalibles, mira al depósito revelado que le incumbe custodiar, y también a las mismas verdades definidas, bajo el concepto de su conformidad u oposición al depósito revelado? Perfectamente, así es; pero de ahí no se sigue que esta conformidad sea identidad. Lo conforme a una cosa no es la misma cosa, aunque con ella guarde semejanza, proporción, correspondencia; lo idéntico con otra cosa, si es la misma cosa.

Respuesta.—Por de pronto, nuestro objetante concede, como tiene que conceder todo teólogo, que la verdad infalible y teológica, lo mismo que el error infaliblemente condenado y el teológico, son verdades o errores por su conformidad u oposición, respectivamente, con el depósito revelado. Acabamos de ver que no solamente según los lógicos, sino también según los meta-

<sup>132</sup> D. THOMAS, *SUMMA THEOL.* q.1 a.6 ad 2.

<sup>133</sup> D. THOMAS, *l.c.*, a.3.

físicos y teólogos, y según el príncipe de todos ellos, Santo Tomás, toda oposición entre dos afirmaciones implica o envuelve una contradicción entre ellas. Es evidente que la contradicción supone la identidad, y no solamente la proporción, semejanza o correspondencia extrínsecas. Luego es evidente que, si hay oposición verdadera entre el error teológico o infaliblemente condenado y el depósito revelado, tiene que haber una contradicción implicada entre esos dos extremos, y que si hay contradicción entre esos dos extremos, tiene que haber identidad real, y no mera semejanza o proporción, entre el depósito revelado y la verdad infalible o teológica. Esto no tiene vuelta de hoja, concediendo lo que concede nuestro objetante, y que tiene que conceder todo teólogo. El concepto de identidad se deduce apodícticamente del concepto de oposición mediante el concepto de contradicción.

Las causas de que nuestro objetante, que admite el concepto de oposición, se resista, sin embargo, a admitir el concepto de contradicción y, consiguientemente, el de identidad, son, a nuestro juicio, dos. Una es porque al hablar de conclusión teológica, instintivamente se le va el pensamiento al trillado modelo de «Christus est homo; ergo est risibilis»; pero entendiendo en ese modelo, a estilo suareciano, el «homo» en sentido puramente esencial o abstracto y el «risibilis» en sentido actual. Y, ¡claro está!, así entendido ese modelo, no hay ni puede haber identidad entre el «homo» y el «risibilis», ni contradicción entre el «homo» y el «non risibilis»; pero es, sencillamente, porque entre el «homo» (esencial) y el «non risibilis» (actual) no hay verdadera oposición, ni, por tanto, hay verdadera teología ni verdadero objeto de infalibilidad. De esto ya hemos hablado largamente en otra sección (89-102), y lo volveremos aún a tocar al final de ésta.

La segunda causa de que nuestro objetante no vea verdadera identidad o contradicción, respectivamente, a pesar de admitir verdadera oposición, es porque no parece distinguir entre identidad formal, de que aquí no se trata, e identidad real, que es la que únicamente nos interesa. Ni tampoco parece distinguir entre identidad total, que no nos hace falta para nada, e identidad parcial, que es la que buscamos, y basta. Por identidad parcial no se quiere decir parte de identidad, cosa que no haría sentido, sino identidad con parte del depósito revelado, aunque no lo sea con todo el depósito. Veámoslo.

Cuando dos proposiciones o afirmaciones tienen el mismo sujeto y el mismo verbo, toda su identidad o contradicción de sentido dependen del predicado o predicados. Si una afirma o niega el predicado de la otra, y lo afirma o niega en la misma forma y, por tanto, en el mismo concepto y en la misma realidad, la identidad o contradicción es formal. Si lo afirma o niega con distinto concepto, pero dentro de la misma realidad, la identidad o contradicción es solamente real. En las proposiciones «Dios

es eterno», «Dios no es eterno» (que es lo mismo que «Dios es no-eterno»), hay contradicción formal, pues el predicado afirmado en una y negado en otra es el mismo bajo todos los conceptos; pero en las proposiciones «Dios es eterno», «Dios no es inmutable», hay solamente contradicción real. Hay contradicción real porque los predicados «eterno» e «inmutable», respectivamente, afirmados en una y negados en la otra, son la misma realidad divina; pero la contradicción no es formal, porque dichos predicados, aunque de idéntica realidad, son distintas formalidades o distintos conceptos.

A su vez, en las proposiciones «Dios es misericordioso y eterno», «Dios es misericordioso, pero no eterno», hay contradicción formal, porque se niega formalmente uno de los predicados; pero parcial, porque no se niega el otro predicado ni, por consiguiente, todo el predicado de la proposición. De la misma manera, en las proposiciones «Dios es misericordioso y eterno», «Dios es misericordioso, pero no inmutable», hay contradicción real, pero parcial. Real y no formal, porque los predicados «eterno» e «inmutable» son formalidades o conceptos distintos; parcial y no total, porque de los dos predicados solamente se niega uno, o del predicado total solamente se niega parte.

Pero, como se ve en todas estas afirmaciones y negaciones, sean formales o reales, totales o parciales, siempre que sean dentro de la misma realidad, esto es, siempre que uno de los predicados sea inclusivo o implícito en el sujeto, hay siempre afirmación o negación de *identidad*, no de mera semejanza, porción o correspondencia extrínsecas.

343. APLICACIÓN AL DEPÓSITO REVELADO.—Apliquemos ahora todo esto al depósito revelado. El depósito revelado no es una sola proposición o afirmación revelada, sino que es un conjunto de afirmaciones y, por tanto, de sentidos revelados. Para que un error envuelva verdadera contradicción con el sentido del depósito revelado, o para que una verdad tenga identidad con dicho depósito, no hace falta que envuelva contradicción o identidad, con todas y cada una de las afirmaciones del depósito, sino que basta que la envuelva con una sola.

Así, por ejemplo, el primer versículo del Génesis afirma la creación, y el primer versículo del Evangelio de San Juan afirma la Divinidad del Verbo. El que afirme la Divinidad del Verbo afirma un sentido idéntico con el depósito revelado, porque es idéntico con una de las verdades del depósito revelado, con el primer versículo de San Juan, aunque esa afirmación no sea idéntica ni nada tenga que ver con otras verdades del depósito revelado, por ejemplo, con el primer versículo del Génesis sobre la creación.

De la misma manera, el que niegue una de las verdades del depósito revelado, por ejemplo, la creación del mundo, su negación

es contradictoria con el depósito revelado, porque lo es con una de las verdades o sentidos del depósito revelado aunque esa negación nada tenga o tuviese que ver con las demás verdades del depósito. Para que haya, pues, verdadera identidad o verdadera contradicción con el depósito revelado, basta que la haya con uno de los sentidos o verdades del depósito, aunque no la haya con todos los sentidos o con el depósito entero.

Esto, que todo el mundo sabe y que hasta parecerá a muchos una vulgaridad teológica, va a servirnos como de escalón para explicar otra cosa que, si todos la saben, algunos parecen olvidarla con frecuencia.

Cada una de las afirmaciones o proposiciones del depósito revelado, aunque no exprese más que un predicado o sentido, implica o puede implicar muchos predicados o conceptos. Eso es propio de toda afirmación, sea divina, sea humana.

Todos esos predicados o conceptos no expresados, pero sí implicados en cada una de las afirmaciones reveladas, no se conocen ni pueden conocerse de un solo golpe, sino que exigen tiempo y estudio y se conocen sucesivamente, requiriéndose a veces para ello profundos y complicados razonamientos, delicados análisis y síntesis, contacto con diversas ciencias y civilizaciones, larga cadena de experiencias internas y externas...; en fin, toda esa complicada y laboriosa serie de factores que entran en todo progreso humano, aunque sólo se trate del progreso o desarrollo de lo que ya estaba implícito en el dato primitivo o punto de partida. Eso es propio y exclusivo de la pobre y, a la vez, rica razón humana. Pobre, porque necesita de tiempo y trabajo para conocer; porque conoce razonando, esto es, pasando de uno *in aliud*, cosa que no necesitan Dios ni los ángeles mismos. Rica, porque al pasar de uno *in aliud* no sólo puede pasar de una realidad a otra, como pasan los sentidos, sino que puede también pasar de un concepto a otro dentro de la misma e idéntica realidad, dentro del mismo e idéntico dato primitivo, participando así del procedimiento, no sólo racional, sino intelectual, del procedimiento de identidad, propio de los ángeles y de Dios.

Y de ese procedimiento de identidad absoluta, de verdad incondicional, dispone la razón humana, no en las contingentes ciencias físicas, pero sí en las eternas ciencias matemáticas y metafísicas, y mucho más en la eterna y divina Teología, pues el procedimiento teológico es el más intelectual de todas las ciencias, y el que más se acerca al conocimiento de las inteligencias puras, al conocimiento de simple inteligencia: «*Theologiae consideratio est maxime intellectualis*»<sup>112</sup>. Pero no divaguemos.

344. EJEMPLO DE CLARIDAD MERIDIANA: JESUCRISTO ES DIOS.—Decíamos que cada afirmación del depósito revelado, aunque no exprese más que un predicado, implica o incluye muchos, realmente idénticos.

<sup>112</sup> D. THOMAS, *In Boethium, "De Trinitate"* q.6 a.1.

Así, por ejemplo, tomemos la siguiente proposición revelada: «Jesucristo es Dios». Para mayor claridad, prescindamos por completo de toda otra verdad revelada, excepto ésa, o supongamos que no hay más verdad revelada que ésa. De la misma manera que la ciencia, para estudiar un fenómeno sensible, procura aislarlo de toda condición extraña, así lo mejor para analizar cualquier cuestión es aislarla o abstraerla de toda otra. «Abstrahentium non est mendatium», reza el adagio escolástico. Prescindamos, pues, de toda otra verdad revelada y supongamos que solamente tenemos revelada esta proposición: «Jesucristo es Dios». En esa proposición no hay explícito más que un predicado: Dios. Pero implícitos hay muchísimos.

En efecto: ¿qué cosa es Dios? Fijarse en que no se pregunta qué cosas *distintas* de Dios están *conexas* con Dios, ni qué cosas hay *semejantes* o *proporcionadas* a Dios, sino que se pregunta qué cosa es Dios. Pues a esta pregunta nos contesta el Catecismo del P. Astete: «Es una cosa la más excelente y admirable que se puede decir (inefabilidad) ni pensar (incomprensibilidad): es un Señor infinitamente bueno, poderoso, sabio, justo, principio y fin de todas las cosas».

Como quien no dice nada, el concepto explícitamente único de Dios ha quedado descompuesto en ocho conceptos implícitos en El, a saber: inefabilidad, incomprensibilidad, bondad infinita, omnipotencia, sabiduría infinita, justicia infinita, primer principio y último fin de todo. Y si en vez de preguntárselo al Catecismo, a quien podría acusársele de hablar por fe y no por demostración o teología, se lo hubiésemos preguntado a la *Suma Teológica* de Santo Tomás, quien en esta materia de atributos divinos demuestra apodícticamente cuanto dice, nos contestaría, no sólo con los ocho conceptos del Catecismo, sino con otros muchos atributos divinos, deducidos del concepto o idea de Dios, por riguroso proceso de identidad real, en su magnífico tratado de *Deo Uno*, pues el Catecismo ni siquiera nombra en su definición de Dios la simplicidad divina, su inmensidad, su inmutabilidad, su eternidad, su providencia, etc.

El versículo, pues, revelado de «Jesucristo es Dios» no expresa más que un predicado, y, sin embargo, bajo ese único predicado contiene implícitamente, y realmente e *idénticamente* otros muchos predicados. No expresa *formalmente* más que un sentido, pero implica *realmente* muchos sentidos o verdades.

Ahora bien: uno que, después de revelada esta verdad, afirmara esa misma proposición de que «Jesucristo es Dios», ése no sólo afirmaría un sentido idéntico con la proposición revelada, sino que afirmaría todo el sentido explícito de la verdad revelada, pues la afirmaría en la misma forma en que está revelada. Su afirmación contiene una identidad con la verdad revelada, pero una identidad no sólo parcial, sino *total*; no sólo real, sino *formal*.

De la misma manera, el que negase esa proposición revelada, diciendo: «Jesucristo no es Dios», ése no sólo negaría un sentido de esa verdad revelada, sino que negaría todo el sentido explícito de esa verdad revelada, pues lo negaría en la misma forma o concepto en que está revelada. Es contradicción de sentido con la verdad revelada; pero contradicción no sólo implícita, sino *explícita*; no sólo parcial, sino *total*; no sólo real, sino formal. Ese es el carácter propio de la oposición formal o contradicción *explícita*: el negar todo el sentido de su contradictoria. Por eso la llaman los lógicos *malignantis naturae*, a diferencia de las otras oposiciones que solamente llevan la contradicción *implícita*, y no lo niegan todo, pero sí niegan una *parte* real e implícita de su opuesta, como vamos a verlo<sup>138</sup>.

Continuando en la misma hipótesis de que solamente tengamos revelada la proposición «Jesucristo es Dios»: supongamos que uno no afirma ni niega expresamente esa proposición, pero sí afirma que Jesucristo es uno de los muchos conceptos, virtualmente distintos, pero realmente implícitos, en el concepto de Dios, diciendo, por ejemplo: «Jesucristo es inefable», o «es incomprensible», o «es infinitamente bueno», o «sabio», etc. Al afirmar alguno de esos predicados que hemos visto que están implícitos en la palabra «Dios», pero que la razón humana no puede conocerlos, o desenvolverlos, o explicitarlos sin verdadero *raciocinio*, sin *menores de razón*; al afirmar, repetimos, esos predicados, esas verdaderas conclusiones teológicas, no afirmaría algo extrínseco al predicado Dios, ni algo puramente semejante o externamente conforme a lo que es Dios, sino que afirmaría una cosa *intrínseca* a Dios, *idéntica* realmente al predicado revelado «Dios», idéntica realmente con la proposición revelada. La identidad no es formal, porque esos predicados son formalidades distintas, distintos conceptos, virtualmente distintos; no es total, puesto que ninguno de esos predicados adecua al predicado «Dios», como ninguna propiedad, por metafísica que sea, adecua la esencia, ni ninguna conclusión, por implícita que sea, adecua el principio; pero es identidad *real*, porque esos predicados son realmente idénticos con el predicado revelado «Dios». Eso es lo

<sup>138</sup> «In contradictionibus, negatio unius ita est pura et absoluta, quod omnem convenientiam cum suo extremo tollit, et ita nec relinquit esse, nec aptitudinem, nec universalitatem, nec particularitatem, sed quasi malignantis naturae totum destruit. Unde simpliciter et absolute est maior oppositio intensiva, et ex illa derivatur oppositio tamquam ex principaliori ad reliquas oppositiones, quae in tantum habent oppositionem, in quantum aliquid habent de contradictione, ut docet Sicut, Thomas et dicitur in Logica, in capite de Opposita» (CASA DE SANTI TOMÁS, *Cursus Philosophicus* s.1.º q.7 a.13). «Contradictoria oppositio est oppositio simpliciter, cum simpliciter tollat quod alterum ponit; reliquae vero oppositiones, in tantum habent de oppositione, in quantum participent aliquid de contradictione, scilicet de negatione alterius. Dicit non ita simpliciter sicut contradictoria: si enim non negarent aliquid, non opponerentur» (I.º, p.2.º q.29 a.1). «Constat hoc discurrendo per singulas species oppositionis, sive ex parte rerum, sive propositionum» (I.º, s.1). «Quia contrarium est, per quoddam et aliquid antecedente» (I.º, s.7 a.2). Sin uso de que el contradictorio es parte o algo del antecedente no podría el raciocinio fundarse en el principio de identidad ni en su correlativo el de contradicción, principios ambos que son la base eterna e indispensable de toda demostración absoluta ó rigurosa.

que constituye la verdad teológica, la Teología. No hay, pues, solamente correspondencia, proporción, semejanza entre la verdad teológica y lo revelado: hay identidad real de sentido.

Si en vez de afirmar alguno de esos predicados lo negáramos diciendo, por ejemplo: «Jesucristo no es inefable», «no es incomprendible», «no es omnipotente...», esas negaciones no solamente envolverían disconformidad, desproporción, desemejanza, sino que envolverían una verdadera contradicción con la verdad revelada de «Cristo es Dios». La contradicción no está explícita, pero está implicada; no es formal, pero es real. Ser Dios y no ser inefable, o no ser incomprendible, o no ser omnipotente, son predicados realmente contradictorios, implican una contradicción. Y la prueba palpable de que la implican es que ni Dios puede hacer lo contrario. Y Dios puede hacer cuanto no implica contradicción. Luego el error teológico implica, aunque no exprese, una contradicción real con el depósito revelado. Luego la verdad teológica implica una identidad real con él.

Este análisis del tratado De Deo debiera bastar a cualquiera que se fije en lo que es Teología. El objeto propio y primario de la Teología es Dios, y nada entra en la Teología sino por relación a Dios. Si en ese tratado toda verdad teológica es de identidad real, séguese que el proceso de identidad constituye y debe constituir el carácter propio y primario de toda conclusión teológica y de todo verdadero raciocinio teológico. Pero veamos prácticamente cómo sucede lo mismo en cualquiera otra proposición revelada de cualquier otro tratado de Teología.

*Segundo ejemplo: Jesucristo es hombre.*—Tomemos por ejemplo la proposición revelada «Cristo es hombre». En esa proposición no hay explícito más que un predicado: «hombre», o, si se quiere, hay explícito un predicado: el predicado «hombre». Pero en este predicado hay implícitos o envueltos otros muchísimos, no solamente como semejantes o proporcionados, sino como realmente idénticos.

En efecto: si como antes preguntábamos qué cosa es Dios, ahora preguntamos qué cosa es hombre, se responderá con verdad que hombre es animal racional. Hasta aquí estamos aún en lo formal, pues animal racional es la definición misma del hombre. Pero si ahora preguntamos qué cosa es racional, se responderá con verdad que lo racional es realmente inmaterial, espiritual, inmortal, libre, capaz de moralidad, de mérito, de bienaventuranza y capaz de potencias, y de admiración, de risibilidad», etc., etc. Todo eso sale por verdadero raciocinio, por verdaderas menores de razón, por verdadera conclusión teológica. Y, sin embargo, esas conclusiones conservan identidad real. Y la prueba de que la conservan es que Dios no puede hacer que un ser sea racional y no sea inmaterial, espiritual, inmortal, o que no tenga capacidad (propiedades radicales) de mérito, de moralidad, de potencias, de admiración, de risibilidad.

*Tercer ejemplo: Jesucristo es hombre perfecto.*—Si en vez de analizar el predicado «hombre» analizamos el predicado «hombre perfecto», u hombre *connatural*, u hombre semejante en todo a nosotros, encontraremos que hombre en estado *connatural* o perfecto es hombre con todas las propiedades actuales: el entendimiento actual, la voluntad actual, admirabilidad actual, risibilidad actual, etc., etc.; pues un hombre sin alguna de esas propiedades actuales no es un hombre en estado *connatural*, sino en estado *no-connatural*, que es precisamente la negación del predicado revelado. Luego las conclusiones teológicas que afirman alguna propiedad radical de la humanidad del Salvador, afirman un sentido realmente incluido en el predicado revelado «hombre»; y las que afirman alguna de las propiedades actuales afirman también un sentido realmente incluido en el predicado revelado: no en el predicado «hombre», del cual se distinguen realmente, pero sí en el predicado revelado «hombre perfecto», u hombre *connatural*, u hombre semejante a nosotros.

Lo mismo que hemos analizado el predicado «racional» se puede analizar el predicado «animal», o los predicados «cuerpo» y «alma», o cualquier otro predicado de cualquier otra proposición revelada. Con tal que, si está revelada solamente la esencia de un predicado, no se deduzcan más que sus propiedades esenciales o radicales, y que si está revelada la perfección o *connaturalidad* de tal esencia, se deduzcan sus propiedades actuales; la deducción es rigurosamente científica y rigurosamente teológica, y, sin embargo, mejor dicho, precisamente por eso, es también realmente idéntica y rigurosamente homogénea.

345. COMPARACIÓN DE LOS TRES EJEMPLOS.—De los tres modelos examinados, a saber: «Cristo es Dios», «Cristo es hombre esencial», «Cristo es hombre perfecto o *connatural*», el primero es modelo de predicado divino; el segundo, de predicado creado-esencial, y el tercero, de predicado creado-accidental. Son los tres tipos fundamentales de predicado revelado y, por tanto, de proceso teológico, y no cabe otro que no se reduzca a uno de esos tres. En los tres hemos visto que existe identidad real o de sentido, y no solamente proporción, o semejanza, o mera correspondencia extrínseca. Luego la verdad teológica (cuarto grado de la doctrina católica), de la cual sale la verdad infalible (tercer grado), es realmente homogénea con el dogma y el dato revelado (segundo y primer grado), y hay homogeneidad o identidad real de sentido entre los cuatro grados de la doctrina católica.

346. OBSERVACIÓN TERCERA.—Al afirmar el obispo de Brescia, en el Concilio Vaticano, que no todas las verdades que pertenecen a la fe o costumbres son necesarias en el mismo grado para la custodia del depósito, bien indica que pueden no ser idénticas ni tener un sentido idéntico las reveladas y las conexas: que la conformidad no es identidad.

*Respuesta.*—Convenimos en que existen grados en las ver-

dades de fe y costumbres o en su necesidad para la conservación del depósito revelado. Para probar una cosa tan obvia y que nadie ha negado, todavía hay una autoridad más grande que la del obispo de Brescia, y es la del Concilio mismo Vaticano, y nada menos que en su constitución dogmática de *Fide Catholica*, al final de la cual se lee lo siguiente: «Satis non est haereticam pravitatem devitare, nisi si errores quoque vitentur qui ad illam plus minuse accedunt»<sup>119</sup>.

Pero no vemos qué relación tenga eso de haber *grados* con haber o no haber *identidad*. Nuestro objetante olvida de nuevo que estamos tratando de la *identidad*, no formal, sino real y no total, sino parcial: esto es, *identidad con parte del depósito revelado*. En la *identidad formal o total* no caben *grados*; en la *identidad real y parcial* sí que caben, según la parte mayor o menor que se afirma o niegue del predicado revelado. Y no sólo caben, sino que, precisamente por ser *identidad real*, exige *grados*.

En efecto, por ser *identidad* y no mera semejanza o proporción tiene que estar *dentro* del depósito y no fuera; por ser real y no formal tiene que estar *implícita* y no *explícita*, pues lo explícito es siempre formal. Ahora bien: el estar una verdad más o menos implícita, más o menos profunda, más o menos ligante en otra verdad, eso sí que admite grados, como es evidente.

De esa mayor o menor *implícitud* o profundidad en que una verdad se halla respecto a lo formal del depósito o a lo definido ya como de fe, depende precisamente su *mayor grado de necesidad* para la conservación del depósito, porque de ella depende la mayor o menor certeza o evidencia con que la razón humana (que es para quien se dio el depósito y para quien hay necesidad de conservarlo y explicarlo) ve la relación más lejana o más próxima, de tal verdad con lo formal del depósito o con lo definido del depósito. De existir o no existir la relación de una doctrina con el depósito depende la *necesidad* o no *necesidad* de tal verdad; de la mayor o menor *implícitud* de esa relación depende su mayor o menor grado de *necesidad*.

Así, por ejemplo, toda doctrina o afirmación que verse sobre la Divinidad o Trinidad (predicados revelados) tiene que ser verdadera o falsa por vía de *identidad real*, pues respecto a Dios no cabe otra vía. Y sin embargo, todo teólogo sabe que tanto respecto a la Trinidad como a la Divinidad hay doctrinas de fe, las hay próximas a fe, las hay simplemente ciertas, las hay más probables, las hay meramente probables, las hay improbables, las hay erróneas, las hay próximas a error, las hay simplemente temerarias y hasta las hay completamente dudosas o libres. Una gama completa de grados de *implícitud* en el depósito y de grados de *necesidad* para la conservación del depósito. Y, sin embargo, todas esas verdades o todos esos errores se conforman u oponen al depósito por vía de *identidad*, pues respecto a la Divinidad o Trinidad no cabe otra vía.

<sup>119</sup> DENZINGER-BANOWARTH, S.1820.

Lo que pasa con el predicado revelado «Dios» pasa con cualquiera otro predicado revelado, siempre que se guarde el verdadero proceso teológico, esto es, siempre que se pase de la revelación de la esencia pura a la deducción de sus propiedades metafísicas o radicales, o de la revelación de la esencia connatural o perfecta a la deducción de sus propiedades actuales. El proceso es de *identidad con lo revelado*, pero de *identidad real*, no formal, y, por tanto, de *identidad implícita*, no *explícita*, y por eso capaz de diversos grados de *implícitud*, de diversos grados de *relación*, de diversos grados de *necesidad*. Todo progreso homogéneo lleva consigo esos dos caracteres: por ser homogéneo lleva *identidad real*; por ser progreso lleva diversos grados o estudios de *implícitud* o desarrollo<sup>120</sup>. X

347. OBSERVACIÓN CUARTA.—Pero ahora vamos a ver dónde está la raíz de toda la confusión de nuestro objetante, quien continúa así:

«Un ejemplo lo aclarará. Supongamos que no esté revelado que Jesucristo es hombre físicamente perfecto, sino únicamente que es hombre verdadero, animal racional, y que después la Iglesia define como verdad infalible, con nota inferior a la de fe, que Jesucristo tiene risibilidad actual. ¿Nos enseñará esa definición que esta proposición: «Jesucristo tiene risibilidad actual», tiene sentido idéntico a esta otra: «¿Jesucristo es hombre verdadero?» Claro está que no, porque la risibilidad actual, como potencia física, es una realidad realmente distinta de la esencia del hombre. Las proposiciones, pues, no serán idénticas, aunque sean conformes.

Respuesta.—Nuestra contestación es muy sencilla y muy clara: NEGUS SUPPOSITUM. Esto es: negamos categóricamente que la Iglesia pudiese definir como infaliblemente verdadera la proposición «Cristo tiene risibilidad actual», o que pudiese condenar como infaliblemente errónea la proposición opuesta: «Jesucristo no tiene risibilidad actual», en el supuesto que hace nuestro objetante de que no estuviese revelado que Cristo es hombre perfecto o connatural, sino únicamente que es hombre verdadero o esencial.

Nuestro objetante, como tantos manuales postsuarecianos, tiene metido en la cabeza, y hasta cree que es opinión de todos

<sup>120</sup> La oposición de la hereja al dogma es oposición inmediata, directa, en línea recta, y la *rectitud* de una línea no admite más o menos, no admite grados. La oposición del error teológico al dogma es oposición mediata, indirecta, en línea oblicua, y la *oblicuidad* o *curvatura* de una línea admite más o menos, admite grados. Entre la hereja y el dogma, la oposición es directa e inmediata, porque es por simple negación, sin término medio, sin el rodeo del raciocinio. Entre el error teológico y el dogma la oposición es oblicua, mediata, porque es por el rodeo del término medio o menor: de razón, por el rodeo del raciocinio; pero aunque la línea es oblicua, no es quebrada, sino continua, que se mantiene en contacto real o identidad objetiva con el dogma, porque el término medio y el raciocinio son de virtualidad implícita, no *discretos*. En cambio, el virtual no implícito o suareciano es la línea quebrada, el *hatus* de objetividad o de contacto con el dogma, y no tocando tal virtual al dogma, no hay por dónde puedan tocarle a él ni la teología ni la infalibilidad.

los teólogos, que en el tipo tradicional de conclusión teológica «Christus est homo: ergo risibilis», el «risibilis» puede tomarse en sentido *actual*, cuando se tome el hombre en sentido puramente *esencial*.

A juicio nuestro, padecen en eso una equivocación evidente y de consecuencias trascendentales para la naturaleza de la verdadera Teología y de la infalibilidad, como creemos haberlo hecho patente en otra parte (99-102).

No negamos, pues, que la Iglesia puede definir como infaliblemente verdadera, y aun como de fe divina, la proposición «Cristo tiene risibilidad radical», estando como está revelado que Cristo es hombre verdadero o esencial. Tampoco negamos que la Iglesia puede definir como infaliblemente verdadera, y aun como de fe divina, la proposición «Cristo tiene risibilidad actual», o cualquiera otra de las propiedades realmente distintas de la esencia, estando como está verdaderamente revelado que «Cristo es hombre perfecto». En ambos casos hay verdadera conclusión teológica, en ambos casos hay verdadera definibilidad; pero también en ambos casos hay verdadera identidad real entre el principio y la conclusión, y no mera semejanza, proporción o correspondencia.

Lo que hemos negado y negamos es que la Iglesia pudiese definir como infaliblemente verdadera, y mucho menos como verdad de fe, la proposición «Cristo tiene risibilidad actual» en el supuesto de que únicamente estuviese revelado que «Cristo es hombre esencial». El raciocinio «Cristo es hombre esencial, luego tiene tal propiedad actual», mal puede ser objeto de fe divina ni objeto de infalibilidad cuando no tiene siquiera certeza teológica. Tiene la misma e idéntica certeza que estos otros raciocinios: «Cristo es hombre esencial, luego tiene personalidad humana», o «María Santísima es verdadera Madre, luego no es Virgen». ¡Hermosa certeza teológica!

348. A LA LUZ DE LA OPOSICIÓN.—Para no repetir lo que hemos razonado y documentado largamente en el lugar ya citado, contentémonos con examinar brevemente tales raciocinios a la luz del concepto de oposición, que es el que venimos estudiando en esta sección.

En efecto, nada puede ser condenado como erróneo en el terreno de la Teología ni en el de la infalibilidad si no es verdaderamente opuesto al depósito revelado. Esto lo admite nuestro objetante. Pues bien: es evidente que entre esas dos proposiciones: «Cristo es hombre esencial» y «Cristo no tiene risibilidad actual», no hay verdadera oposición. Se puede ser esencialmente hombre y no ser actualmente risible, como se puede ser esencialmente hombre sin ser actualmente, o de hecho, persona humana, como se puede ser esencialmente madre sin dejar de ser virgen. Tales extremos pueden en absoluto coexistir: tales proposiciones, que se nos quieren hacer pasar por opuestas, pueden

en absoluto ser *ambas verdaderas*, y dos proposiciones que puedan en absoluto ser *ambas verdaderas*, o dos extremos que puedan en absoluto coexistir, no son verdaderamente opuestas, dice Santo Tomás. «*Opposita enim secundum quodcumque genus oppositionis impossibile est simul existere*».

Y para que nadie se ofuscara pensando en la imposibilidad meramente física, añadió en seguida el Santo Doctor que para la oposición se requería imposibilidad absoluta o *esencial*. «*Quod quidem contingit ex hoc quod alterum oppositorum ex sui ratione (esencia) habet negationem alterius*». Y de ahí precisamente deduce el Santo Doctor aquel principio fundamental de que «*Contradictio includitur in omnibus oppositis*»<sup>121</sup>.

Ahora bien: las proposiciones «Cristo es hombre esencial» y «Cristo no es actualmente risible» pueden en absoluto ser *ambas verdaderas*, pueden en absoluto coexistir en el mismo sujeto, no envuelven repugnancia esencial, no envuelven contradicción. Luego no envuelven verdadera oposición. Luego en el supuesto que hace nuestro objetante de que únicamente estuviese revelado que «Cristo es hombre esencial», la proposición «Cristo no tiene risibilidad actual» no sería verdaderamente opuesta al depósito revelado, no podría ser condenada como *errónea* ni por la infalibilidad ni por la Teología.

349. NI SE ARGUYA que, al menos, podría ser condenada infaliblemente como *temeraria*. Indudablemente que podría. Pero aquí no tratamos para nada de la temeridad que va contra *prudencia*, sino que tratamos de lo erróneo que va contra *verdad*. También la Iglesia puede condenar como infaliblemente temeraria la proposición «el juicio final será el año próximo», sin que de ahí se deduzca que su contradictoria «el juicio final no será el año próximo» tenga certeza teológica ni sea objeto de infalibilidad, ni como errónea ni como verdadera. Sólo es objeto de infalibilidad o de teología como imprudencia<sup>122</sup>.

<sup>121</sup> «Cum quatuor modis aliqui aliquid opponantur: uno modo, ut contradictio, sicut sedens non sedens; alio modo ut privatio, sicut caecus videns; tertio modo ut contrarietas, sicut nigrum albedini; quarto modo ut aliquid, sicut filius patris inter ista quatuor genera oppositionum primum est contradictio. Cuius ratio est, quia contradictio includitur in omnibus aliis oppositionibus, tanquam prius et simplicius. Opposita enim secundum quodcumque oppositionis genus impossibile est simul existere. Quod quidem contingit ex hoc quod alterum oppositorum de sui ratione habet negationem alterius. Sicut de ratione casci est quod sit non videns. Et de ratione nigri, quod non sit albus. Et similiter de ratione filii est quod non sit pater eius cuius filius est» (D. THOMAS, *Metaphysicorum* L10 lect.6 n.2040-2041, ed.c.—En la ed. de Vivès es la lect.3 vol.35 p.116).

<sup>122</sup> Muy semejante a la observación anterior es la que por esta nos hizo un amigo en los siguientes términos:

«Convenzo con usted en que hay homogeneidad entre todo el departamento dogmático y el departamento infalible en lo que este último contiene de definiciones de verdades o condenaciones de errores. Esto creo que lo ha demostrado usted palmariamente en sus... artículos de *La Ciencia Tomista*. Pero ¿va usted a extender también la homogeneidad a las proposiciones condenadas con censura inferior a la de erróneas, por ejemplo, con la censura de temerarias? Usted sabe que hay teólogos, los salmanticenses, por ejemplo, que admiten que tales proposiciones puedan en absoluto ser verdaderas, aun después de su condenación.»

Respuesta.—Nuestro objetante no distingue claramente entre la verdad de

350. OBSERVACIÓN FINAL.—Oigamos, en fin, para terminar este ya demasiado largo capítulo, la última observación de nuestro objetante, que dice así:

«Para nosotros, la doctrina católica es la doctrina que la Iglesia, por su magisterio solemne o por el magisterio ordinario, enseña directa o indirectamente a todos los fieles como *dogma de fe* revelado por Dios o como *verdad infalible* conforme a la revelación... *A toda ella se puede aplicar* el famoso dicho del Lirinense, citado por el Concilio Vaticano: «Crescat igitur... et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia».

*Respuesta.*—Muy bien dicho, y nosotros hacemos nuestro todo el párrafo anterior de nuestro objetante. Pero, o nuestro objetante ha padecido una ligera distracción en ese párrafo, o viene en él a admitir cuanto nosotros hemos dicho sobre la identidad real de sentido entre todos los grados de la doctrina católica, y a echar por tierra cuanto él ha tratado de establecer en sus anteriores observaciones.

En efecto, según ese párrafo de nuestro objetante, la doctrina católica abarca, no solamente lo definido como dogma de fe (y, por tanto, el primero y segundo grado), sino también lo definido como verdad infalible (tercer grado).

Según ese mismo párrafo, a toda esa doctrina católica puede aplicársele el famoso dicho del Lirinense, que ha hecho suyo el Concilio Vaticano.

Es así que, como sabe todo teólogo, la frase del Lirinense «in eodem dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia», significa, no solamente semejanza, proporción, correspondencia, sino también verdadera *implicitud*, verdadera *identidad real* de sentido.

Luego si el dicho del Lirinense y del Concilio Vaticano se aplica a *toda* la doctrina católica y ésta abarca los tres prime-

una proposición y la verdad de su censura. Cuando la Iglesia condena una proposición con la censura de «temeraria», lo que la Iglesia define infaliblemente en esa condenación no es la verdad o falsedad de la proposición condenada, sino la verdad de la censura con que la condena. Así, cuando la Iglesia condena como temeraria la proposición de que «el juicio final será en tal fecha», esa condenación puede descomponerse en dos proposiciones: a) el juicio final será (o no será) en tal fecha; b) es temerario el afirmar que el juicio final será en tal fecha. Con la condenación de la Iglesia no queda infaliblemente definida la primera proposición, sino la segunda. Ahora bien: para ver que esa segunda proposición es perfectamente homogénea con la verdad revelada no hay más que formar el siguiente sencillo raciocinio: «Afirmar que el juicio final será en tal fecha es afirmar lo que nadie puede saber: es así que afirmar lo que nadie puede saber es temerario: luego es temerario afirmar que el juicio final será en tal fecha». En ese raciocinio la mayor es expresamente revelada. La menor es inclusiva, pues es la definición misma de la temeridad. La conclusión, pues, que es precisamente lo definido infaliblemente por la Iglesia, está deducida de lo revelado por vía inclusiva, por vía de perfecta identidad y homogeneidad. Y lo mismo sucede en todas las proposiciones infaliblemente condenadas con censura, aunque ésta sea inferior a la de erróneas.

ros grados, viene con ello nuestro objetante a reconocer que hay *identidad de sentido* entre esos tres grados de la doctrina católica. No hemos pretendido nosotros más que eso en esta obra, ni hace falta más que eso para reconocer la evolución homogénea del dogma católico.

Es verdad que nuestro objetante nada dice explícitamente sobre la *verdad teológica* (cuarto grado): pero todo el mundo sabe, y no lo negará seguramente nuestro objetante, que ese cuarto grado es de la misma naturaleza que el tercero, pues no hay verdadera conclusión teológica que no pueda pasar a ser objeto de infalibilidad<sup>225</sup>.

351. RESUMEN.—Los dos principios en que hemos fundamentado toda esta sección son los siguientes: Primero: El error teológico, como el error infaliblemente condenado, tiene necesariamente que ser realmente opuesto al depósito revelado y no solamente a la razón natural. Segundo: No cabe verdadera oposición entre dos afirmaciones si entre ellas no va implícita una verdadera contradicción. No recordamos de teólogo ni filósofo alguno que haya negado o puesto en duda ninguno de esos principios, y lo que más nos importa, ambos son de Santo Tomás.

Cualquiera que, sin dejarse confundir por una mala inteligencia de «Christus est homo: ergo est risibilis», medite con serenidad sobre el alcance de esos dos principios, vendrá a ver con evidencia, no sólo que hay identidad real u homogeneidad objetiva entre los cuatro grados de la doctrina católica, sino también (y esto es el fundamento de lo otro) que el constitutivo de la verdad teológica o conclusión teológica es el *virtual implícito*. Su *implicitud* en el depósito revelado es lo que da a la Teología el carácter de identidad real u homogeneidad objetiva con la fe: su virtualidad (o distinción de conceptos dentro de la misma realidad y, por tanto, necesidad de verdadero raciocinio) es la que le da su carácter de conclusión y su distinción formal de la fe.

La *virtualidad implícita del depósito revelado* es, pues, la esencia de la verdad teológica. Su carácter de *implicitud* en el sagrado depósito está admirablemente condensado en aquella laconica frase del «Princeps Thomistarum», el insigne Capréolo:

<sup>225</sup> Lo mismo que a nuestro objetante le sucede a Hurter en el siguiente párrafo: «Veritates revelatae hinc quidem non sunt lapidum instar, sed instar scimitrae, et quod altiores, eo fecundiores conclusionumque fructuosae: in de vero intellectus humanus non se habet in percipiendis his veritatibus mere passivo, sed agit instar plus minusve fertilis ad sententia excelsanda et evolventa, prorsus ut si accesserit industria et lux erigat color solis supernaturalem seu gratia Illustrationis Spiritus Sancti: que de re (fuisse et lector in esse que de re) plane egregie disputat Vincentius Lirinensis, c. 23 Commentarii, ubi inter alia ita disserit: Nullusve ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religiosus? Habebatur plane ac maximus», etc. (*Theologiae dogmaticae Compendium* t. 1 n. 223 ed. 3.<sup>a</sup>, Gemipontis 1880). ¡Harmonicamente dicho! Pero si el texto del Lirinense es aplicable a tales conclusiones, entonces esas conclusiones o verdades evolucionadas son definibles como dogmas, pues el Lirinense no habla de progreso teológico, sino dogmático.

«OMNIA (theologia) IMPLICITÉ IN BIBLIA CONTINENTUR», fórmula aurea que debiera grabarse en la mente de todo tomista y ser inscrita en la primera página de todo manual teológico<sup>124</sup>. Su carácter de *virtualidad* lo describió el comentarista príncipe Cayetano en aquella otra frase no menos concisa: «*Theologica scientia virtualiter continetur in principis quorum est index*»<sup>125</sup>. Ambos caracteres, el de *virtualidad* y el de *implicitud*, están reunidos en aquel texto de Santo Tomás: «*Quando aliqua multa virtute continentur in aliquo dicuntur esse in illo implicité, sicut conclusiones in principis*»<sup>126</sup>. Y todavía mejor en aquel otro texto: «*Explicare articulos fidei contingit dupliciter. Uno modo quantum ad ipsorum articulorum substantiam, secundum quod ipsos articulos distincte scit. Alio modo quantum ad ea quae in articulis continentur implicité; quod quidem contingit dum homo scit ea quae ex articulis consequuntur*»<sup>127</sup>.

Fijese todo teólogo en el perfecto paralelismo de esas dos frases que Santo Tomás toma como idénticas, a saber: a) «*ea quae in articulis continentur implicité*»; b) «*ea quae ex articulis consequuntur*». Esos son los dos caracteres esenciales de la verdad teológica, de la conclusión teológica, de la Sagrada Teología, según Santo Tomás. Esa *implicitud virtual* es la raíz de la homogeneidad de la doctrina católica en sus cuatro grados de desarrollo. Esa *implicitud* y la *autoridad divina* de la Iglesia para explicarla son las dos claves de la evolución homogénea del dogma católico.

<sup>124</sup> «Quarto arguit Scotus: Quia notitia quam aliquis habet de illis quae traduntur in Canone Biblicae non est tradita per modum scientiae demonstrativae. Ergo habens habitum de ipsis sic tradita in sensu litterae, non habet habitum scientiae propriae dictae, sed unum habitum quo immediate assentit omnibus et singulis, et non nisi propter aliud de his quae traduntur in Scriptura. Quintimo, si aliqua ibi essent probata, ita assentiret cuilibet dicto in ea, non quia probatur ex alio dicto, sed propter auctoritatem Dei, rationis cuius assentit omnibus contentis in S. Scriptura immediate, non nisi propter aliud per discursum syllogisticum».

<sup>125</sup> «Ad quartum dicitur quod licet Biblia non procedat per modum scientiae demonstrativae, tamen ex contentis in Biblia quae se habent ut principia scientiarum, sancti demonstrative intulerunt conclusiones de quibus est theologia, arguendo contra haereticos ex principis theologiae. Et ideo licet theologia non tradatur in Sacro Canone stylo syllogistico explicito, tamen in libris sequentium theologorum traditur modo scientifico et modo stylo explicito. OMNIA TAMEN IMPLICITÉ IN BIBLIA CONTINENTUR» (Casperolo, *ProL. In J. I. Sent.* q.1 a.2; ed. Paban-Pignus, p.17). (Hermann) De pura opa tomista. La objeción de Escoto contra Santo Tomás equivale a lo siguiente: Si el sentido de la conclusión teológica es un sentido verdaderamente implícito en la Biblia (in sensu litterae), entonces no es conclusión propiamente dicha (scientia propria dicta); luego si esa conclusión propiamente dicha, no puede estar implícita en la Biblia. A lo cual responde Casperolo: El ser conclusión propiamente dicha y estar, sin embargo, verdaderamente implícita no son cosas opuestas, *inquantum in theologia, in totius, una verdadera conclusión teológica está verdaderamente implícita en los principios de la Biblia y, a pesar de eso, es verdadera y propia conclusión teológica. Esa es la verdadera doctrina de Santo Tomás. Esa es nuestra doctrina.*

<sup>126</sup> In 2-2 q.4 a.3.

<sup>127</sup> Q. d. De veritate q.14; De fide a.11.

<sup>128</sup> 3. Sent. d.25 q.2 a.1 sol.3.

## CAPITULO VII

### La evolución del dogma y la opinión tradicional

352. LA VOZ DE LA TRADICIÓN.—Cualquiera que no sepa de teología sino lo que dicen, o parecen decir, los manuales modernos, estará persuadido que la definibilidad de fe de la virtualidad revelada, base de la evolución dogmática, es opinión singular de unos cuantos teólogos, y que la opinión común, o más general, opina en contra de ella.

Después de haber probado con argumentos intrínsecos en esta obra la posibilidad y existencia de la evolución del dogma, vamos en este último capítulo a hacer ver que esa es también la opinión tradicional unánime hasta Molina y la opinión más común después de Molina hasta nuestros días.

Habíamos pensado comenzar este estudio histórico por los grandes maestros del siglo XIII, pues hasta esa época no comenzó a estudiarse a fondo esta cuestión. Pero aunque en el período patristico no se haya tratado esta cuestión ex profeso, hemos creído conveniente comenzar por los Santos Padres y aducir algunos textos de ellos, para que se vea cómo los gérmenes de esa doctrina sobre la evolución del dogma que enseñan los teólogos posteriores se hallaban ya en los Santos Padres y escritores eclesiásticos de los primeros siglos.

A partir del siglo XIII abundan los testimonios en favor de la evolución del dogma, y los clasificaremos por orden cronológico. Procuraremos, para ser breves, no citar sino uno o dos textos cortos de cada teólogo, excepto de Santo Tomás y de Melchor Cano, que merecen sección aparte.

En fin, no ha faltado quien haya querido apoyarse en la historia para combatir la evolución del dogma, y convendrá responder a sus observaciones. Así, pues, todo este capítulo lo dividiremos en siete secciones:

Primera: la opinión tradicional hasta Santo Tomás.

Segunda: la opinión de Santo Tomás.

Tercera: desde Santo Tomás a Molina.

Cuarta: desde Molina a nuestros días.

Quinta: la mente de Melchor Cano.

Sexta: respuesta a las objeciones históricas.

Séptima: examen de una novísima introducción a la historia de los dogmas.

## INDICE ONOMASTICO<sup>1</sup>

- Agatón (San), 204.  
 Agustín (San), \*6 \*7 \*29 1 150 202  
 208 281, 295 361.  
 Amico, 285.  
 Alberto el Grande (San), 60 182 209  
 466.  
 Alejandro VII, 230 231 276.  
 Andrónico, 202.  
 Annato, 412 518.  
 Anselmo (San), 353 360 443 553.  
 Anisodóreas, 467.  
 Antoine, 229 333 426 428 518.  
 Aquario, 48, 178 179.  
 Argentre (De), 230.  
 Arzintero, 220\*.  
 Aristóteles, \*92 \*93 6 13 61 116 159  
 165 169 195 244 341 386.  
 Arnau, \*11 \*28 \*116.  
 Arriaga, 82 488 490.  
 Arrio, 202 220\* 263.  
 Astete, 344.  
 Atanasio (San), \*9 5 197 202 295.  
 Aubert, \*112.  
 Auréolo, 165 374 470 511 515.  
 Azorio, 285.
- Bainvel, 279.  
 Baltasar, \*112 402.  
 Bancel, 243.  
 Báñez, \*47 57 72 92 108 134 151  
 175 200 204 206 255 279 284 296  
 297 313 314 318 320 323 379 382  
 386 396 397 403 419 453 459 462  
 469 471 472 484 499 500 506 509  
 511 516 521.  
 Baronio, 230.  
 Basilio (San), 353 356 357.  
 Basolis, 169.  
 Batiffol, \*48 210.  
 Bayo, 220\*.  
 Becano, 229 232 418.  
 Belarmino (San), 202 204 230 230  
 285 307 325 398 401 443 471 518.  
 Beltrán de Heredia, 337.  
 Benedicto XII, 288.  
 Benedicto XIV, 78 279 284 288.  
 Berengario, 230.  
 Bernardo (San), 209 367.  
 Berthier, 1 204 336 443 449.  
 Berni, 424 432 518.
- Beseleel, 278.  
 Biel, 381.  
 Bononio, 418 518.  
 Billoc, 1 55 212 235 268 285 318  
 483 514.  
 Belluati, \*29 11 23 72 80 84 168 233  
 272 273 289 300 471 475 476 477  
 482 483 484 485 486 517.  
 Blenk, \*17 301 309.  
 Blond, \*112.  
 Bongiani, \*49.  
 Bontrère, 251.  
 Bonnefoy, \*47.  
 Bonzano, \*17.  
 Bossuet, 359 519.  
 Boyer, \*112.  
 Boyvin, 422 518.  
 Brémond, 215.  
 Buenaventura, \*29 \*48 20, 129 207  
 209 220\* 285 297 306 318 319 367  
 368 369 370 371 372 378 381 423  
 466 467 471 482 521 523.  
 Bouillad, \*112.  
 Boutroux, 196.
- Caledonia (Concilio de), 330.  
 Calecas, 202.  
 Calvino, 232.  
 Cano (Melchor), \*4 \*39 \*107 71 85  
 87 174 205 206 210 220 225 307  
 320 324 325 331 352 382 386 409  
 440 443 449 450 454 455 456 457  
 458 459 460 461 462 463 464 471  
 473 506 511.  
 Capréolo, \*40 71 72 74 89 112 114  
 123 165 215 302 335 351 373 378  
 379 463 470 472 500.  
 Casanova, 1.  
 Castillo, 408 518.  
 Castro, 284 382 385.  
 Cavanagh, \*13.  
 Cayetano, \*29 \*40 11 53 71 72 74  
 80 89 92 95 110 114 115 134 148  
 150 159 165 209 220\* 232 255 275  
 284 302 304 309 315 323 324 335  
 336 351 379 382 383 384 385 386  
 419 449 463 471 472 497 500 505  
 506 511 514 521.  
 Catarino, 206 382 387.  
 Charlier, \*112.

<sup>1</sup> Las cifras remiten a los números marginales. Solamente las que van precedidas de asterisco lo hacen a las páginas, y son siempre las de la Introducción.

Chenu, \*112 335.  
 Choupen, 335.  
 Cipriano (San), 372.  
 Cirilo (San), 202 204.  
 Clemente (San), 175 249.  
 Clemente VI, 249.  
 Clemente VIII, 276.  
 Clemente XI, 230 276.  
 Conchado, \*116.  
 Contenson, 153 230 233 419 449 518.  
 Constantinopla (Concilio III de), 204.  
 Constantinopla (Concilio IV de), 212 249.  
 Córdoba, 382 389.  
 Cordovani, \*112.  
 Crassus, 429 518.  
 Creta, 176.  
 Danielou, \*112.  
 Darwin, \*3 18.  
 Denzinger, \*3 \*55 \*76 \*82 57 134 174 177 184 186 202 203 204 206 207 210 211 212 214 220 220\* 224 248 249 263 281 288 295 320 331 346 495.  
 Dionisio Cartujano, 220<sup>3</sup> 373 380 466.  
 Dorsch, 469.  
 Dupin, 449.  
 Durando, 157 227 393.  
 Eieso (Conc. de), 175 203 220\* 249 263.  
 Elorriaga, \*5 \*45 \*46.  
 Egidio Romano, 371 372 432 466.  
 Erasmo, 206.  
 Escoto, 80 124 165 169 209 297 302 318 319 372 378 404 442 459 465 466 467 470 482 498 511 521 523.  
 Esteban, \*102 \*112.  
 Fabri, 411 412 518.  
 Felipe de la Santísima Trinidad, 242 413 489 516 518.  
 Fenelón, 230 231 232.  
 Ferrariense, \*29 44 53 107 165 169.  
 Ferre, 289.  
 Florencia (Concilio de), 170 206 207.  
 Fontaine, 203.  
 Franzelin, 145 175 204 212 229 235 246 249 255 268 322 404.  
 Gabardi, 478 518.  
 Gabriel, 381.  
 Gagnebet, \*112.  
 Galesino, 202.  
 García, 449.  
 Gardel, \*43 \*44 \*45 10 11 13 209 220\* 231 307 320 476 484 485.  
 Garrigou-Lagrange, \*113 48 106 246 294 517.  
 Gauthier, 477 518.  
 Gaude, 433.  
 Gayo, \*11 \*116.  
 Garzaniga, 233.  
 Gerson, 375 377 470.  
 Gervasio de Brescia, 478 518 522.  
 Gilberto Porretano, 365 367.  
 Godia, 209.  
 Gonet, 72 96 106 153 214 230 233 246 413 453 503 511 517.  
 González, 307 403 417 471 475 518.  
 González de Albelda, 87 403.  
 Gotti, 72 155 233 243 420 421 453 459.  
 Goudin, 44 341.  
 Granados, 84 229 232 289 307 357 459 475 488.  
 Grandin, 204 230 231 232 478 518.  
 Grandmaison, 11 310 321.  
 Gravina, 306 315 406 407 469 506 518.  
 Gregorio el Grande (San), 165 169 357 361.  
 Gregorio X, 206.  
 Gregorio XIII, 391.  
 Grisald, 382 392.  
 Groot (De), 1 174 212 229 263 279 459 460 469.  
 Guérard des Lauriers, \*113.  
 Guittmond, 230.  
 Günther, 479.  
 Haunoldo, 73 478 512 518.  
 Hegel, \*88 \*93 \*100.  
 Hérc, 430 518.  
 Hilano de París, 437 518.  
 Honorato del Val, 209 437 518.  
 Hurtado, 276 409.  
 Hunter, 285 393 404 406 407 409 413 415.  
 Inocencio X, 230 231 276.  
 Inocencio XI, 274 289.  
 Ireneo (San), 353 354.  
 Isidoro (San), 288.  
 Iturrioz, \*113.  
 Jansenio, 57 230 231 253 257 261 263 264 266 267 268 270 272 285 295 339 484.  
 Jansens, 1.  
 Jerónimo (San), 196 353 358 514.  
 Joaquín (Abad), 202 205.  
 Jordán de Sajonia, \*31.  
 avelli, 396.  
 Juan Crisóstomo (San), 202.  
 Juan de Santo Tomás, \*47 11 44 53 72 80 85 87 89 96 97 106 125 152 169 200 210 212 232 243 273 274 277 278 280 284 289 293 294 304 307 308 309 310 323 341 344 402 409 410 421 453 459 471 474 475 476 502 503 504 511 513 515.

Kierkegaard, \*88 \*93 \*100.  
 Kilber, 84 87 169 232 324 476 481 482 488 502 503 505 513 515 516 518.  
 Labat, 477 518.  
 Labourdette, \*113.  
 Laurenti, \*49.  
 León X, 383.  
 León XIII, 57, 435.  
 León Allakino, 202.  
 León (Celestino), \*5.  
 León (Fr. Luis del), 382 394 432.  
 Lepicier, 1 285 445.  
 Lessio, 251.  
 Letrán (Conc. IV de), 202 205 207.  
 Letrán (Conc. V de), 207.  
 Lieberman, 436 518.  
 Ligorio (San), 220 233 400 433.  
 Lombardo (Pedro), 202 205.  
 López (Juan Manuel), \*47.  
 Lubac, \*113.  
 Lugo, 11 73 77 79 80 81 82 83 84 86 87 103 116 127 129 138 144 168 169 175 220 243 256 297 299 300 301 303 317.  
 Lutero, 232.  
 Lyon (Conc. II de), 202 206.  
 Mandonnet, 231.  
 Marca (de), 230 231.  
 Maris (de), 341 382.  
 Marcelo del Niño Jesús, \*51 517.  
 Margott, 414.  
 Marín, 328 329 428 490 517 518.  
 Marinis (de), 414 468.  
 Martín, 503.  
 Marx, \*88 \*93.  
 Matias, 303.  
 Matthias, 220<sup>3</sup> 212.  
 Mausbach, 1.  
 Mazella, 73 78 79 81 82 167 323 439 440 447 474 483 512.  
 Medina (Bartolomé), 72 220\* 382 393 394.  
 Medina (Miguel), 157 471.  
 Mendive, 78.  
 Merry del Val, \*48 \*119.  
 Metzger, 478 518.  
 Migne, 187 222 354 355 356 360 512.  
 Miguel de San José, 404.  
 Mingos, 442 482.  
 Miralles, \*116.  
 Molina, \*39 68 69 75 77 79 80 81 83 84 85 87 103 117 119 127 139 144 168 169 226 229 232 297 299 301 307 315 318 319 324 335 352 357 398 400 402 403 407 422 423 429 430 438 439 453 458 459 464 470 471 473 474 475 479 482 488 505 511 512 513 515 518 522.  
 Molinos, 220 220\*.  
 Montaigne, 477 512.  
 Muget, 231.  
 Mugéeta, \*113.  
 Muzarelli, 233.  
 Nacianceno (S. Gregorio), 353 357 360 385.  
 Natal (Alejandro), 202 449.  
 Navarrete, 84 87 232 318 402 403 471 475 518.  
 Nazario, 84 106 107 407 511 515 518.  
 Nestorio, 203 204 220\* 263 485.  
 Newman, 202 204 213 215 359 519.  
 Nices (Conc. de), 202 220\* 249 263.  
 Nichola, \*113.  
 Nicolás Antonio, 449.  
 Nicolau, \*113.  
 Nuño, 204 256 336.  
 Occam, 169 373 375 470 515.  
 Origenes, 352 353.  
 Oviedo, 409 490 517 518.  
 Palavicino, 230 295 449.  
 Palmieri, 443.  
 Parents, \*113.  
 Pagnon, \*43 \*44 229 294 351.  
 Perefice, 229 230 231 232.  
 Pereno, \*113.  
 Pereira, 449.  
 Pérez de Urbel, 294.  
 Perrone, 437.  
 Pesch, 23 108 167 173 176 336 447 483.  
 Petavio, 202 320.  
 Pio IV, \*9 5 249.  
 Pio IX, \*9 5 209 249 312 482.  
 Pio X, \*3 \*9 \*18 5 173 177 184 186 215 220 224 305 318.  
 Pio XI, 255 339.  
 Pio XII, \*8 \*9 \*55 \*65 \*78 \*82 \*86 \*91 \*96 \*99 \*100 \*101 \*102 \*107 \*112.  
 Platelo, 416 477 518.  
 Porrecta, 150 242.  
 Poul-piquet, 126 210 503.  
 Prado (Martín de), 466 515.  
 Prado (Norberto de), \*13 \*23 \*24 80 220\*.  
 Preingue, 477 484 518.  
 Probst, \*47.  
 Prümmer, \*54.  
 Ramírez, \*43 \*44 80 294.  
 Rahner, \*113.  
 René Charnay, \*113.  
 Regnon (de), 107 294.  
 Ripalda, 69 73 81 82 84 138 144 145 169 208 220 415 416 441 474 481 488 490 512 516 518.  
 Roscelin, 515.



## ÍNDICE ANALÍTICO DE MATERIAS

## «LA EVOLUCIÓN HOMOGÉNEA DEL DOGMA» \*

	Núms.	Págs.
INTRODUCCIÓN .....	1-15	121
La evolución homogénea y la doctrina católica .....	1-4	121
La evolución del dogma en la historia de la Iglesia .....	5-11	124
División y método de la presente obra .....	12-13	130
Nuestro guía en esta obra: Santo Tomás de Aquino .....	14	131
CAPÍTULO I.—LA EVOLUCIÓN EN GENERAL Y LAS DIVERSAS ESPECIES Y GRADOS DE EVOLUCIÓN DOCTRINAL .....	16-53	133
SECCIÓN I.—Evolución homogénea y transformista en general .....	16-21	133
Evolución en general .....	17	133
Evolución homogénea y evolución transformista en los seres materiales; su aplicación a las doctrinas .....	18-19	133
Evolución explicativa y evolución sustancial según Santo Tomás y San Buenaventura .....	20-21	134
SECCIÓN II.—Tres grados de evolución doctrinal .....	22-35	136
Evolución y distinción .....	22-24	136
El virtual o mediato y la evolución .....	25-29	138
La escala del progreso doctrinal .....	30-35	140
SECCIÓN III.—La evolución en los diversos géneros de ciencias .....	36-41	142
Ciencias matemáticas y metafísicas y ciencias físicas y morales .....	36	142
Su diferenciación en certeza, procedimiento y homogeneidad .....	37-39	143
Aplicación a la escala del progreso doctrinal .....	40	145
Corolario: Las menores de razón .....	41	146
SECCIÓN IV.—La evolución mediante el raciocinio de la esencia a las propiedades .....	42-49	146
Definición tradicional de la conclusión .....	42	146
Triple sentido de la palabra esencia .....	43	146
Doble sentido de la palabra propiedad .....	44	147
Seis tipos de raciocinio de la esencia a la propiedad; su aplicación a la escala .....	45-49	148
SECCIÓN V.—La evolución mediante el raciocinio de la causa a los efectos .....	50-53	151
Causas reales y causas virtuales; su aplicación a la escala .....	50-52	151
Textos confirmativos: Ferrariense, Juan de Santo Tomás, Cayetano .....	53	152

\* Los números de la primera columna corresponden a la numeración de los párrafos.

	Núms.	Págs.
CAPÍTULO II.—LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA Y LA VIRTUALIDAD IMPLÍCITA DEL DATO REVELADO .....	54-117	154
SECCIÓN I.—El verdadero punto de partida de toda evolución dogmática o teológica .....	55-59	154
Fórmulas reveladas y sentido revelado .....	55	154
El sentido de las fórmulas en la mente divina .....	56	156
El sentido de las fórmulas en la mente de los Apóstoles .....	57	157
El sentido de las fórmulas en la Iglesia primitiva .....	58	159
Planteamiento del problema de la evolución del dogma .....	59	160
SECCIÓN II.—Origen histórico de la confusión moderna sobre la verdadera virtualidad revelada .....	60-82	160
Unidad de fórmulas y diversidad de sentidos .....	60	160
Lo revelado virtual según Santo Tomás .....	61-64	162
La innovación de Suárez sobre el virtual revelado .....	65-76	166
Consecuencias de la innovación de Suárez .....	77-80	173
Resumen. Dos fechas históricas: en qué está la confusión .....	81-82	181
SECCIÓN III.—Clasificación de las principales opiniones de teólogos católicos sobre la evolución del dogma .....	83-88	185
Los teólogos anteriores a Molina .....	83	185
La innovación de Molina .....	84	186
La posición de Vázquez y Vega .....	85	187
La teoría de Suárez y Lugo .....	86	189
Tres teorías, no dos .....	87	189
Estudio intrínseco del problema .....	88	191
SECCIÓN IV.—La virtualidad físico-conexiva no es virtualidad revelada ni teológica .....	89-102	191
El virtual del tipo cuarto .....	89-92	191
¿Por qué tales raciocinios no concluyen en teología y sí en física? .....	93-95	196
Las menores de razón .....	96	200
La analogía del ser y la virtualidad físico-conexiva .....	97-98	202
La virtualidad físico-conexiva y la infalibilidad de la Iglesia .....	99-101	205
Corolarios .....	102	210
SECCIÓN V.—La verdadera virtualidad teológica es la virtualidad metafísico-inclusiva .....	103-109	210
La teología usa de toda clase de argumentos .....	103-104	210
La teología es la metafísica del depósito revelado .....	105	212
El verdadero proceso metafísico-teológico .....	106-109	213
SECCIÓN VI.—La verdadera virtualidad o conclusión teológica está objetiva y verdaderamente implícita en el depósito revelado .....	110-116	223
La contextura del verdadero raciocinio teológico .....	110-113	223
Lo sublime y lo divino de la verdadera teología .....	114-115	228
La teología de virtual no inclusiva es una teología sin Dios .....	116	230

	Núms.	Págs.
SECCIÓN VII.—Dos concepciones opuestas de la teología o virtualidad revelada ...	117	232
Campo revelado y campo no revelado; paralelo entre la concepción de Suárez y la de Santo Tomás ...	117	232
CAPÍTULO III.—LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA Y LA AUTORIDAD DE LA IGLESIA ...	118-187	236
INTRODUCCIÓN ...	118-120	236
SECCIÓN I.—La virtualidad revelada o conclusión teológica antes de la definición de la Iglesia ...	121-128	238
La conclusión formal y la conclusión especificativa. La conclusión antes y después de la definición de la Iglesia ...	121	238
Lo formal y lo material en todo conocimiento ...	122	239
El <i>medium cognitionis</i> de la verdad teológica ...	123	239
Fe sola sin teología ...	124	242
Fe y teología a la vez ...	125	243
La verdadera y pura teología ...	126	243
La verdadera y pura teología ...	127-128	244
SECCIÓN II.—La virtualidad revelada o conclusión teológica después de la definición de la Iglesia ...	129-134	249
El paso de la verdad teológica a verdad de fe divina ...	129	249
La labor humana en el razonamiento teológico y en la definición de la Iglesia ...	130-132	250
La llamada <i>explicatio fidei</i> : Santo Tomás, Cayetano y Báñez ...	134	255
SECCIÓN III.—Nuestra fe divina y la autoridad de la Iglesia ...	135-156	257
Magisterio ordinario y magisterio solemne ...	135	257
De qué Iglesia se trata ...	136	259
Revelación inmediata y mediata ...	137-138	259
Objeto revelado y su proposición y explicación ...	139-142	261
Planteamiento de la cuestión ...	143	262
La teoría de Vázquez-Suárez ...	144-145	263
La verdadera teoría tomista ...	146-156	266
SECCIÓN IV.—Si la Iglesia convierte la revelación mediata o virtual en inmediata o formal ...	157-169	276
El paso de lo mediato o virtual a inmediato o formal ...	158	277
Proposiciones inmediatas y mediatas ...	159-167	278
Respuesta a la cuestión ...	168	286
Origen escolástico de las posiciones extremas de Vázquez y de Molina: igual origen de la teoría de Suárez ...	169	288
SECCIÓN V.—Dos funciones del magisterio infalible de la Iglesia ...	170-173	291
La conservación y explicación del depósito ...	170	291
Redefiniciones y definiciones dogmáticas ...	171	292
Mayor explicación que la Iglesia primitiva ...	172	293
Crecimiento del dogma mismo por vía de explicación ...	173	293

	Núms.	Págs.
SECCIÓN VI.—La autoridad dogmática de la Iglesia comparada con la autoridad de Dios y la de los Apóstoles ...	174-176	295
Tres factores que entran en nuestra fe ...	174	295
Comparación en cuanto a nuevas revelaciones ...	175	296
Comparación en cuanto a nuevas explicaciones ...	176	298
SECCIÓN VII.—Si la evolución dogmática después de los Apóstoles es objetiva o subjetiva ...	177-182	298
Consumación y cierre de la revelación católica ...	177	298
El progreso dogmático después de los Apóstoles es progreso subjetivo-objetivo ...	178-180	299
Es progreso del <i>fidel</i> en la fe y de la fe en el <i>fidel</i> ...	181-182	301
SECCIÓN VIII.—Si las definiciones de la Iglesia completan o perfeccionan el depósito revelado ...	183-187	303
Complemento por revelación y complemento por explicación ...	183-185	303
La doctrina del Concilio Vaticano ...	186	304
La doctrina del Liricense y de Santo Tomás ...	187	306
CAPÍTULO IV.—LAS DIFERENTES VÍAS DE LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA ...	188-225	308
SECCIÓN I.—La evolución dogmática por vía especulativa ...	189-200	308
Tendencia anti-intelectualista ...	189-190	308
Intuición y raciocinio ...	191-193	310
Respuesta a la cuestión ...	194-200	312
SECCIÓN II.—Ejemplos históricos de la evolución dogmática por vía especulativa ...	201-207	321
Importancia de los ejemplos ...	201	321
Ejemplo primero: El dogma de la consubstancialidad del Verbo ...	202	322
Ejemplo segundo: El dogma de la maternidad divina ...	203	325
Ejemplo tercero: El dogma de las dos voluntades y dos entendimientos en Cristo ...	204	327
Ejemplo cuarto: El dogma de que la esencia divina no engendra ni es engendrada ...	205	332
Ejemplo quinto: El dogma de que el Padre y el Hijo no son dos principios, sino uno solo, del Espíritu Santo ...	206	334
SECCIÓN III.—Más ejemplos históricos ...	207-212	335
Ejemplo sexto: El dogma de la no posibilidad de oposición entre la ciencia y la fe ...	207	335
Ejemplo séptimo: El dogma de la inmunidad de la Santísima Virgen de todo pecado venial ...	208	337
Una digresión: El dogma de la Inmaculada Concepción ...	209	338
Ejemplo octavo: El dogma de la transubstanciación ...	210	344
Ejemplo noveno: Cuatro dogmas sobre el sacramento de la penitencia ...	211	347

	Núms.	Págs.
Ejemplo décimo: La extensión de la infalibilidad de la Iglesia	212	349
SECCIÓN IV.—Si cabe evolución del dogma por vía de asimilación	213-215	351
Diferencia entre el desarrollo de la vida material y de la vida intelectual	213	351
Los Maestros del siglo XIII trataron el problema de la asimilación	214	352
Juicios sobre la doctrina del cardenal Newman	215	354
SECCIÓN V.—La evolución dogmática por vía afectiva o experimental	216-220	359
La vida afectiva en general	216	359
Los hábitos o disposiciones naturales	217	360
Los hábitos sobrenaturales	218-219	361
Das fuentes y dos vías	220	366
SECCIÓN VI.—Otras observaciones sobre la vía afectiva	220 <sup>a</sup> -220 <sup>b</sup>	373
La vía afectiva y el depósito de la fe	220 <sup>a</sup>	373
Vía afectiva y revelaciones privadas	220 <sup>b</sup>	375
Mecanismo y funcionamiento de la vía afectiva. Comparación de las dos vías, especulativa y afectiva	220 <sup>a</sup>	377
Valor comparativo de las dos vías	220 <sup>a</sup>	375
Comparación de las dos vías con la autoridad de la Iglesia	220 <sup>a</sup>	382
La unidad de la vida y de la doctrina cristiana.	220 <sup>b</sup>	383
La raíz primera de las dos vías del desarrollo dogmático	220 <sup>a</sup>	384
SECCIÓN VII.—Las analogías o imágenes del progreso dogmático	221-224	386
Tres imágenes del progreso dogmático	221	386
La imagen de la semilla de la planta	222	387
La imagen del cuerpo humano	223	388
La imagen del desarrollo intelectual de los primeros principios	224	390
CAPÍTULO V.—LA EXTENSIÓN DE LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA Y REPUTACIÓN DE LA MODERNA FE ECLESIASTICA	225-297	392
SECCIÓN I.—Origen y naturaleza de la moderna fe eclesíastica	225-237	393
La opinión moderna	226	393
Objeto material de la fe eclesíastica	227	393
Objeto formal de la llamada fe eclesíastica	228	394
Naturaleza de la llamada fe eclesíastica	229	395
Origen de la llamada fe eclesíastica	230	395
Testimonios de Fenelón, Tournely y Grandin	231	397
Los precursores de la llamada fe eclesíastica	232	400
Propagación de la llamada fe eclesíastica en el siglo XVIII	233	403
Objeto del presente estudio	234	405
Nuestro punto de partida	235	405

	Núms.	Págs.
Criterios de solución	236	406
Nuestra opinión	237	407
SECCIÓN II.—La llamada fe eclesíastica y las conclusiones teológicas	238-251	407
Prueba primera: La fe eclesíastica es fe infalible.	239	407
Prueba segunda: La llamada fe eclesíastica es verdadera fe divina	240	412
Prueba tercera: La negación de lo revelado mediato o consecuencial después de definido es verdadera herejía	241-242	414
Prueba cuarta: Toda conclusión teológica es definible de fe divina	243	416
Prueba quinta: Toda rigurosa conclusión teológica es realmente idéntica con el depósito revelado	244	418
Prueba sexta: Toda rigurosa conclusión teológica está dentro y no fuera del depósito revelado.	245	419
Prueba séptima: Toda rigurosa conclusión teológica está incluida en la premisa de fe	246	421
Prueba octava: No cabe error teológico sin oposición de sentido con el depósito revelado	247	423
Prueba novena: Todo lo revelado mediato es la misma doctrina que lo revelado inmediato	248	425
Prueba décima: ¿Qué pasaría si cupiera fe eclesíastica que no fuera fe divina?	249	426
Prueba undécima: Infalibilidad de la Iglesia en las definiciones de lo mediato o conexo	250	429
Confirmación luminosa	251	430
SECCIÓN III.—La llamada fe eclesíastica y los hechos dogmáticos	252-278	431
Si los hechos dogmáticos son de fe divina	252-254	431
Revelación implícita del particular en el universal.	255-256	433
El célebre libro de Jansenio	257-264	436
El hecho dogmático es indivisible	265-269	441
Una objeción	270-271	445
La opinión tomista	272-273	448
La actitud de la Iglesia	276	450
Aplicaciones	277-278	451
SECCIÓN IV.—La fe eclesíastica y la canonización de los santos	279-297	452
Sentido de la cuestión y su planteamiento	279-280	452
La mente de Santo Tomás: sentido del canonization <i>medium est inter haec duo</i> y del <i>pro credendum est</i>	281-283	455
Los teólogos desde Santo Tomás al siglo XVII.	284	461
Del siglo XVII a nuestros días	285	463
Respuesta a la cuestión	286-290	465
Respuesta a las objeciones que surgen ante la dificultad de discernir la santidad	291-293	469
Resumen de todo el capítulo quinto	294-296	472
La verdadera fórmula tomista de la evolución del dogma	297	478

	Núms.	Págs.
CAPITULO VI.—SOLUCIÓN DE LAS OBJECIONES CONTRA LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA	298-351	479
SECCIÓN I.— <i>Objeciones contra la evolución dogmática en general</i> ...	298-311	479
Objeción primera: Si todo dogma debe ser inmediatamente revelado	299	480
Objeción segunda: Si lo contenido en el depósito como propiedad o como efecto es definible	300	481
Objeción tercera: Los autores citados por los Salmanticenses	301	482
Objeción cuarta: Si la conclusión teológica se conoce por razón y no por revelación	302	483
Objeción quinta: Si los objetos específicos o formales pueden cambiarse	303	485
Objeción sexta: Si las conclusiones teológicas son dichas por Dios	304	487
Objeción séptima: Si el depósito quedó cerrado con los Apóstoles	305	489
Objeción octava: Si hay progreso de conceptos nuevos o dogmas nuevos	306	489
Objeción novena: La mente de Juan de Santo Tomás	307	493
Objeción décima: Si el punto de partida es todo lo revelado	308	496
Objeción undécima: Si la teología es formalmente sobrenatural	309	497
Falsas ecuaciones teológicas	310	498
Las verdaderas ecuaciones sobre fe y teología	311	500
SECCIÓN II.— <i>Nuevas objeciones sobre la evolución dogmática en general</i> ...	312-321	501
Objeción primera: Si los dogmas de la infalibilidad del Papa y de la Inmaculada Concepción son revelados formal implícito o virtual implícito	312	501
Objeción segunda: Si la diferencia entre el progreso del Antiguo y del Nuevo Testamento es diferencia de conceptos nuevos	313	505
Objeción tercera: Si Santo Tomás admite progreso dogmático de lo implícito, pero no de lo virtual.	314	508
Objeción cuarta: Si la continencia de los dogmas en el depósito es actual o potencial	315	510
Objeción quinta: Si hay que distinguir entre virtual implícito y virtual conexivo	316	513
Objeción sexta: Si la conclusión de que Cristo tiene ciencia infusa es definible de fe divina	317	514
Objeción séptima: Si toda la Suma Teológica es definible	318	516
Objeción octava: Si la Iglesia sólo puede definir como de fe divina lo revelado	319	519
Objeción novena: Cuál es la norma de definibilidad remota y próxima y cuál la causa de la tardanza en definir	320	520
Objeción décima: Si las conclusiones teológicas son		

	Núms.	Págs.
solamente conexiones de otras cosas con el depósito	321	523
SECCIÓN III.— <i>Objeciones contra la identificación de la extensión de la evolución dogmática con la extensión de la infalibilidad</i> ...	322-329	525
El punto de vista formal de la infalibilidad es la divina revelación	322	525
Dos grandes departamentos de la fe divina	323-324	527
Dos grandes departamentos de la divina revelación. Respuestas a algunas observaciones. <i>Objeción primera</i> : Si la infalibilidad se extiende a todo lo conexo con el depósito	325-327	531
Objeción segunda: Si la infalibilidad se limita a lo revelado	328	533
Objeción tercera: Un texto del obispo de Brescia: Si el Concilio Vaticano enseñó algo sobre la materia	329	534
Objeción cuarta: Una proposición infaliblemente condenada por la Bula <i>Auctorem fidei</i>	330	535
Objeción quinta: Si todo lo virtual es objeto de infalibilidad	331	536
Objeción sexta: El <i>peiorum sequitur semper conclusio parum</i>	332	538
Objeción séptima: Si lo revelado virtual es <i>simpliciter</i> revelado	333	538
Objeción octava: Si es una cosa la realidad y otra la verdad	334	539
Objeción novena: Si las consecuencias lógicas que saca un discípulo son la misma doctrina que los principios que enseñó el Maestro	335	539
Objeción décima: Si para la definibilidad vale tan poco la premisa de razón metafísica como la física	336	543
Objeción undécima: Si la inclusión objetiva es inclusión <i>quoad se</i> o también <i>quoad nos</i>	337	545
Objeción duodécima: Si en teología y metafísica cabe pura conexión	338	546
Objeción decimotercera: Si un hecho contingente sucedido después de los Apóstoles es definible de fe divina	338	546
SECCIÓN IV.— <i>Objeciones contra una de las pruebas principales de la evolución dogmática</i> ...	340-351	548
La oposición del error teológico con el depósito revelado	340	548
Objeción primera: Si toda oposición lleva implícita una contradicción	341	549
Objeción segunda: Si entre las conclusiones teológicas y los principios revelados hay identidad o solamente conformidad	342-345	552
Objeción tercera: Si en la oposición con lo revelado caben grados	346	559
Objeción cuarta: Si la Iglesia puede definir la risibilidad de Cristo	347-349	561

	Núms.	Págs.
Objeción final: Si las frases del Lirínense y del Vaticano son aplicables a los cuatro grados de la doctrina católica	350	564
Resumen: Dos principios fundamentales: posición de Escoto, Capréolo, Cayetano y Santo Tomás.	351	565
<b>CAPITULO VII.—LA EVOLUCIÓN DEL DOGMA Y LA OPINIÓN TRADICIONAL</b>	352-353	567
<b>SECCIÓN I.—La doctrina de los Santos Padres sobre la evolución del dogma</b>	353-360	567
La voz de la tradición	352	567
La Iglesia primitiva y la defensa del depósito: San Ireneo, Orígenes, San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Jerónimo	353-358	568
Vicente Lirínense; inmutabilidad y desarrollo; paralelo entre Bossuet y Newman	359	571
San Anselmo	360	572
<b>SECCIÓN II.—La doctrina de Santo Tomás sobre la evolución del dogma</b>	361-366	573
Dos puntos cardinales de la doctrina de Santo Tomás sobre la fe divina	361	573
Desarrollos diferentes	362-363	575
La verdadera mente de Santo Tomás	364-365	575
<b>SECCIÓN III.—La doctrina de los teólogos desde Santo Tomás a Molina sobre la evolución del dogma</b>	366-397	578
Unanimidad completa en todo este período de cuatro siglos	366	578
Siglo XIII: San Buenaventura; los editores de San Buenaventura; Egidio Romano, Duns Escoto	367-372	578
Siglos XIV y XV: por qué van unidos estos dos siglos	373	582
Pedro Auréolo, Guillermo Occam, Juan Gerson, Capréolo, el cardenal Torquemada, Dionisio Cartujano, Gabriel Biel	374-381	582
Siglo XVI: el siglo de la restauración escolástica. El cardenal Cayetano, Alfonso de Castro, Domingo de Soto, Ambrosio Catarino, Andrés de Vega, Antonio de Córdoba, Bartolomé de Torres, Santiago Simanca, Pedro Grisaldi, Bartolomé de Medina, Fray Luis de León, el cardenal Toledo, Domingo Báñez	382	586
<b>SECCIÓN IV.—La doctrina de los teólogos, desde Molina a nuestros días, sobre la evolución del dogma.</b>	398-448	596-631
La innovación de Molina	398	596
Siglo XVII: Gabriel Vázquez, Francisco Suárez, el cardenal Belarmino, Baltasar Navarrete, Francisco Silveo, Domingo Gravina, Juan Pablo Nazario, Francisco del Castillo, Francisco Juan González de Albelá, Adam Tannero, de Oviedo, Marcos Serra, Honorato Fabri, Pedro Annato, Felipe de la Santísima Trinidad, Domingo de Marínis, Juan Martínez de Ripalda, Jacobo Platelio, Tiroso González, Domingo Viva, Gervasio Bijnio, Vi-		

	Núms.	Págs.
cente Contenson, el cardenal Gotti, Gabriel Boyvin	399-422	597
<b>Siglo XVIII: Juan Lorenzo Bertti, Francisco Henno, Gabriel Antoine, Edmundo Simonet, Juan Marín, Bertoldo Crassous, Miguel Hece, Anselmo Schnell, Juan Santiago Villarroya, San Alfonso María de Ligorio</b>	423-434	614
<b>Siglo XIX: La decadencia de la teología y su restauración</b>	435	619
Leopoldo de Liebermann, P. Hilario de Paria, el cardenal Mazella, el cardenal Frauxelin, Santos Schiffini, Guillermo Wilmers, Parthenio Mingra, Honorato del Val, Aurelio Palmieri, Joaquín Berthier, Alejo Lepicier, M. Tuzzeris, Christian Pesch, Vacant	436-448	619
<b>SECCIÓN V.—La verdadera mente de Melchor Cano sobre la definibilidad de fe de la conclusión teológica</b>	449-464	631-654
¿Cano opina como Vázquez y Vega?	449	631
El texto famoso de Cano, origen de la confusión.	450	632
Distinción entre ser de fe inmediatamente y serlo mediatamente	451	634
Distinción entre serlo antes y después de la definición de la Iglesia	452	634
Textos justificativos: Báñez, Toledo, Molina, Juan de Santo Tomás, Gonet, Gotti, Santo Tomás: la nomenclatura antigua y la moderna	453	634
Cano enseña que las conclusiones teológicas, per se o sin definición de la Iglesia, solamente pertenecen a la fe mediatamente	454-455	636
Pero después de la definición de la Iglesia pertenecen a la fe inmediatamente	456-457	640
Molina y Vázquez citan a Cano en favor de sus tesis radicalmente opuestas	458	642
Confirmación: Juan de Santo Tomás, Báñez, Gotti.	459	645
Un descuido del P. De Groot	460	647
La distinción específica entre los hábitos de la fe y la teología	461-462	648
Confesión expresa de Suárez: Cano no opina como Vázquez y Vega, sino como Santo Tomás, Capréolo, Cayetano y los tomistas	463	652
La verdadera mente de Melchor Cano	464	654
<b>SECCIÓN VI.—Respuesta a un estudio histórico sobre la definibilidad de fe de la conclusión teológica</b>	465-490	654-686
Un estudio histórico de un ilustre teólogo: su objetivo, su división en cuatro períodos	465	654
<b>Primer período: Los grandes escolásticos del siglo XIII</b>	466-469	654
Segundo período: De Escoto al Concilio Tridentino.	470	663
Tercer período: Del Tridentino al Vaticano	471	665
El cardenal Cayetano, Melchor Cano	472-473	666
Las tres proposiciones de Suárez y Lugo	474	669
Juan de Santo Tomás	475	671

	Núms.	Págs.
Los Salmanticenses y Billuart: un dilema	476	673
El estado de la cuestión a fines del siglo XVIII	477	674
Teólogos del siglo XVIII: Gabardi, Merger, Grandin, Haunoldo, Gervasio de Brescia	478	675
Cuarto período: El Concilio Vaticano	479-481	677
El dogma de la Inmaculada puede estar revelado de una manera implícito-virtual	482	678
La inmensa mayoría de los teólogos de la Compañía defienden la definibilidad del virtual idéntico-real	483	679
Lo conexo no es revelado ni directa ni indirectamente si es puramente conexo o no implícito: juicio sobre la obra del P. Tuyserts	484	679
El P. Gardel ha aprobado toda esta doctrina	485	680
Por no haber penetrado nuestro objetante el sentido del formal confuso de Suárez y Lugo, no ha penetrado el sentido de los teólogos posteriores	486	681
Cuestiones de fondo y cuestiones de nomenclatura	487-490	681
<b>SECCIÓN VII.—Examen de una obra novísima sobre la historia de los dogmas</b>		
Una obra novísima del P. Schultes: Respuesta a sus observaciones	491-519	686-733
Observación primera: La revelación implícito-virtual es análoga, pero no impropia o metafórica	491	686
Observación segunda: Puede ser definido como de fe, no solamente lo revelado directo, sino también lo indirecto	492	686
Observación tercera: El Concilio Vaticano niega la novedad de doctrina, pero no la novedad de explicación inclusiva de la misma doctrina	493	686
Observación cuarta: El progreso es también de lo no todavía explicado	494	687
Observación quinta: Para la explicación de los artículos basta la razón con la asistencia divina	495	687
Observación sexta: Lo indirecto está contenido en los artículos con verdadera potencialidad inclusiva	496	688
Observación séptima: El que admita definibilidad cuando la premisa de razón es inmediatamente evidente, ya admite la definibilidad de conclusiones propiamente dichas	497	689
Observación octava: En la mente de los Apóstoles todos los dogmas estaban explícitamente; pero en los enunciados del depósito algunos están virtualmente	498	689
Observación novena: Santo Tomás tiene fórmulas claras del progreso dogmático del Nuevo Testamento	499	690
Observación décima: Inmediato por parte de la revelación y mediato por parte de nuestro conocimiento	500	691
Observación undécima: El motivo formal de nues-	501	692

	Núms.	Págs.
tra fe es la sola autoridad de Dios; pero la condición del motivo formal en cuanto a la explicación de lo revelado es la autoridad divina de la Iglesia	502	692
Observación duodécima: Dios revela también implícitamente todo lo que sus palabras objetivamente implican, si es cognoscible sin nueva revelación	503	693
Observación decimotercera: Lo que no es en manera alguna inmediatamente revelado, no es definible; pero lo virtual implícito es inmediatamente revelado <i>quoad se</i>	504	694
Observación decimocuarta: La conexión, sin inclusión no basta para la definibilidad; pero si hay conexión con inclusión, hay conexión con revelación implícita	505	695
Observación decimoquinta: Los desarrollos de la virtualidad inclusiva son explicaciones del depósito	506	696
Observación decimosexta: La frase de exponer o explicar el depósito que usan Santo Tomás y el Vaticano se extiende a todo lo implícito	507	701
Observación decimoséptima: La cuestión de si solamente es definible lo revelado inmediato o formal, o también lo revelado mediato o virtual, es cuestión completamente libre	508	702
Observación decimoctava: Cuando se desarrollan conceptos distintos del concepto del punto de partida, el desarrollo es virtual propiamente dicho	509	702
Observación decimonona: El que da a otro una varilla mágica, que marca infaliblemente el lugar donde se encuentra un tesoro, le revela con ello el tesoro	510	703
Observación vigésima: El objeto primario de la teología es explicar la virtualidad implícita de los principios, que es lo que se llama conclusiones propias	511	705
Observación vigesimoprimer: Si Suárez vició el concepto de revelación virtual; Ripalda, Aunoldo, Mazella, Montaigne	512	712
Observación vigesimosegunda: Las tres divisiones históricas de la revelación	513	715
Observación vigesimotercera: Distinción entre hermenéutica y ciencia teológica	514	719
Observación vigesimocuarta: El quedar o no una cosa revelada, no depende de la intención del que habla, sino del alcance objetivo de sus palabras	515	722
Observación vigesimoquinta: Revelada la unidad de Dios, no queda para nosotros revelada implícitamente la Trinidad	516	726
Observación vigesimosexta: Revelada la existencia		

	Núms.	Págs.
del verdadero Dios, queda implícitamente revelada su libertad	517	727
Observación última: La teoría del P. Schultes es contraria a la opinión unánime de los teólogos anteriores a Molina y a la inmensa mayoría de los posteriores	518	733
La obra del P. Schultes sobre la historia de los dogmas nos parece excelente en cuanto al primer carácter del dogma, que es su inmutabilidad, pero deficiente en cuanto al segundo carácter, que es su evolución homogénea	519	736
Epílogo	520-523	736-739
Resumen de los siete capítulos	520	736
El material, el proceso, la causa principal, los factores instrumentales y la extensión de la evolución dogmática	521	737
Una cuestión principal y otra secundaria	522	738
La verdadera fórmula de la evolución homogénea del dogma: el Liricense y Santo Tomás	523	739
ÍNDICE ONOMÁSTICO		741

## BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTA SEGUNDA EDICIÓN DE «LA EVOLUCIÓN HOMOGÉNEA DEL DOGMA CATÓLICO», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 28 DE AGOSTO DE 1963, FIESTA DE SAN AGUSTÍN, EN LOS TALLERES DE RAYCAR, S. A., IMPRESORES, MATILDE HERNÁNDEZ, 27, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI