

CAPITULO V

Extensión de la evolución dogmática y refutación de la moderna fe eclesiástica

225. RAZÓN Y PLAN DE ESTE CAPÍTULO.—Estudiadas ya las diferentes vías por donde se desarrolla y corre la fecunda virtualidad implícita del dato revelado, la cual es como la savia de que se nutre la evolución dogmática, vamos a estudiar la extensión de esa evolución.

Al título de «extensión de la evolución dogmática» hemos añadido el de «refutación de la moderna fe eclesiástica», porque esas dos cuestiones están intimamente ligadas y, en el fondo, son semejantes. En efecto: si logramos demostrar, como esperamos, que todo el objeto que modernamente se señala a la llamada fe eclesiástica es definible como verdadero dogma de fe divina, quedaría con ello demostrado que a todo ese objeto (conclusiones teológicas, hechos dogmáticos, canonización de los santos, etc.) se extiende la evolución del dogma, y que esa llamada fe eclesiástica es completamente inútil.

Esto es lo que intentamos hacer en este capítulo, examinando bajo todos sus aspectos la historia y naturaleza de la llamada fe eclesiástica. Creemos que el estudio que hacemos en este capítulo es el más extenso y a fondo que se haya escrito sobre esta cuestión, pues la mayoría de los teólogos modernos, aun de los que han dedicado volúmenes enteros a tratar de la fe o de la revelación, se contentan con dar por supuesta la fe eclesiástica, sin detenerse casi a examinarla.

Para que el estudio de esta cuestión sea bastante completo, lo dividiremos en cuatro secciones:

- 1.^a Origen y sentido de la moderna fe eclesiástica.
- 2.^a La fe eclesiástica y las conclusiones teológicas.
- 3.^a La fe eclesiástica y los hechos dogmáticos.
- 4.^a La fe eclesiástica y la canonización de los santos.

El presente capítulo, pues, tiene por objeto el demostrar que no solamente existe evolución dogmática, como ya hemos visto en los capítulos pasados, sino también que su extensión es tan grande que coincide exactamente con la extensión de la infalibilidad de la Iglesia.

SECCION I

ORIGEN Y SENTIDO DE LA MODERNA FE ECLESIÁSTICA

226. LA OPINIÓN MODERNA.—La mayor parte de los teólogos de hoy día enseñan y casi dan como ciertas las dos proposiciones siguientes:

Primera. Las verdades mediata o virtualmente reveladas no pueden ser definidas por la Iglesia como de *fe divina*, aunque si pueden ser definidas como *verdades infalibles*.

Segunda. Cuando la Iglesia define infaliblemente tales verdades debemos darles asentimiento, no de fe divina, sino de fe eclesiástica.

De estas dos proposiciones, la segunda no es sino un corolario de la primera. Habiendo en los capítulos anteriores tratado de hacer ver que la primera proposición es contraria a toda tradición teológica anterior a Molina y a todos los principios de la escuela tomista, excusado es decir que eso mismo opinamos de la proposición segunda. Sin embargo, como varias veces hemos prometido ocuparnos en particular de esa fe llamada «eclesiástica», vamos a cumplirlo. Comencemos exponiendo qué es lo que se entiende hoy día por *fe eclesiástica*.

227. OBJETO MATERIAL DE LA FE ECLESIÁSTICA.—El objeto material de la fe eclesiástica abarca, según los teólogos modernos, todas aquellas verdades que no están reveladas sino de una manera mediata o virtual. En otros términos: todas aquellas verdades que, sin estar contenidas formal o inmediatamente en el depósito revelado, están, sin embargo, necesariamente conexas con ese depósito o son necesarias para su conservación. Comprende, según la clasificación de los teólogos de hoy día, seis cosas, saber: a) las conclusiones teológicas propiamente tales; b) las proposiciones condendadas con censura inferior a la herejía; c) las leyes universales de la Iglesia en cuanto a su moralidad; d) la aprobación definitiva de la regla y constituciones de las órdenes religiosas en cuanto a lo mismo; e) los hechos dogmáticos; f) la canonización de los santos.

Esta clasificación en seis cosas nos parece extremadamente empírica, pues no obedece a principio alguno intrínseco de división. No obstante, aceptamos esa división, tanto por ser bastante común entre los autores modernos, cuanto porque contribuye a la claridad. Lo más filosófico parece que sería el dividir lo mediatamente revelado y, por tanto, el objeto secundario de la infalibilidad, en dos miembros: a) *doctrinas mediatamente reveladas*; b) *hechos mediatamente revelados*. Pero poco importa para el caso una u otra división, con tal que se abarque todo lo mediatamente revelado, o todo lo necesariamente conexo con el depósito revelado, o todo lo necesario para su conservación. Ese es el verdadero objeto material de la llamada fe

eclesiástica. Como ese mismo es precisamente el objeto material de la Sagrada Teología, podría decirse muy bien que el objeto material de la fe eclesiástica no es otra cosa que la teología definida infaliblemente por la Iglesia.

Por de pronto, fíjese ya el lector en el campo inmenso de verdades substraidas a la fe divina, y atribuidas por los teólogos modernos a la fe eclesiástica. Sabido es que la doctrina católica, tomada en toda su amplitud, abarca cuatro grados: a) dato revelado; b) dogmas de fe; c) verdades infalibles; d) conclusiones teológicas (3). Según la teoría moderna, el primero y segundo grado lo constituyen exclusivamente las verdades inmediatamente reveladas, y el tercero y cuarto grado, las verdades reveladas mediataamente. Así pues, el primero y segundo grado son el campo propio de la fe divina, y el tercero y cuarto, el campo propio de la fe eclesiástica. Por donde se ve claro que dos grados enteros, o sea la mitad de la doctrina católica, pertenece o puede pertenecer a la fe eclesiástica, pero jamás a la fe divina. Y como, por mucho que se quiera jugar con los nombres, entre lo divino y lo humano no cabe medio, la cuestión de averiguar si la fe llamada «eclesiástica» es o no verdadera fe divina equivale a averguzar si la mitad de la doctrina con que la Iglesia de Jesucristo alimenta nuestra vida sobrenteral, y a la que nos obliga a dar, bajo pena de condensación eterna, un asentimiento absolutamente incondicional, es doctrina divina o solamente doctrina humana.

En realidad, toda cuestión sobre si una doctrina es divina o humana es siempre cuestión de grande trascendencia; pues no es menos grave el querer hacer pasar como humano lo que es verdaderamente divino, que lo sería el dar como divino lo que no es sino humano¹. Mucho más si, como hemos dicho, se trata, no de una proposición o verdad aislada, sino de la mitad y aun de la parte más grande de la doctrina católica.

228. MOTIVO FORMAL DE LA FE ECLESIÁSTICA.—Los defensores de la fe eclesiástica consideran como específicamente diversos los dos motivos siguientes: a) la revelación divina; b) la asistencia divina. Esos dos motivos suelen también expresarse de esta otra manera: a) la autoridad de Dios; b) la autoridad infalible de la Iglesia. La revelación divina o autoridad de Dios es el motivo formal de la fe divina; la asistencia de Dios o la autoridad infalible de la Iglesia, dicen, es el motivo formal de la fe eclesiástica. El acto, pues, de la fe divina se expresa así: «Creo tal verdad porque Dios la ha revelado». En cambio, el acto de fe eclesiástica se expresa, según los modernos, en esta otra forma: «Creo tal verdad porque la Santa Madre Iglesia infaliblemente así la enseña».

¹ «Mensura fidei, in duobus consistit: videlicet ut non abstractatur fides quod sub fide est, nec attribuitur fides id quod sub fide non est. Utroque enim modo a mensura fidei excedere, et a constinencia S. Scripturæ, quare fidei mensuram exponit, deviatu». (Dunsacus, pecl., In 4 Sent. [Paris 1527] fol. I vto.).

Como los hábitos se especifican por sus motivos formales, siendo esos dos motivos específicamente distintos para los teólogos modernos, también son y tienen que ser específicamente distintas la fe divina y la fe eclesiástica. Y como lo específicamente distinto de lo divino no es divino, los teólogos modernos admiten generalmente que la fe eclesiástica no es fe divina.

229. NATURALEZA DE LA FE ECLESIÁSTICA.—Pues si esa fe eclesiástica no es fe divina, ¿qué es? ¿Es puramente humana? ¿Es alguna mixtura de fe humana y divina?

Aquí es donde los autores modernos se enredan, y es delicioso el contemplar sus equilibrios de nomenclatura para clasificar esa nueva especie de fe. Unos afirman que esa fe eclesiástica es casi divina; otros, que mediataente divina; otros, que indirectamente divina; otros, que media entre la divina y la humana; otros, que humana; otros, que divino-humana; otros, en fin, que no es fe ni divina ni humana, sino ciencia.

Para que no se crea que exageramos o que tratamos de poner en ridículo una cosa tan grave, bueno será citar unos cuantos textos, escogidos al azar, pero lo más cortos posible. Helos aquí:

«Hanc quam aliqui appellant fidem ecclesiasticam, possumus dicere fidem mediate divinam» (Franzelin).

«Foi eclesiastique, ou foi mediatemente divine» (Vacant).
«Quantum ad fidem mediate et indirecte divinam, a fide ecclesiastica non differre videtur» (De Groot).

«Neu pure divina nec pure humana» (Becano).
«Media inter fidem divinam et fidem humanam» (Antoine).

«Une foi humaine et ecclésiastique» (Péréfixe).
«De foi eclesiastique, ou divino-humana» (Pégues).

«Fides humana certissima, fere ad fidem divinam pertinens, et parum ab illa distans» (Granados).

«Assensus theologicus qui discursu innititur» (Molina).

Como se ve, la nomenclatura de esa nueva fe no puede ser más variada. Por eso otros autores, con suma prudencia, se contentan con hablarnos mucho de fe eclesiástica, cual si fuese alguna cosa «per se nota», sin descender a decírnos si es fe divina o humana, o media entre las dos.

230. ORIGEN DE LA FE ECLESIÁSTICA.—Hay que distinguir entre el origen del nombre y el origen de la idea.

El origen del nombre es muy moderno. No sube más allá de las célebres disputas con el jansenismo sobre la fe que debe darse a las definiciones de la Iglesia sobre hechos dogmáticos, y, por tanto, no sube más allá de la segunda mitad del siglo XVII².

² Sabido es que la verdadera naturaleza de los hechos dogmáticos no se analizó ni discutió detalladamente por los teólogos católicos hasta las célebres e interminables artículos con que los jansenistas trataron de evadir la condenación de las cinco proposiciones de Jansenio por la Iglesia. Anteriormente a la primera bula condonatoria de la doctrina de Jansenio, y aún bastantes años después, cuando los teólogos católicos trataban de la autoridad de la Iglesia respecto a los hechos o al sentido de un escrito, entendían generalmente por «hechos» los

El primero que lo empleó es el arzobispo de París, monseñor Pérefixe, en una pastoral contra el jansenismo que lleva la fecha de 7 de junio de 1664.

La ocasión en que el arzobispo Pérefixe adoptó ese nombre de fe eclesiástica parece ser la siguiente:

Su antecesor en la silla de París, monseñor De Marca, había dicho en una pastoral contra los jansenistas que la definición de los hechos dogmáticos por la Iglesia era una cosa que afectaba a la «sustancia del dogma», y, por tanto, se le debía *fe divina*. Esto alborotó de una manera grandísima a los jansenistas, y lo peor es que no faltaban teólogos ortodoxos que opinaban lo mismo que los jansenistas contra el arzobispo. El arzobispo Pérefixe, queriendo dar contra los jansenistas su pastoral de 1664, reunido antes en junta a Grandin y otros teólogos de la Sorbona. Este arzobispo, a juzgar por lo que de él indica Fenelón, tenía ideas tan estrechas sobre la fe divina, que creía que no podía versar sino sobre lo que estaba revelado de una manera *immediata, nominale y expresa*. Como es evidente que los hechos dogmáticos no están revelados de esa manera, se convino en que a las definiciones de hechos dogmáticos no podía darse el asentimiento de fe divina, según había creído el arzobispo De Marca. Por otra parte, tampoco bastaba el asentimiento de fe humana, como querían los jansenistas, pues se trataba de una fe infalible. Se requería, pues, una fe inferior a la divina y superior a la humana. ¿Cómo llamar a esa fe media entre la divina y la humana? Porque para atar corto a las sutiles cavilaciones de los jansenistas no bastaba el nombre genérico de *fe* y hacia falta un nombre específico. Consultaron y disputaron durante varias semanas «particulares» o sin conexión necesaria con el dogma, y por «sentido» de un autor, el sentido «subjetivo» que el autor había tenido en su mente. Así se explica que teólogos tan ortodoxos y de tan gran talla como Belarmino, Baronio y Pallavicini, que escribieron antes de Jansenio, y Gonet y Contenson, que escribieron algunos años después, parezcan negar la infalibilidad de la Iglesia en tales materias y suministrar armas a la resistencia jansenista. Con las diferentes bulas de Inocencio X, de Alejandro VII y de Clemente XI contra las evasivas jansenistas comenzó a deslindarse bien entre hecho «particular» y hecho «dogmático», y entre sentido «subjetivo» y sentido «objetivo» de un autor. Por eso Contenson, que escribió en 1666, dice que esta cuestión comenzó a agitarse entre quinientos cincuenta autores.

Restando quince años a esa fecha, resulta el año 1653, que es precisamente el año en que el Papa Inocencio X publicó su famosa bula condenando como heréticas las cinco proposiciones de Jansenio. Se puede, pues, asegurar con toda certeza que antes de 1653 no se oyó jamás el nombre de *fe eclesiástica*, tratándose de definiciones infalibles de la Iglesia. Sin embargo, como la *fe divina* y católica que damos a los dogmas de fe no es *fe de este o del otro individuo solamente*, sino que es *fe de la Iglesia entera*, y como, por otra parte, toda cosa de la Iglesia puede llamarse *eclesiástica*, en ese sentido puede llamarla *eclesiástica a la misma fe divina-católica*, como la llama ya en el siglo XI el arzobispo Guillermo en su tratado de la Eucaristía contra Berengario. Después de haber aducido los testimonios de la fe perpetua de la Iglesia en el dogma de la transubstancialización, termina así: «Indubitate igitur, quod evidentissime necessarium consequitur, concludamus: scilicet, quia mutationem panis et vini in substantiam corporis et sanguinis Christi Deus facit. Quapropter alienum apud omnes prudentes impudentissimum hominum irrationabilia, facta, inutilissima viliissimaque commenta. Cedant, inquam, universa ECCLÉSIASTICAE FIDEI!» (GUSTAVUS, archiepiscopi avarensi, *De Corporis et Sanguinis Christi veritate in Eucaristia*-L3 n.47). Como se ve, el nombre de *fe eclesiástica* tiene aquí un sentido esencialmente diverso del que le dio, después el arzobispo Pérefixe en el siglo XVII.

siones, y puesto que se trataba de la fe que debía darse a la autoridad infalible de la Iglesia, acordaron llamarla *fe eclesiástica*. El nombre, por lo corto y expresivo, hizo fortuna. El arzobispo lo empleó en su pastoral; los teólogos que lo habían acordado en la conferencia con el arzobispo lo dictaron y vulgarizaron entre los discípulos en las lecciones diarias manuscritas, y pronto los grandes escritores de la Sorbona, como Tournely, D'Argentre y Grandin, lo usaron en sus obras impresas, dando así carta de naturaleza en la república de las letras teológicas. Tal creemos haber sido el origen del nombre de *fe eclesiástica*, o al menos lo que más contribuyó a su adopción y vulgarización, según se desprende de lo que cuenta el autorizado Fenelón, y que parecen confirmar Tournely y Grandin, escritores ambos extremadamente versados en todo lo referente a las disputas jansenistas, en las cuales intervieron.

231. TESTIMONIOS DE FENELÓN, DE TOURNELY Y DE GRANDIN.—He aquí cómo se expresa Fenelón en su respuesta al obispo de Saint-Pons: «Vous dites que M. de Marca a exigé cette *foi divine*... Mais monseigneur De Pérefixe, qui examina quel était le langage le plus rigoureux des derniers scholastiques, avec M. Grandin, et avec quelques autres docteurs célèbres, qu'il voulut bien admettre dans son conseil pour cette délibération, crut ne devoir donner le nom de *foi divine qu'à la seule croissance des vérités, expressément, nommément et immédiatement révélées*. Or il ne trouvait pas que l'hérésicité du texte de Jansenius fût expressément, nommément et immédiatement révélée. Et en effet elle n'est point de la sorte. De là M. de Pérefixe concluait qu'on ne pouvait pas en toute rigueur scholastique dire qu'il fallait croire de *foi divine l'hérésicité du texte de Jansenius*. C'est ce que M. Grandin, que ce prélat admit avec quelques autres habiles docteurs dans son conseil sur cette question, a démontré très clairement dans ces écrits dictés en Sorbonne, qui sont encore dans les mains d'un gran nombre de bacheliers. Ce digne prélat et ces graves doctores creurent que, pour fermer la bouche aux défenseurs de Jansenius, il fallait se servir des termes de *foi ecclésiastique*».

El célebre teólogo de la Sorbona Honorato Tournely, que escribió pocos años después que Fenelón, da también claramente a entender que Mgr. De Marca, antecesor de Mgr. Pérefixe en el arzobispado de París, enseñaba aún que a las definiciones de la Iglesia sobre hechos dogmáticos se debía *fe divina*, y que su sucesor Mgr. Pérefixe, para aplacar los clamores de los jansenistas, fue el primero en usar el nombre de *fe eclesiástica*. Dice así Tournely:

«Circa quæstionem hanc sic expositam variae sunt theologicorum sententiae.

Prima eorum est, qui non tantum infallibilem agnoscunt
1 Oeuvres de Fenelón. Réponse à la deuxième lettre de Mgr. l'Évêque de Saint-Pons, n.15. Ed. de Paris 1822, t.12 p.546-8.

Ecclesiam in factis doctrinalibus, verum etiam facta haec ad fidem ipsam pertinere, nec sine *haereseos nota* post definitionem Ecclesiae negari posse arbitrantur, propter inseparabilem facti et iuriis seu dogmatis coniunctionem... Mirum quanto *impetu et animi ardore* adversus hanc opinionem insurrexerint *lascini fatores*: quam tetricis coloribus eam adumbraverint, quasi divinae fidei fundamenta penitus convelleret, factum scilicet novum nec revelatum pro fidei obiecto obtudens... In hanc sententiam abisse videtur Illustrissimus De Marca, archiepiscopus parisensis, cum dixit, huiuscemodi circa facta doctrinalia Ecclesiae definitions *pertinere ad partem dogmati*s.⁴

Refiere luego cuatro opiniones extremadamente opuestas a la anterior, de los que con los jansenistas niegan la infalibilidad de la Iglesia en los hechos dogmáticos, y expone su propia opinión en la forma siguiente:

«Sexta denique opinio, quam hic amplectimur, existimat Ecclesiae de sensu propositionum vel librorum iudicanti Spiritum Sanctum singulari ope et assistentia sic adesse, ut a vero deflectere nusquam illa possit. Cuius proinde iudicio, acquiescere tenentur fideles non silentio tantum, ut vocant, religioso, sed ex animi sententia consensu et approbatione. Motivum igitur huius assensus et interioris adhaesione, est ipsamet suprema Ecclesiae auctoritas. Nonnulli, post illustrissimum Périfixum archiepiscopum parisiensem, fidem hanc appellant Ecclesiastica, quae media est inter fidem simpliciter divinam et simpliciter humana: quemadmodum praecepta ecclesiastica nec simpliciter divina, nec simpliciter humana dicuntur.»

Cuál fuera la mente de Mgr. Périfix al inventar el nombre de fe eclesiástica, lo expone Tournely en el siguiente texto:

«Instabis: Illustrissimus Périfixus archiepiscopus parisensis, in mandato anni 1664 die 8 iunii, dixit nonnisi per malitiam aut per incitiam affirmari posse definitions facti *ad fidem* pertinentes.

Respondeo illustrissimi archipraesulis mentem hanc dumtaxat fuisse aequalem scilicet non deberi fidem definitioni facti, ac iuriis seu dogmatis: quasi unum sit utriusque credendi motu, et par in omnibus auctoritas: dogma siquidem creditur propter immediatam revelationem, factum propter auctoritatem Ecclesiae: istud ecclesiastica, illam divinam fide. Exigere autem illustrissimum archipraesulem obsequium mentis erga definitions facti, declarant sequentia verba immediate sequentia in citato mandato, quae ab adversariis omitti non debuissent: «Exigent, inquit ille gallice, seulement pour cet égard *une foi humaine et ecclésiastique*, qui oblige à soumettre avec sincérité son jugement à celui des supérieurs légitimes»⁴.

Esto que dicen Fenelón y Tournely lo confirma Grandin, quien, como hemos visto, fue uno de los teólogos que asistieron a las consultas del arzobispo Périfix. He aquí sus palabras:

⁴ TOURNELY, *De Ecclesia Christi* q.5 a.3, ed. de Paris 1727, p.477-605.

«Quares: quo nomine vocanda sit *fides* illa quam Ecclesiae de factis iudicium ac declaratio fundat? Respondeo posse vocari humanam ac ecclésiasticam... Et vero isto nomine eam vocavit illustrissimus archiepiscopus (Périfix) suo mandato edito die 7 iunii, anni 1664, quod nomen, si cuicunque videtur novum, res ipsa videri nova non debet⁵. La pastoral de Périfix lleva exactamente esa fecha señalada por Grandin: «Donné à Paris, ce septième juin, mil six cens soixante quatre».

El lector nos dispensará estas citas tan largas por la importancia suma que tienen para fijar el origen del nombre de la llamada fe eclesiástica. Con ellas quedan, a nuestro parecer, probadas claramente dos cosas: primera, que ese nombre de fe eclesiástica data del 7 de junio de 1664, fecha de la pastoral del arzobispo Périfix; segunda, que la invención de esa nueva fe eclesiástica obedció a un oportunismo apologetico, al deseo de calmar los clamores de los jansenistas, que no podían sufrir que se hablase de fe divina al tratar del hecho dogmático de la condenación del libro de Jansenio.

Entre parentesis, hemos visto con satisfacción que, desde la publicación de este estudio nuestro en *La Ciencia Tomista*?

¹ MARTIN GRANDIN, *Opere theologica, tractatus de Gratia* q.3 a.2 punct.2 vol.2 p.276 (Paris 1710).

² Ha aquí unos fragmentos de la pastoral de monseñor Ardoin de Périfix: «Hardouin par la grâce de Dieu et du saint Siège Apostolique archevêque de Paris à tous ceux qui ces présentes lettres verront salut en notre Seigneur. Comme on ne peut douter que tout catholique ne soit obligé de soumettre son jugement en matière de religion à celui de ses supérieurs et de ses pasteurs légitimes. On ne peut aussi recommander davantage cette soumission, qu'en disant avec saint Vincent de Lérins: que par la pratique ou le mépris de celle vertu il arriva quelque fois que les Maîtres d'une même erreur se laissent et que les Disciples se perdent.

Et c'est ce qui pourroit arriver au sujet des cinq propositions qui on écrits extraites du Livre intitulé *Augustinus*, de Jansenius, évêques d'Ipre...

C'est par quoi on ne peut assez louer la sagesse et charité paternelle de nos SS. PP. les Papes Innocent X et Alexandre VII lesquels pour ostre tout pre-

texte à ceux qui voudroient à l'advenir soutenir ces cinq propositions, ne les ont pas seulement condamnées en elles mesmes par leurs Constitutions des années 1653 et 1656, mais encore ont déclaré, et particulièrement Alexandre VII, que les cinq propositions excellent titres du livre de Jansenius, intitulé *Augustinus*, et qu'ils les condamnaient dans sens dans lequel cet auteur les avoit enseignées. A quel Masnare les Archevêques et Evêques de ce Royaume, devaient se conformer, crurent qu'ils ne pouvoient mieux faire qu'en dressant un Formulaire de profession de Foi dans le sens même des dites Constitutions; et lequel étant signé, feroit connoître évidemment ceux qui se soumettroient sincèrement aux dites Constitutions: Desquels aussi bien que du Formulaire, il est certain qu'on ne pourrait prendre autre, à moins que d'estre malicieux ou ignorant, de dire qu'elles destinent une soumission de Foi divine, pour ce qui concerne le Fait, évidemment pour ce regard, comme il a été si souvent dit, une foi humaine et ecclésiastique, qui oblige à soumettre avec sincérité son jugement à celui de ses supérieurs légitimes, parce qu'autrement il serait facile par cette adresse d'éviter la condamnation de toutes sortes d'erreurs; et que sous prétextes de la question de Fait, on se pourroit toujours conserver la liberté de défendre son opinion touchant le Droit...

Demand à Paris, ce septième Juin, mil six cens soixante quatre" (*Ordinance de Monseigneur l'illustrissime et Révrendissime Hardouin de Périfix, Archevêque de Paris. A Paris, chez François Mugel 1664, p.3-4-5-7*).

Parece evidente que la frase "comme il a été si souvent dit" se refiere a la palabra "humane" y no a la palabra "ecclésiastique", que aparece aquí por primera vez. El "sentido" de esta palabra es antiguo, pero la palabra es nueva, como observa Grandin (c.c.).

Agradecemos vivamente al sacerdote P. Mandonnet, O. P., el habernos proporcionado una copia de la carta de Mons. Périfix.

⁵ Marzo de 1921.

varios teólogos dan ya como cosa corriente, aunque sin citarnos, el origen, fecha y autor que nosotros señalamos a la moderna fe eclesiástica, y hasta aducen en confirmación los mismos autores y citas que nosotros habíamos aducido. Con ello damos por bien empleado el no pequeño trabajo y tiempo que nos llevó el poner en claro ese importante hecho histórico, del cual parecía haberse perdido por completo el rastro entre los teólogos posteriores del siglo XVIII. Creemos que no tardará mucho en vulgarizarse entre los teólogos el nombre del arzobispo Pérezfixe como padre de la moderna fe eclesiástica.

232. LOS PRECURSORES DE LA FE ECLESIÁSTICA.—Si el nombre de fe eclesiástica es muy moderno, no es mucho más antiguo el origen de la cosa significada. Data de fines del siglo XVI.

En efecto, el primer precursor de eso que hoy día se entiende por fe eclesiástica es, sin duda alguna, el célebre autor de la *Ciencia Media*, Luis Molina. Antes del célebre teólogo conquense, todos los teólogos, sin distinción de escuelas, habían admitido que lo revelado mediato o virtual, puede ser definido como de fe divina por la Iglesia, y que, después de definido, merecía asentimiento de verdadera fe divina.

Molina fue el primero en negar que lo revelado mediato o virtual pudiese jamás pasar a ser de fe divina ni aunque la Iglesia lo definiese tan dogmáticamente como definió las dos voluntades en Cristo. Entonces, si las definiciones de tal virtual por la Iglesia no merecen fe divina, ¿qué asentimiento merecen? Asentimiento teológico, responde Molina, pues es asentimiento fundado en raciocinio. Los teólogos asienten a lo definido, fundándose en el raciocinio mismo científico de que la Iglesia se sirvió para decir y definir tal virtual. A los fieles les basta el sencillo raciocinio: «La Iglesia no puede errar en sus definiciones: es así que la Iglesia ha definido tal verdad, luego tal verdad es cierta»⁴.

⁴ Non defuerunt qui dicentes definitiones etiam illas esse inter principia Theologiae computandas, quibus Ecclesia aliqua statuit, quia ex videlicet ex revelatione evidenter deduci, quale est Illud in Christo Dominus duas esse voluntates, divinam et humanam, quod fieri in Sacra Litera non alii expresserunt, tamen evidenter colliguntur. Haec sententia mihi non placet... Quare arto, quoniam habitu assentientia fideles conclusionibus ab Ecclesia ex revelatione definiti, si illis habita fides immediate non assentientur? Respondeo: si scilicet illis deducere ex revelatione, ut eas deduci Ecclesia, duplicit via assentientia illis per habendum theologiam. Altera, eo ipso distinxo, quo eas, non secus ac ipsa Ecclesia, deducunt. Altera, per hanc alium discutimus acceptiori. Ecclesias immixtent, dociles ac indecisis communem: Ecclesia errare nequili in suis definitionibus; hoc vel illud definitum est: ergo ex certum et rectum. (MOLINA, Comentario in Primam D. Thomas I q.1 a.2). A esta opinión de Molina alude Navarrete cuando dice: «Haec sententia multa falso contingit, quae pro nunc nullum est censurare notare, quia non satis constat quid senserit aucto. Supponimus tamen auctoritatem esse dicere Ecclesiam non habere in definientiam habuimus fidei (o se trate de definiciones de revelado virtual o mediato) assentientiam ita infallibilem sicut eam habuit D. Paulus, ut quicunque scripsit sacer». (NAVARRETE, Controversiae in D. Thomas et eius Scholae defensione, t.1, cont.7, Vallisoleti 1655).

La escuela tomista mintió siempre como de fe, y su negación como herética, que la infalibilidad de la Iglesia se extiende a lo revelado mediato o virtual. Los teólogos modernos siguieron también bastante generalmente que eso es de

Como se ve, Molina no llama aún a ese asentimiento fe eclesiástica, sino asentimiento teológico. Pero como el raciocinio en que los fieles fundan, según Molina, ese asentimiento es un raciocinio impropio, tal asentimiento es más bien de fe que de ciencia. Y como, según Molina, ese asentimiento no es de fe divina, por tratarse de cosas mediátamente reveladas, ni de fe puramente humana, por ser asentimiento infalible, tenemos un asentimiento idéntico o muy similar al que hoy se llama de fe eclesiástica. Bien puede, pues, apellidarse a Molina el padre o primer precursor de la fe eclesiástica.

El segundo precursor de la fe eclesiástica es Granados, jesuita también y español como Molina. Granados⁵ se dedica a defender a Molina en la cuestión del revelado virtual contra los ataques sobre todo del insigne Navarrete. Sin embargo, rectifica a Molina en dos cosas: primera, en que no le agrada, y tiene sobrada razón, el ejemplo que pone Molina de la definición por la Iglesia de las dos voluntades en Cristo. Todos los teólogos han estado siempre unánimes en firmar que a tal definición se debe asentimiento de verdadera fe divina.

La segunda cosa en que Granados rectifica a Molina es en aquello de que el asentimiento que damos a las definiciones infalibles de la Iglesia sobre lo virtualmente revelado sea asentimiento teológico fundado en raciocinio, como quiere Molina. Los simples fieles, dice con razón Granados, no entienden de teologías ni raciocinios, y se limitan simplemente a dar fe a lo que la Iglesia infaliblemente les enseña.

Pues entonces, ¿qué clase de fe es esa, si, como enseña Granados con Molina, no es fe divina? Es, dice Granados, una fe humana certissima, pero tan próxima a la fe divina, que cuando

se divisa o, al menos, que es una verdad revelada y debiliter de fe divina. Pero negramus (aunque inconscientemente, como veremos a su tiempo) que de ahí se siga el que sea de fe divina la cosa definida. La autoridad infalible de definir lo virtual es de fe divina; pero la cosa definida no es sicut de fe infallibiliter.

⁵ Et hoc modo sentit Molina definitum fuisse in sexta Synodo duas esse in Cartula voluntates aut operationes. Exemplum tamen non placet, quia in Scriptura videntur expressa huius veritatis testimonio reperiri, de quo alibi! (GRANADOS, L.C., n.20). A esta doctrina de Granados y Molina contesta así Juan de Santo Tomás: «Sed contra, quia in principio si sensu latius (Granados) nos assentiri illi veritati definitae sine discussione, iam extrahatur a ratione conclusio, nam theologicas quae per discursum habent, et sic sunt fundamentum oppositum (Molinae et Granados) qui dicunt non pertinere ad fidem, quae per discursum habentur. Deinde talis veritas sic definita, innititur acceptiori discussione, et non volum auctoritati humanae et creaturae ipsius Ecclesie, quod manifestum est ex discobus: tum quia Ecclesia non definiit, quia sic libi videatur, sed quia sic videtur et Spiritui Sancto: ergo si Ecclesia proponit veritatem illam ut viam Spiritui Sancti, nos credimus illi propter solam auctoritatem Spiritus Sancti... Nec obstat exemplum de canonizatione Sanctorum... Unde pro canonizatione Sanctorum pie creditur assistere Spiritum Sanctum, ergo Ecclesia, ut dicit D. Thomas, sed non est certum de fide, ut libi dicit. In definitando autem rebus fidei est certum de fide assistere Spiritum Sanctum et ex eius directione procedere illam definitiōnem, unde eius assensus non innititur auctoritati humanae sed diuinus» (JUAN DE S. THOMA, De sacra theologia q.1 d.2 n.8). Veremos más adelante (233) qué sentido hay que dar a este «pie creditur» a que alude Juan de Santo Tomás al hablar de la canonización de los santos.

no se habla con rigor teológico, como no se hablaba antes de Molina, suele llamarse fe divina¹⁰.

Como se ve, con Granados ya ha dado un pasito más la semilla de la futura fe eclesiástica. En Molina era todavía asentimiento teológico o científico. En Granados ya es verdadera fe, pero fe media entre la divina y la humana. No le falta ya sino el nombre de eclesiástica, con que más tarde fue bautizada en París por el arzobispo Pérefixe.

El tercer precursor de la fe eclesiástica es el jesuita Becano, pero de una manera muy singular. En vez de limitar lo que hoy llamamos fe eclesiástica a las verdades virtualmente reveladas, como los artículos de la fe. Para Becano, la distinción entre la fe divina y la fe no divina no está para nada en la materia, sino en el motivo. Hay tres motivos de fe específicamente distintos, a saber: la autoridad divina, la autoridad humana y la autoridad de la Iglesia, que es autoridad media entre la humana y la divina. Si creemos, dice Becano, los artículos de la fe por autoridad divina, el acto es de fe divina. Si los creemos por autoridad humana, el acto es de fe humana. Si los creemos por la autoridad de la Iglesia, el acto no es de fe divina, sino de una fe de orden inferior, de una fe quasi media entre la fe puramente divina y la puramente humana¹¹.

¹⁰ "Ad ea quod datur res ista quam in hac sessione tractamus, non expenditur rigore, sed omnes sine distinctione ut in plurimum appelleremus certas ex fidis omnibus propositiones ab Ecclesia definitas, quia sicut sine errore negari non possunt, et cum ex rebus fidei evidenter deducantur, atque infallibili testimoniis pliantur, communiter proponuntur ante fidem, et quod postea distat, nesciis distare possit. principia theologiae et veritates fidei munceptuatur... Ad primum respondetur, sanguinem Nazarenum sicutum considerare, propositiones evidenter deducatas ex Scriptura, fidei ad fidem pertinentes, quia sicut est in illa manifestum... Ad secundum respondetur ex proxime dictum: licet enim illi assensus sit absque proprio et formaliter discursu non pertinet propria ad fidem, quia non infallit immunitate Deo dicuntur, sed auctoritati Ecclesie... Ad probatum autem dicuntur, duplicitate posse aliquem assensum istis propositionibus ab Ecclesia definitis: uno modo inferendo, illas ex principio revelatis, sicut inquit Synodus rei Pontificis, et qui sic assensum, elicere auctoritatem theologiae, ad eum pertinet; huius assensus altero modo sine discursu, sed propter ipsius Ecclesie testimonium, et huius actus est qui ut plurimum elicetur non solum ab infideli, sed etiam a doctrinam: non tamquam elicere medio actu fidis divinas, ut dictum est: nec medio habita theologiae, quippe qui non est discursus: sed pertinet ad quadratum fidem humanae certitudinem, quia fideliter infallibiliter auctoritatem Ecclesie. Et huiusmodi uera facile certum in iudicio, sicut et alia quae creditur eos quos Pontificis sancctorum numero subscripti in Dominis obdormisse et eius felicissimo frui conceperat: cum tamen valde probabili sit sententia illorum sacerdotum qui sentiunt ei nosmodi veritatem non pertinere ad fidem divinam, sed inter alias minoris infallibilitatis, tamen certitudine graviter contingat" (Acad. GRANADA, v. 2, p. 22-23, 24, Mussoñón 1664).

¹¹ "Dices: abdui ultraius progressi possumus hoc modo: quare credis Deum hoc revelasse? Quia Ecclesia docet.—Respondet: si credis propter auctoritatem Ecclesie, non est assensus fidei theologicae, sed alterius inferioris ordinis. Ubi obicit responderemus est quondam: c. l. 4.11. § 9, insinuavit, triclicem assensum fidei distingui nosce. Unum fidei diuinam, ut credo articulos fidei propter auctoritatem Dei revealantia; credo Deum hoc vel illud revelasse; credo Deo revealanti. Alterum fidei humanae, ut credo articulos fidei propter auctoritatem Lutheri vel Calvin. Terium fidei quasi nec pure diuinam, nec pure humana est, sed quasi media, ut credo articulos fidei propter auctoritatem Ecclesie. Primo assensus, de quo loquimur, non resolutius alterius, sed statim in solo Deo revealante. Dices: sicut Deus est infallibilis in revealando, ita etiam Ecclesia in proponendo. Exeo assensus qui institutus auctoritatem Ecclesie, tam est infallibilis quam assensus qui

Aquí aparece ya, con mayor relieve aún que en Granados, la futura fe eclesiástica. Becano murió en 1624, cuarenta años justos antes de la pastoral del arzobispo Pérefixe. Su *Summa Theologiae Scholasticae*, una de cuyas numerosas ediciones fue hecha en París mismo en 1658, debió de ser uno de aquellos libros escolásticos que, como nos dice Fenelón, hojaban con avidez Grandin y sus colegas de la Sorbona, consultores del arzobispo Pérefixe en la dicha conferencia del año 1664, en la que se decidió el nombre que debía darse a esa fe media entre la divina y la humana.

En fin, pudieran también contarse, si no entre los precursores, entre los que han contribuido a la moderna idea de la fe eclesiástica, todos aquellos teólogos que siguieron a Molina en eso de que las conclusiones teológicas pueden ser definidas infaliblemente por la Iglesia, pero no como de fe divina; tales fueron Kilber, entre los grandes teólogos de la Compañía, y los Salmantenses (en apariencia, al menos), entre los grandes teólogos tomistas. Mas estos teólogos pertenecen ya a la segunda mitad del siglo XVII, y sus obras son posteriores a la pastoral del arzobispo Pérefixe, en que aparece el nombre de la fe eclesiástica¹².

233. ENTRE LOS TOMISTAS DEL SIGLO XVIII.—A principios del siglo XVIII se había ya tan corrientemente de la fe eclesiás-

ticia auctoritatis Dei. Ergo uterque assensus est fidei divinae seu theologicae. Respondet: Deus ex natura sua et ex se est infallibilis. Ecclesia non ex se, sed ex assistentiis et directione Spiritus Sancti. Unde infallibilitas Dei est altioris ordinis quam infallibilitas Ecclesie. Nam haec est cressa et ab alio dependet illa sincerum et independens. Idem dico de assensu. Nam assensus qui institutus auctoritatis Dei, est infallibilis infallibilitate increta et independente: assensus autem qui nimirum auctoritati Ecclesie, est infallibilis infallibilitate cressa et dependens. Prior pertinet ad fidem divinam: posterior non item" (BECANO, *Summa Theologiae Scholasticae*, *De fide* c.9, q.8 l. 8). A todo esto que sigue dice Becano, y con Becano repiten hoy tantos teólogos, había ya contemplado hermosamente el cardenal Cetáyanio diciendo: "La infallibilidad o auctoridad de Dios y la infallibilidad o autoridad de la Iglesia son dos infallibilidades complementarias, pero no dos motivos formales, sino un solo motivo formal, que es la autoridad infallible de Dios, y una condición explicativa y explicante del motivo formal, que es la autoridad infallible de la Iglesia. Como ambas autoridades no constituyen sino un solo motivo formal, y ese motivo formal es divino, de ellas no resulta sino un solo acto, y ese acto es de fe divina" (CETAYANO, *De fide* 2-2 q.1 a.1). Becano parece considerar la infallibilidad de Dios y la de la Iglesia como dos motivos paralelos, o como "duo trahentes navim", que diría Molina, en vez de considerar la infallibilidad de la Iglesia como causa instrumental o ministerial. "Ministrum obiecti habet omnia varietas. Prima expeditum est ultra credendum" (CETAYANO, 763). Según la doctrina tomista, el acto de la llamada eclesiástica debe expresarse así: "Creo tal cosa porque Dios ha revelado que la Iglesia es infallible al enseñármela". Este acto así formulado es de fe divina. Esa es la hoy llamada fe eclesiástica.

¹² No hemos querido citar a Suárez entre los precursores de la fe eclesiástica porque nadie ha defendido con más energía y decisión que Suárez que a las definiciones de la Iglesia sobre su revelado mediante virtus se debe verdadera fe divina. Sin embargo, plenamente curioso, nadie ha contribuido como Suárez a lo que hoy llamamos fe eclesiástica. La razón es el haber dado Suárez tal idea del revelado virtus, que para admitir que pueda ser definido y creído como de fe divina sería preciso acudir a la teoría de nuevas revelaciones a que Suárez accedió. Y como uso de nuevas revelaciones es inadmisible, la consecuencia ha sido el creer que no se podía dar fe divina a las definiciones de lo virtual revelado y, por tanto, que se merecían más que fe eclesiástica.

tica en muchas de las obras teológicas no-tomistas, especialmente en Antoine y en Tournely.¹³

En la escuela tomista parece mirarse con recelo esa nueva fe, y su nombre no aparece aún ni en Contenson, ni en los *Salmanticenses*, ni en Gonet, ni siquiera en Gottí. El primero de entre los tomistas clásicos que la nombra es Billuart, pero sin acabar de resolverse nunca a decirnos claro si los hechos dogmáticos, con cuya única ocasión nombra Billuart la fe eclesiástica, merecen solamente fe eclesiástica o, por el contrario, fe divina. Tanto en el tratado *De Fide* como en el *De Incarnatione* toca ex profeso la cuestión, pero se contenta con dar ambas soluciones (*Respondeo primo...* *Respondeo segundo*), dejando que el lector adopte la que guste.¹⁴

En lo restante del siglo XVIII, los tomistas más reputados imitan el ejemplo de Billuart, mientras que los otros teólogos, si se exceptúan San Ligorio, Muzarelli y pocos más, se van inclinando hacia la fe eclesiástica, la cual comienzan por aplicarla a los hechos dogmáticos y acaban por extenderla también a las conclusiones teológicas.¹⁵

¹³ "Dico secundo: *Orthodoxia vel heterodoxia textus dogmatici ab Ecclesia decissa debet saltem credi fide ecclasiastica. Tropis quippe distinguuntur fidex: tempore diuinæ, quae immediatè manifestat auctoritatem diuinæ; humana, quae innaturat auctoritatem humanae et ecclasiasticae; quasi intermedia, quae instituit auctoritatem infallibilis Ecclesie aliquid denuntiantem, cum assistentia Spiritus Sancti. Qui autem sic exprimitur: 'Primum, credo falem iuxtam suum librum esse heterodoxam, quia Ecclesia sic declaravit. Et que fides ecclasiastica non mere humana, quia est assensus firmissime datum proprie infallibilis Ecclesie auctoritatis, cui tamquam motivo intrinsecus minor, et in qua sit... Quod si credemus talen testimoniū quoniam Ecclesia ut haecmodi dñmnavit, rapsa haereticum esse, quia Deus summe veras fidem revelavit Ecclesiae esse infallibilem circa esse, quia Deus summe veras fidem revelavit Ecclesiae esse infallibilem circa textus dogmaticos approbadis vel denuntias, tunc esset fides diuinæ (imay bien); quia habet pro obiecto formaliter immediato auctoritatem. Del revelantem' (ANTOINE, *Theologia Universa, de fide diuinæ* loc. 1 a.7 § 4). Píjese el lector en esa concesión que hace Antoine: esto es, que no creemos que las definiciones infallibles de la Iglesia sobre los hechos dogmáticos "porque Dios ha revelado que la Iglesia es infalible en eso", entonces el acto no es de fe eclesiástica, sino de fe diuina. Pues así es como todos los fieles creemos tales definiciones de la Iglesia y, por tanto, sobre esa fe llamada eclesiástica, en cuanto distinta de la fe diuina.*

¹⁴ Contenson escribió su *Theologia mentis et cordis* en 1668; los *Salmanticenses*, su tratado *De fide* en 1676; Gonet, su última obra, esto es, su *Mamœde Thowisianum*, en 1689; Gottí, su *Theologia Scholasticæ-dogmaticæ* en 1727-1735. Son, pues, todos ellos, posteriores al arzobispo Péchéine, y Gottí es algo posterior a Antoine y a Tournely; y, sin embargo, ninguno de ellos, que recordemos, nombra aún la fe eclesiástica. Billuart publicó la *Summa S. Thomæ* en 1746-51, que trata la fe eclesiástica en el tratado *De fide*, dissertation 3 a.7 § 3, y en el tratado *De Incarnatione* dissertation 4. Digo de segunda historia de Euthichianismo a.3. Solventur objecções.—Gazzaniga se expresa así: "Sed quæstio est non ita pridem magna animorum senti agitata, ut neandis composta, an Ecclesia sit infallibilis in factis auctiorum dogmaticis. Affirmavitam sententiam magna theologorum phalanx saeculo mox et apud adoptant, strenue defendit, quamquam quæ fide factum dogmaticum credendum sit, an scilicet diuinæ vel ecclasiasticae tantum, inter se non omnino convenientem" (GAZZANIGA, *Praelectiones theologiae, de fide* 4.2 n.301).

¹⁵ "Omnes enim propositiones a Pontificibus dominatas, licet non omnes sint hereticæ, sed alias temerariæ, alias errore, alias scandalosæ, etc.: tamen occidentis Pontificis definitiones, temporum est de fide quæ illæ propositiones vertent temerariæ vel alias inveniuntur nota, omnia ipsæ post Pontificis definitionem, ut videlicet quædam hereticæ, qui easdem tamquam veras et licitas sequebantur, aut propagabant, ut bene ait Vives" (S. LUCONIO, *Theologia Moralis* 1.1 n.104). "Néanmoins, je vous avoue beaucoup d'autres théologiens, qu'on peut soutenir aussi, que la décision des faits dogmatiques peut être et est vraiment un objet de foi théologique... Quelques les raisons que je vais apporter dans cette

En el siglo XIX, cuya primera mitad fue tan pobre para la teología, y en lo que llevamos del XX, la idea de fe eclesiástica ha ido ganando terreno, y hoy día es casi general en los autores. Hay que exceptuar, sin embargo, al jesuita Schifini y al dominico Tuyartets, que la combaten ex profeso, así como al reputado P. Gardel y algunos otros, que, sin impugnarla directamente, dan bastante a entender su dis gusto por ella.

Tal nos parece ser, a grandes rasgos, la verdadera historia de la llamada fe eclesiástica.¹⁶

234. OBJETO DEL PRESENTE ESTUDIO.—En este capítulo, que versa por entero sobre la fe eclesiástica, y en el que procuraremos ser lo más concisos que sea posible, no se trata precisamente de ese nombre moderno de eclesiástica que se da a esa fe, sino de su verdadera naturaleza. Nos proponemos examinar a la luz de la doctrina y principios de Santo Tomás si esa fe llamada eclesiástica es específicamente distinta de la verdadera fe divina o es la misma fe divina con otro nombre y con diferencias puramente accidentales. La cuestión no puede ser de mayor importancia, pues lo que no es verdadera y específicamente divina, llámense eclesiástico o civil, dista esencial e infinitamente de lo que es esencial y verdaderamente divino. Entre lo verdaderamente divino y lo verdaderamente no divino, la distancia no puede jamás ser solamente de grado, sino de especie, y aun de género, y más todavía que de género: la misma distancia radical e infinita que existe entre Dios y la criatura.

235. NUESTRO PUNTO DE PARTIDA.—Al tratar de esta cuestión partiremos siempre de los principios de Santo Tomás o de aquellos principios que sean admitidos por todos o por casi todos los teólogos.

Todos los teólogos admiten, pues es ya un dogma de fe, que las verdades formal o inmediatamente reveladas pueden ser definidas como de fe divina o católica, y no solamente como de cause soient presque évidentes en faveur de la foi théologique, cependant je sens d'un sentiment opposé: c'est pourquoi je me contente d'assurer que l'opinion que l'air embrasse est d'une très grande probabilité" (MUZARELLI, *Un fait dogmatique décidé par l'Eglise est-il objet de foi catholique?*, traduit de l'italien, Avignon 1820).

¹⁶ "Thesis XVIII. Fides illa, quam nosmuli ecclasiasticae dixerunt, utpote quæ proxime nititur infallibili Ecclesie magisterio, sive in se, sive in suo obiecto spectatur, a fide infusa et theologicæ non est distinguenda" (CHAMBERLAIN, *De omnibus infinitis* n.127). "Nous sommes autorisés à conclure que le magistère n'est accordé à l'Eglise que pour enseigner ce que Dieu a révélé, sans jamais aller au-delà, et que, par conséquent, tout ce que l'Eglise enseigne sur l'explication de ses dogmes, si bien qu'il n'y a nulla place pour une prétendue 'foi ecclasiastique'" (TUYARTETS, *L'évolution du dogme* a.3 a.5 p.122). "Cette interprétation me dispense de recourir à ce que l'on nomme la foi ecclasiastique, motif chose nouveau, inconnu de la théologie thomiste, sorte de quatrième niveau théologique inventé pour désigner l'assentiment aux conclusions théologiques communes, ou encore appuyées par un acte infallible de l'autorité ecclasiastique, une condamnation de proposition par exemple" (GARDEL, *Le Dogme révélé* ed.2 p.186). Nuestra opinión es que esa idea de una fe eclesiástica, específicamente distinta de la fe divina, que con tan sobrada razón critica el P. Gardel, ha de ir desapareciendo poco a poco de los manuales teológicos, al menos de los manuales verdaderamente tomistas.

fe eclesiástica, por la Iglesia. Al discutir, pues, sobre la fe eclesiástica, no se trata para nada de esas verdades, sino solamente de las verdades reveladas mediata o virtualmente.

Todos o casi todos los teólogos admiten también que las Sagradas Congregaciones, cuando enseñan sin el Papa, o que el Papa cuando enseña sin intención de definir *ex cathedra*, no son infalibles. Al hablar, pues, de fe eclesiástica no se habla para nada de la fe que damos a las enseñanzas no infalibles de la Iglesia, y que suele llamarse «asentimiento religioso», sino de la fe que damos a sus enseñanzas o definiciones infalibles.

En fin, todos o casi todos los teólogos admiten que el que la infalibilidad de la Iglesia se extiende a lo revelado mediato o virtual es una verdad de fe divina, ya definida por el magisterio ordinario o práctico de la Iglesia o, al menos, una verdad verdaderamente revelada y definible de fe divina¹⁷.

Por tanto, siempre que hablamos de fe eclesiástica entendemos el asentimiento que se debe a aquellas verdades que son: a) virtualmente reveladas; b) definidas ya infaliblemente por la Iglesia; c) y de la cual infalibilidad de la Iglesia nos consta por revelación divina.

236. CRITERIOS DE SOLUCIÓN.—La distinción esencial o específica entre dos hábitos no puede provenir sino de una de estas dos fuentes: a) del objeto formal; b) del motivo formal.

El objeto formal de la fe divina es lo verdaderamente revelado por Dios. El motivo formal de la fe divina es la autoridad divina de Dios revelador. No creemos con fe divina sino lo que Dios ha revelado, y creemos lo que Dios ha revelado por la autoridad divina que tiene y merece la palabra de Dios.

Por tanto, todos los criterios para averiguar si la llamada fe eclesiástica es de fe divina tienen que venir a reducirse a dos: a) a averiguar si el objeto de la fe eclesiástica, esto es, lo mediata o virtualmente revelado, es verdaderamente revelado o no: si lo es, merece fe divina; si no lo es, ni lo merece ni puede dársele; b) a averiguar si la autoridad de la Iglesia, al definir lo mediata o virtualmente revelado, es autoridad verdaderamente divina o no: si lo es, merece fe divina; si no lo es, ni la merece ni podrá dársele jamás fe divina, sino otra fe de orden inferior, esencialmente distinta de la fe divina.

¹⁷ «Quae quidem infallibilis (firmiter virtualiter seu mediata revelata) certissime colligitur ex principio revelatio, sed et a plerisque habetur ut formaliter quaeque revelata, tametsi nondum fuerit tamquam fideli divinae dogma authentice proposita» (Card. Bautist. *De Ecclesia Christi* th.17 l.2).—«Ex plurimis sententiis etiam heretici, quamvis hactenus expedita haereses damnata non fuerit» (Expositio ZEUS. *De traditione* th.12).—«La quelle autorité infallible est une vérité révélée par Dieu... Ce n'est pas une vérité de foi définie... elle est assurément définitive» (CHODEROL. *Vademecum doctrinæ et disciplinæ de Saint-Sigis. p.22-47».*—«Si quis disserit Ecclesiae infallibilitatem ad ea tantum rescribit quae divinae revelationes (la revelationem formalis o in se) continentur, nec ad alias veritates extendit quae necessariae requiriuntur ut revelationes deponantur integrum. *Constitutio canonum in Schema constitutionis dogmatis de Ecclesia Christi in Concilio Vaticano, cap.9.*

237. NUESTRA OPINIÓN.—Nuestra opinión o, mejor dicho, nuestra más íntima convicción es que, según la doctrina y principios de Santo Tomás, lo revelado mediato o virtual es implícito y realmente revelado: que la autoridad con que la Iglesia define infaliblemente lo virtualmente o mediata revelado, sean doctrinas o hechos, es autoridad real y verdaderamente divina; que la llamada fe eclesiástica que damos o debemos dar a tales definiciones no se distingue esencialmente, sino accidentalmente, de la fe divina o católica que damos a las definiciones sobre lo formalmente revelado; en una palabra, que la fe eclesiástica es fe divina y no fe humana ni fe media entre la divina y humana.

En las secciones siguientes expondremos, con toda la claridad y concisión que nos sea posible, tanto los principios de Santo Tomás como las razones teológicas en que se funda nuestra convicción.

SECCION II

LA LLAMADA «FE ECLESIÁSTICA» Y LAS CONCLUSIONES TEÓLOGICAS, SEGÚN LA DOCTRINA DE SANTO TOMÁS

238. Vamos a tratar de hacer ver en esta sección que, según la doctrina de Santo Tomás, la llamada fe eclesiástica que damos a las definiciones infalibles de las conclusiones teológicas por la Iglesia es verdadera fe divina, de la misma especie que la que damos a los artículos de la fe.

Aduciremos primero algunas pruebas tomadas literalmente de Santo Tomás y luego otras tomadas de la razón teológica. Para que estas pruebas resulten claras, comenzaremos siempre formulándolas en un breve raciocinio.

239. PRUEBA PRIMERA.—La fe eclesiástica es fe infalible: Es así que no cabe fe infalible si no tiene por motivo formal el testimonio de Dios.

Luego la fe eclesiástica tiene por motivo formal el testimonio de Dios. O lo que es lo mismo: luego la fe eclesiástica es fe divina.

La mayor de ese raciocinio es admitida por todos, pues eso es lo que entendemos por fe eclesiástica. La menor, que es en la que está toda la raíz de esta cuestión, la enseña Santo Tomás en las siguientes palabras: «Neque hominis neque angelii testimonio assentire, infallibiliter in veritatem ducet, nisi quantum in eo loquens Dei testimonium consideratur». Lo cual, traducido en romance, quiere decir: «Ni el testimonio de hombre alguno, sea patriarca, profeta, apóstol o papa, ni el testimonio de ningún ángel u otra criatura alguna puede merecer fe infalible si ese testimonio no es, a la vez y verdaderamente, el testimonio de Dios».

El texto es bien claro. Pero como aun los textos más evidentes pueden ofrecer duda o dar lugar a cavilaciones y subter-

fugios cuando no se estudian en su verdadero e íntegro contexto, vamos a permitirnos copiar el artículo casi entero de Santo Tomás donde se encuentran esas palabras. Es el artículo octavo de la cuestión catorce entre las cuestiones disputadas *De veritate*. Esa cuestión catorce está por completo dedicada a la fe divina, y el título del artículo octavo es el siguiente: «*Utrum proprium obiectum fidei sit Veritas Prima*». Es lo mismo que preguntar si el motivo formal de la fe divina es el testimonio de Dios. Hé aquí cómo contesta el Santo Doctor:

«Respondeo dicendum quod per se obiectum fidei *Veritas Prima* est. Quod sic accipi potest. Nullus enim habitus rationem habet virtutis, nisi illa cuius actus *semper* est bonus. Alter enim non esset perfectio potentiae. Cum igitur actus intellectus sit bonus ex eo quod *verum* considerat, oportet quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit nisi sit talis quo infallibiliter *verum* dicatur; ratione cuius opinio non est virtus intellectualis, sed scientia et intellectus, ut dicitur in *VI Ethicorum*.

«Hoc autem fides non habet quod virtus ponatur ex ipsa rerum evidentiā, cum sit non apparentium. Oportet igitur quod hoc habeat ex hoc quod adhaeret alicui testimonio in quo infallibiliter *veritas inveniatur*».

«Sicut autem esse *creatum*, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab esse *increate*; ita omnis *veritas creata* defectibilis est, nisi quatenus per *veritatem increatam rectificatur*».

«Unde neque homini (v. gr., el Papa o el Concilio) neque angelī testimonio assentire, infallibiliter in veritatem ducere, nisi quatenus in eis *TESTIMONIUM DEI LOQUENTIS* considerari».

«Unde oportet quod fides quale *virtus ponitur* (esto es, toda fe, *qua infallibiliter verum dicatur*, como ha dicho antes) faciat intellectum homini adhaerere *veritati quale in divina cognitione consistit*, transcendendo proprii intellectus *veritatem...*».

«Et ita fides quale hominem *divinae cognitioni* coniungit per assensum, habet ipsum *Deum* tamquam principale *obiectum*; alia vero quaecumque sicut consequenter adjuncta»¹⁸.

«Unde *Veritas Prima* se habet in *fide* (en toda fe «*qua infallibiliter verum dicatur*») ut *medium* et ut *obiectum*»¹⁹.

Recomendamos a todo lector, y sobre todo a todo lector tomista, que lea y relea, y analice y medite, el anterior artículo de Santo Tomás. Es artículo fundamentalísimo, tomado del tratado mismo *De Fide*, y en el cual Santo Tomás asienta la base de todo el tratado, probando que el objeto formal o motivo formal de toda fe infalible tiene que ser, por necesidad, el testimonio divino.

Todo el nervio de ese artículo consiste en la siguiente proposición: «No hay fe infalible sin testimonio infalible, y no

¹⁸ D. THOMAS, I.c.

¹⁹ Ib., ad 9.

hay testimonio infalible si no es el testimonio *ditino*», y ésa es precisamente la menor de nuestro raciocinio, que tratábamos de probar.

Para aquellos que no estén familiarizados con el lenguaje de Santo Tomás podría sintetizarse el artículo citado en las siguientes proposiciones:

- 1.^a La fe divina es virtud intelectual.
- 2.^a No puede ser virtud intelectual sino inclinando siempre a la verdad.
- 3.^a No puede inclinar siempre a la verdad si no tiene por motivo formal un testimonio infalible.
- 4.^a No puede tener por motivo formal un testimonio infalible si no tiene por motivo formal el testimonio mismo de Dios.
- 5.^a Luego la fe divina tiene por motivo formal el testimonio de Dios, o sea la Verdad Primera.

Píjese el lector en la proposición cuarta, que es la base de todo el raciocinio de Santo Tomás. Si se niega o se distingue esa cuarta proposición, cae por su base la conclusión y el artículo entero de Santo Tomás. En cambio, si se admite sin distingos, como debe admitirse, esa proposición cuarta, queda probado que toda fe infalible, y, por tanto, la fe eclesiástica, es fe divina.

Esa cuarta proposición la prueba el Santo Doctor con aquellas hermosas palabras: «*Sicut esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab esse increate; ita omnis veritas creata est defectibilis, nisi quatenus rectificatur per veritatem increatam*».

Puesto ese principio, que es evidente, el Santo Doctor arguye así: «*O la fe tiene por motivo formal la verdad creada en si misma, y entonces no es fe infalible ni, por tanto, fe divina, o tiene por motivo formal la verdad creada en cuanto rectificada por la verdad increada, y entonces el verdadero motivo formal no es la verdad creada, sino la Verdad increada, y por tanto, es fe divina*».

Si aplicamos esa misma doctrina de Santo Tomás a la fe eclesiástica, resulta con evidencia que es fe divina. La cosa es clara. Cuando decimos que la fe eclesiástica tiene por motivo formal la autoridad de la Iglesia no tenemos más que aplicar el mismo razonamiento de Santo Tomás. O esa autoridad de la Iglesia es una autoridad creada, no rectificada por la autoridad increada, o es una autoridad creada, rectificada por la autoridad increada. Si lo primero, no es fe infalible ni, por tanto, fe eclesiástica. Si lo segundo, lo mismo da, según Santo Tomás, tener por motivo formal la verdad creada, rectificada por la verdad increada, que el tener por motivo formal la verdad increada, y, por tanto, es fe divina.

No faltarán seguramente lectores que, habituados con los manuales modernos a distinguir específicamente entre la fe di-

vina y fe infalible, negarán o distinguirán algunas de esas proposiciones en que se basa el raciocinio de Santo Tomás. La fuerza de la educación y del hábito es muy grande, y la imaginación, cuando en eso se apoya, es fecundísima en distinciones y subterfugios. Pero tengase presente que no se trata ahora de demostrar si lo que afirma Santo Tomás es verdad o no, sino simplemente que así lo afirma Santo Tomás.

Recomendamos a todo sincero tomista que consulte los lugares paralelos al artículo citado²³.

En el artículo segundo de dicho lugar de los Sentencios encontrará el siguiente texto: «*Fidelis credit homini* (al profeta, apóstol, papa o concilio) non inquantum homo, sed inquantum Deus in eo loquitur²⁴.

Y en el artículo cuarto de ese mismo lugar encontrará lo siguiente: «*Ratio (el motivo formal) inclinans voluntatem ad credendum articulos est ipsa Veritas Prima, quae est infallibilis: sed ratio quae inclinat ad credendum alia, est vel aliquod signum fallibile, vel dictum alicuius scientis, qui et fallit et fallere potest. Unde voluntas non dat infallibilem veritatem intellectu credenti alia credibili, sicut dat infallibilem veritatem credendi articulos fidei: et propter hoc haec fides est virtus et non alias*²⁵.

Para Santo Tomás, de la misma manera que no cabe término medio entre el ser creado y el increado, sino que todo ser es creado o es increado, así tampoco caben mixturas específicas o términos medios entre la verdad creada y la verdad increada, o entre la autoridad o la fe humana y la autoridad o la fe divina. Toda autoridad es, o específicamente humana, o específicamente divina. Si la autoridad humana no está completamente rectificada o garantizada por la divina, es autoridad fallible, y, por tanto, la fe es específicamente humana y fallible, cualquiera que sea el nombre, de civil o de eclesiástica, con que quiera revestírsela. En cambio, si la autoridad humana está completamente rectificada o garantizada por la divina, como lo está en toda definición infalible de la Iglesia, entonces, según Santo Tomás, la autoridad es específicamente divina, y al asentir a ella no asentimos formalmente al testimonio del hombre, sino al testimonio mismo de Dios, por cuya autoridad divina está cubierto, o rectificado, o garantido, o divinizado el testimonio de toda definición infalible de la Iglesia. Ese es el sentido de aquellas palabras del Santo Doctor: «*Sicut esse creatum quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi continetur ab esse increato: ita omnis creatura veritas defectibilis est, nisi quatenus rectificatur per Veritatem incrementam. Unde neque hominis neque angelii testimonio assentire, infallibiliter in veritatem du-*

²³ 3 Sent. 6.23 q.2 a.2 y 4; Summa Theol. 2-2 q.1 a.1; q.4 a.5.

²⁴ Ib., ad 3.

²⁵ Ib., vol. I ad 2.

ceret, nisi quatenus in eis testimonium Dei loquentis consideratur»²⁶.

No olvide, pues, el lector este principio fundamental de Santo Tomás: «No hay fe infalible si no tiene por motivo formal el testimonio de Dios». Lo cual es exactamente lo mismo que decir: «Toda fe eclesiástica, so pena de no ser fe infalible, es fe divina»²⁷.

Desde que modernamente comenzó a hacerse distinción entre definiciones de fe divina y definiciones meramente infalibles, ciertos teólogos miran ya eso de definiciones infalibles como cosa de poca monta, o como cosa que la Iglesia la hiciese con frecuencia. Así, a cada documento doctrinal de la Santa Sede, con sólo que éste dirigido a toda la Iglesia, casi nunca falta algún teólogo que promueva en seguida la cuestión de si tal documento es infalible. El resultado suele frecuentemente ser el que unos teólogos se declaran por la afirmativa y otros por la negativa, con lo cual nos quedamos, en lo que toca a infalibilidad, como antes de la disputa, pues documento cuya infalibilidad no sea evidente, sino dudosa o disputable, no es infaliblemente cierto, o es prácticamente como si no lo fuese. Cree-

²⁶ I.c.

²⁷ Probablemente se le ocurrirá a alguno objetar que Santo Tomás (*Quaestio de canonizatione sanctorum* 9. a.16) admite expresamente que la Iglesia es infalible en la canonización de los santos. Y, sin embargo, no dice que eso sea de fe divina, sino simplemente de fe plaudibilis: *pli credendum est*. Luego, para Santo Tomás, no es lo mismo fe infalible que fe divina.

Cuando nos ocupemos en particular de la canonización de los santos, examinaremos largamente esa y otras objeciones semejantes. Por de pronto, fíjese todo tomista en la diferencia radical que hay entre las dos proposiciones siguientes: Primera, «es plausiblemente creible o teológicamente cierto que la Iglesia es infalible en la canonización»; Segunda, «es infaliblemente cierto que la Iglesia es infalible en la canonización». Santo Tomás, hablando de esas cuestiones particulares de la canonización, afirma la primera proposición, y eso significa el «*pli credendum est*»; pero no afirma, aunque tampoco niega, expresamente la segunda. Si hubiese afirmado la segunda, eso hubiese sido equivalente a afirmar que la canonización era de la divina, pues para Santo Tomás *lo mismo es fe infalible que fe divina*.

Además bunt esto que Santo Tomás no afirmó respecto a la canonización de los santos lo afirmaron siempre Santo Tomás y todos sus comentaristas anteriores a los Salmanticanos respecto a las conclusiones teológicas, y lo afirman hoy día, después del jansenismo, todos o casi todos los teólogos respecto a los hechos dogmáticos; esto es, afirman que la infalibilidad de la Iglesia respecto a eso no solamente es cierta, sino que es infaliblemente cierta, y hasta proximamente definibile de fe divina, si es que no está ya definida por el magisterio ordinario. Y nuestra argumentación es que, según Santo Tomás, no cabe certezza infalible, en cuestiones de fe o de testimonio, sin testimonio divino, y donde hay testimonio divino hay fe divina, y no meramente fe humana ni eclesiástica.

To que en esta cuestión podría disputarse, aunque sea completamente acidental para lo que en esta sección tratamos, es si hoy día no deberá decirse, respecto a la canonización de los santos, algo más que el «*pli credendum est*» que dijo Santo Tomás, y algo igual a lo que Santo Tomás dijo sobre las conclusiones teológicas, y a lo que hoy dicen casi todos los teólogos sobre los hechos dogmáticos; esto es, que la infalibilidad de la Iglesia en tales materias no solamente es ya cierta, sino infaliblemente cierta, y, por tanto, definibile de fe divina. A su tiempo hablaremos de esta cuestión. Nuestra opinión es que la cuestión de la canonización no es sino un caso particular de la cuestión general de los hechos dogmáticos, de la misma manera que la cuestión de los hechos teológicos no es sino un caso particular de la cuestión más general de las conclusiones teológicas, o de lo *magistriam* conexa con el deposito revelado o necesario para su conservación, y que sobre estas materias han dado mucha las decisiones de la Iglesia contra los jansenistas y los documentos del Concilio Vaticano (GS).

mos que en estas disputas se olvidan con frecuencia dos cosas: primera, que las definiciones infalibles, lejos de ser cosa ordinaria o frecuente en los papas, son cosa rara y aun rarisima, como observa muy sabiamente el eminentísimo cardenal Van Rossum: «Summus itaque Pontifex dicendus potius est raro, ino rarisime extraordinaria sua magisterii auctoritate seu infallibilitate utriusque»²². Segunda, que nigún documento pontificio debe considerarse como definición infalible mientras no conste evidentemente que lo es; debiendo aplicarse a las definiciones infalibles, pues la razón es la misma, lo que tan prudentemente enseña el nuevo Código canónico respecto a las definiciones dogmáticas: «Declarata seu definita doceatur res nulla intelligitur, nisi id manifeste consenserit»²³.

Esa inclinación de algunos a mirar como infalibles todos los documentos doctrinales del Papa no siempre es signo de exceso de fe y de obediencia a la Iglesia, sino que a veces es signo de falta de obediencia y de fe, pues proviene de creer que no merecen fe y obediencia las enseñanzas de la Iglesia si no son infalibles. Aunque no merezcan fe divina o fe infalible, merecen siempre fe humana, y fe humana interna y cierta, mientras no conste evidentemente, y rara vez constara, que la Iglesia se ha equivocado de hecho. A esa fe humana que damos a las enseñanzas no infalibles de la Iglesia, y que modernamente recibió el nombre de pio asenso, es a la que debiera llamarse fe eclesiástica, como llamamos leyes eclesiásticas a las leyes humanas y mudables de la Iglesia para distinguirlas de las leyes verdaderamente divinas e inmutables.

240. LA SEGUNDA PRUEBA, tomada también de Santo Tomás, para demostrar que la llamada fe eclesiástica es verdadera fe divina, puede formularse del modo siguiente:

Todo lo verdaderamente dicho por Dios, o todo lo que no es sino explicación de lo dicho por Dios, es definible de fe divina y merece asentimiento de fe divina después de definido:

(*) Es así que todo lo revelado de una manera mediata o consecuencial es verdaderamente dicho por Dios, o no es sino explicación de lo dicho por Dios:

Luego la fe que debe darse a lo revelado mediato o consecuencial cuando ha sido definido por la Iglesia es fe divina. O lo que es lo mismo: luego la fe eclesiástica es fe divina.

La mayor de ese raciocinio es doctrina común de los teólogos. Entre paréntesis, fíjese el lector cómo hemos formulado y cómo debe formularse esa mayor para que pueda decirse que es doctrina común. Si en vez de decir que es «definible de fe» hubiésemos dicho que es «de fe» (esto es, formalmente de fe) aun antes de la definición de la Iglesia, como se dice con frecuencia en los manuales, esa mayor no sería entonces doctrina

²² De essentiis Sacramenti Ordinis, n.415 (Friburgi Brisgovian 1914).

²³ C.1323,3.

G.711 dogma è spiegazione della Parola di Dio.

común, sino la doctrina particular de Vázquez y Vega, que siempre combatió la escuela tomista. Pero esto es completamente accidental para nuestro caso. Lo esencial es que esa mayor, tal como la hemos formulado, es doctrina común de los teólogos.

La menor, que es lo que importa y de la cual depende toda la cuestión presente, es doctrina expresa de Santo Tomás, repetida por el Santo Doctor en diversos lugares y bajo variadas formas. Citemos algunos textos:²⁴

Comencemos por el artículo en que el Santo Doctor examina precisamente la cuestión de si cabe verdadero progreso dogmático, y que lleva por título: «Utrum fides per successionem temporum proficerit». En la respuesta a la cuarta objeción se expresa así:

«Ad quartum dicendum quod articulus est indivisibilis veritas, quantum ad id quod actu explicatur in articulo: sed est divisibilis (explicable, desarrollable) quantum ad ea quae potentia continentur in articulo, secundum quod qui dicit unum, quodammodo dicit multa, et haec sunt quae praecedunt articulum vel consequuntur ad ipsum: et quantum ad hoc potest explicari et dividiri articulus fidei»²⁵.

En ese texto dice bien claro Santo Tomás las dos cosas afirmadas en nuestra menor, a saber: primera, que son verdaderamente dichos por Dios, no solamente los artículos, o sea lo formalmente revelado, sino también todas las consecuencias de esos artículos (ea quae consequuntur ad ipsum), esto es, lo mediatamente revelado. Segunda, que tales consecuencias no son sino explicación de los artículos (et quantum ad hoc potest explicari et dividiri articulus fidei).

Oigamos otro texto semejante y no menos expresivo que el anterior: «Explicare articulos fidei contingit dupliciter: uno modo, quantum ad ipsum articulorum substantiam, secundum quod ipsos articulos distinete scit: alio modo, quantum ad ea quae in ipsis articulis continentur implicite, quod quidem contingit dum homo scit ea quae ex articulis consequuntur»²⁶.

En este texto afirma de nuevo el Santo Doctor que todo lo mediato o consecuencial (ea quae ex articulis consequuntur) está verdaderamente implicito en los artículos de la fe, o en lo dicho por Dios (in ipsis articulis continentur implicite), y que, por lo tanto, no es sino explicación de lo dicho por Dios (explicare articulos fidei). Tanto, pues, el teólogo cuando saca fábilmente esas consecuencias, como la Iglesia cuando las define infaliblemente, no hacen sino explicar lo que ya estaba implicitamente dicho por Dios. Con la única diferencia de que el teólogo hace o da esa explicación con autoridad *humana* y la Iglesia con autoridad *divina*.

²⁴ 3 Sent. d.25 q.2 a.2 ad 4.

²⁵ L.c., d.25 q.2 a.1 sol.3.

Oigamos un tercer texto, tanto o más expresivo que los anteriores: «Aliquid quod in articulo continetur, explicari potest dupliciter: uno modo, secundum quod unus articulus continetur quandoque in alio, vel duo in communi, sicut resurrectio mortuorum continetur quodammodo in Resurrectione Christi, et Passio et Incarnatio in hoc communi, quod est mysterium Redemptionis. Et si fides implicita explicatur in articulis fidei determinatis, et haec explicatio completa est per Christum, unde eius doctrinae, quantum ad essentialia fidei, nec addere nec minuere licet, ut dicitur Apocalypsis cap. ultimo. Sed ante Christi adventum non erat completa; unde etiam quantum ad maiores crescebat secundum diversa tempora».

Hasta aquí ha hablado el Santo Doctor de la explicación de artículos en artículos que hubo en el Antiguo Testamento y ya no cabe en el Nuevo: ahora viene la explicación de artículos en consecuencia, que es la explicación que aún cabe en el Nuevo Testamento. Continúa así el Santo Doctor:

«Also modo, id quod in articulo continetur non est articulus, sed aliquid concomitans articulum, et quantum ad hoc potest quotidie fides explicari, et per studium Sanctorum (los Padres de los concilios ecuménicos) magis ac magis explicata est»²⁹. «Quia fides, quantum in se est, ad omnia quae fidem concomitantur, vel praecedunt, vel sequuntur, sufficienter inclinat»³⁰. Es evidente que Santo Tomás, cuando habla de consecuencias de los artículos, entiende, no solamente las consecuencias impropias, sino también las propias, esto es, todo aquello de cuya negación se seguiría la negación de lo directamente revelado: «ea quae potentia continentur in articulo» (466-469).

Tenemos, pues, que el verdadero objeto de la fe eclesiástica está implícitamente dicho por Dios, y que, por tanto, la fe eclesiástica es fe divina³¹.

241. PRUEBA TERCERA.—Nadie es verdaderamente hereje mientras no niegue algo que sea verdaderamente de fe divina.

Es así que, según Santo Tomás, el que negase lo revelado mediato o consecuencial o indirecto después de definido infaliblemente por la Iglesia, sería verdaderamente hereje.

²⁹ L.c., 4.23 q.2 a.2.

³⁰ L.c., d.24 q.1 a.2 sol.2.

³¹ También es digno de notarse el siguiente texto paralelo de Santo Tomás: «Et his tribus modis potest dici fides argumentum: Primo inquantum ipsa fides est manifestatio alterius (de dos modos, a saber) sive inquantum unus articulus manifestat aliud, sicut resurrectio mortuorum resurrectionem futurum; sive inquantum ex ipsius articulis quedam alia in theologia syllogizantur». O Sent. d.23 q.2 a.1 ad.4. Comprendese salvo dos sine con el dupliciter usado en los otros textos, y se verá cómo el Santo Doctor entiende por el alto modo, o sea por revelado indicio o potencial, no solamente lo secundario de la Santa Escritura, sino las conclusiones teológicas propiamente dichas: «Inquantum ex ipsius articulis quedam alia in theologia syllogizantur». Esa syllogizantur ha sido una de las vías, la vía especulativa, por las cuales se ha desarrollado o explicado o evolucionado homogéneamente el dato primitivo.

Luego la fe eclesiástica es, según Santo Tomás, verdadera fe divina.

La mayor de ese raciocinio es evidente y admitida por todos. La menor la afirma expresamente y repetidas veces Santo Tomás siempre que trata de una de estas dos cuestiones: a) «utrum licet contrarie opinari de notionibus»; b) «utrum haeresis proprie sit circa ea quae sunt fidei».

Citemos brevemente algunos textos: «Idem iudicium est de his (de lo revelado indirecto) et de illis (de lo revelado directo) quae ad unum sequuntur alterius»³². «In hoc non potest errare absque haeresi»³³. «Et propter hoc multa nunc reputantur haereticos, quae antea non reputabantur, propter hoc quod est nunc magis manifestum quod ex eis sequatur» (ibid). «Si quis tali ordinatione resisteret, haereticus censeretur»³⁴.

242. UNA OBSERVACIÓN.—La observación que quizás podrá ocurrir a algunos es que, si esta doctrina de Santo Tomás es verdadera, entonces habrá que tener por hereje no solamente al que niega lo definido por la Iglesia como de fe católica, sino también al que niega lo definido como verdad infalible.

La respuesta es que para que uno sea formalmente hereje no basta que así lo diga Santo Tomás, sino que hace falta que así lo diga o enseñe la Iglesia. Pues bien: hasta el presente la Iglesia enseña ya que es hereje el que niega lo definido como de fe católica, pero no enseña que sea hereje el que niega lo definido como verdad infalible.

Pero una cosa es el que la Iglesia no enseñe aún eso y otra cosa el que no pueda enseñarlo algún día. En el Concilio Vaticano estaba ya preparado el siguiente canon dogmático: «Si quis dixerit Ecclesiae infallibilitatem ad ea tantum restringi quae divina revelatione (la revelación formal) continentur, nec ad alias etiam veritates extendi, quae necessario requiruntur, ut revelationis depositum integrum custodiatur; anathema sit»³⁵.

Por haberse suspendido el Concilio Vaticano no pudo discutirse ese canon dogmático que ya estaba preparado. El día, no muy lejano quizá, en que la Iglesia reanude el suspendido concilio y apruebe o defina ese canon dogmático, tendremos como de fe divina que la Iglesia es infalible en la definición de lo revelado consecuencial, o lo que es lo mismo, que lo revelado consecuencial definido por la Iglesia es infaliblemente verdadero. Por consiguiente, tendremos definido como herético el negar que la Iglesia sea infalible en definir lo consecuencial, o lo que es lo mismo, el negar que lo consecuencial definido por la Iglesia sea infaliblemente verdadero.

Como lo revelado mediato o consecuencial después de definido infaliblemente por la Iglesia es precisamente el objeto

³² I. Sent. d.33 q.1 a.2.

³³ Summa Theol. I. q.32 a.4.

³⁴ 3-2 q.11 a.2 ad.1.

³⁵ Canon 9. schematis constitutionis dogmaticae de Ecclesia Christi

propio de la llamada fe eclesiástica, el día no lejano que la Iglesia defina ese canon dogmático quedará definido indirectamente por la Iglesia que la llamada fe eclesiástica es verdaderamente fe divina. Lo mismo da, repetiremos, el definir que es de fe divina que la Iglesia es infalible en lo mediáticamente revelado, que el definir que es de fe divina que lo mediáticamente revelado, después de definido, es infaliblemente verdadero, o que el definir que hay que asentir con fe distinta a la verdad de lo mediáticamente revelado una vez definido por la Iglesia. Esto sin contar que en los siglos pasados la Iglesia ha definido ya como verdaderos dogmas de fe divina muchas conclusiones teológicas y varios hechos dogmáticos, como lo ha reconocido siempre la teología tradicional y como resulta con evidencia de la historia de los dogmas⁶⁶.

243. PRUEBA CUARTA.—Toda conclusión teológica deducida de dos premisas formalmente reveladas es definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica:

Es así que la conclusión teológica deducida de una premisa formalmente revelada y otra de razón natural es de la misma naturaleza específica que la deducida de dos premisas formalmente reveladas:

Luego toda conclusión verdaderamente teológica es definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica.

La mayor de ese raciocinio es comúnmente admitida por los teólogos. La menor es doctrina corriente y perpetua de Santo Tomás y de todos los tomistas. Está fundada en la unidad específica y átona de la Sagrada Teología, y, por tanto, de todas sus conclusiones, sean conclusiones de dos premisas de fe, sean una de fe y otra de razón. «Teología est una secundum speciem infinitam, sive procedat ex utraque praemissa de fide, sive altera de fide, altera ex ratione naturali, sive versetur circa speculativa, sive circa moralia. Sumitur ex D. Thoma»⁶⁷.

Si algunos se figuran que hay diferencia específica entre las conclusiones de dos premisas de fe y las de una de fe y otra

⁶⁶ A algún otro quizás se le ocurra una observación oposada, esto es, que es hereje el que niega la conclusión aun antes de la definición de la Iglesia, pues Santo Tomás dice expresamente que "postquam manifestum est, et praecepit si sit per Ecclesiam determinatum" (*Summa Theol.*, I q.32 a.4). A esto contesta con no menos profundidad que claridad el ilustre comentarista Felipe de la Santísima Trinidad:

"Ad D. THOMAS (*Summa Theol.*, I q.32 a.4) dicendum quod causa illius est, illum errare in fide, qui negat aliquid ex quo sequitur aliquid contrarium fidei; non quia illud negat, sed quia sua persuasum ex negatione illius necessario sequitur negationem alterius de fide. Sed non sic erraret si minus proprio ratione discorsi, suspenderet iudicium, et cedent, ut debet, se posse deficere in suo discurso: quantumcumque enim apparat evidens, non tamen est omnimead certitudinis; unde potest quidem sufficere ad certitudinem scientiarum non autem ad certitudinem fidei quae est maior. Propterea D. Thomas addidit: "Principie si sit per Ecclesiam determinatum"; ut ostendat quod abducit illi errat in fide, qui negat aliquid ex quo per Ecclesiam determinatum est sequi aliquid contra fidei; non autem errare illum absolve qui negat aliquid ex quo per proprium discursus colligit aliud contrarium fidei, sed tamum in sensu explicato" (PHILIPPUS A STA. TRINITATE, *Disputationes Theologicae* t.1 p.28-29, Lugdani, 1653). Lo mismo se expresan Cayetano, Porrecta y los otros comentaristas.

⁶⁷ JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus* t.1 d.2 n.7.

de razón, es porque en ésta, como en tantas otras cuestiones semejantes, están acostumbrados a fijarse en el punto de vista puramente material, sin fijarse en que la naturaleza y distinción específica de los hábitos cognoscitivos no viene de la materia o realidad de la cosa conocida, sino del medio formal de conocimiento. Ahora bien: o el medio formal de conocimiento es diverso en unas conclusiones y otras, o es el mismo. Si es diverso, entonces hay que distinguir diversas especies de teología contra la doctrina clara y perpetua de Santo Tomás. Si es el mismo, imposible que unas conclusiones sean definibles de fe divina y otras no, pues siendo la fe divina específicamente distinta de la teología, el ser o no ser definible de fe divina constituye especie distinta.

Muchos se figuran escapar a este ineludible dilema distinguiendo, a estilo de Vázquez, las conclusiones en cuanto conclusiones y las conclusiones en cuanto verdades o consiguientes. O como se dice vulgarmente: las conclusiones *formaliter* y las conclusiones *specificative*. Hecha esta distinción, suelen contestar que las conclusiones de dos premisas de fe son definibles de fe divina consideradas *speculative* o en cuanto verdades reveladas, pero no consideradas *formaliter* o en cuanto conclusiones deducidas. De ahí la distinción de dos asenos: un asenso a las conclusiones consideradas *formaliter* o en cuanto conclusiones, y éste es asenso teológico, y otro asenso a las conclusiones consideradas específicamente o en cuanto verdades reveladas, y éste es, dicen, asenso de fe divina.

En primer lugar, si esa distinción de dos asenos, uno de teología y otro de fe divina, valiere para las conclusiones de dos premisas de fe, valdría lo mismo para las conclusiones inclusivas de una de fe y otra de razón, pues unas y otras se conocen *por raciocinio*, y ni unas ni otras pueden conocerse *sin raciocinio*. Por tanto, si para el asenso cabe prescindir del raciocinio en unas, cabría igualmente en todas.

En segundo y principal lugar, eso de poder considerar una misma conclusión en dos sentidos diversos y poder, por tanto, darle dos asenos específicamente distintos, es verdad o tiene lugar cuando esa conclusión es cognoscible para nosotros por dos medios o vías específicamente diferentes, esto es, cuando podemos conocerla *sin raciocinio* y *con raciocinio*. Tal sucede cuando una verdad está contenida en una parte del depósito expresamente o *sin raciocinio* y en otra parte del depósito virtualmente o *con raciocinio*; por ejemplo, la eternidad de Dios. Tal sucede también cuando una verdad la conocemos por definición de la Iglesia o *sin raciocinio* y además por deducción teológica o *con raciocinio*; por ejemplo, las dos voluntades en Cristo.

Pero cuando una verdad no la conocemos sino mediante raciocinio deductivo, y por tanto solamente la conocemos por un solo medio de conocimiento, esto es, en cuanto conclusión, es

un absurdo en la doctrina tomista el decir que pueden dársele *dos asensos* (127). Si no se la conoce sino en cuanto conclusión, no puede dársele más que el asenso en cuanto conclusión, que es asenso teológico, lo mismo se trate de conclusión de dos premisas de fe que de una de fe y otra de razón. «Non datur duplex assensus circa conclusionem, unus circa eam secundum se, alius circa eam ut illatam: quia conclusio, sive consideretur secundum se, sive ut illata, semper pertinet ad eundem habitum, nempe scientiam»²⁸. «Quantum vero ad ipsas conclusiones, non datur nisi unicus assensus, qui pertinet ad theologiam, et per quem fertur ad conclusiones et iilateris et entitatis sumptibus»²⁹. Esta es doctrina elemental y perpetua en la escuela tomista, sin más excepción que los SalmantICENSES, por no haber éstos distinguido la contusión suareziana sobre el virtual revelado³⁰.

Por tanto, antes de la definición de la Iglesia *todas* las verdaderas conclusiones teológicas, lo mismo las de dos premisas de fe que las de una de fe y otra de razón, son conocidas por el solo medio de la teología; esto es, por *revelación explicada por la razón*. Después de la definición de la Iglesia, *todas* son conocidas, además, por otro medio nuevo, esto es, por la *revelación explicada por la Iglesia*, que es el medio de fe divina. Por eso, antes de la definición de la Iglesia, *todas* las verdaderas conclusiones merecen un mismo y único asenso, el asenso teológico, jamás el de fe divina. Después de la definición de la Iglesia merecen dos asensos específicamente distintos: el asenso teológico y el asenso de fe divina.

Esta es la única teoría en que se salvan las dos tesis fundamentales de Santo Tomás: a) la *unidad específica* de la teología, y por tanto de *todas* las verdaderas conclusiones teológicas; b) la *distinción específica* entre la teología y la fe divina.

244. PRUEBA QUINTA.—Todo lo realmente idéntico con el depósito revelado, o todo lo que es de la esencia del depósito revelado, es definible de fe divina:

Es así que toda verdadera y rigurosa conclusión teológica

²⁸ CORRI, *Theologia Scholastico-Dogmatica* t.1 n.1 q.2 sub.3 n.14.

²⁹ BANCAL, *Brevis universae theologie cursus* q.111, *De Sacra Theologia* 2.9 § 2.

³⁰ Respecto a las conclusiones deducibles de dos premisas de fe, se hacen hoy por muchos teólogos, aun alguno tomista, dos afirmaciones: primera, que son conclusiones teológicas *impropriamente dichas*; segunda, que son formalmente de fe divina, y pueden recibir asentimiento de fe divina, para quienes las conocen con evidencia, antes de ser definidas.

Ambas afirmaciones son ciertamente antitomistas. Segundo la doctrina tomista, tales conclusiones no solamente no son conclusiones teológicas, propiamente dichas, sino que lo son más propiamente que las deducidas de una de fe y otra de razón. En esto están unánimes todos los tomistas, incluso los SalmantICENSES. Por añadidura, véase la doctrina suáreziana: tales conclusiones no son formalmente de fe divina ni pueden merecer para nadie asentimiento de fe divina mientras no sean definidas por el magisterio solemnis o el ordinario de la Iglesia. En esto convienen también todos los tomistas, excepto los SalmantICENSES.

Amplias cosas sería fácil si probárlas hasta la evidencia con los textos en la mano. Pero como todos los teólogos admiten la definibilidad de tales conclusiones, y eso es lo único que interesa para la cuestión de la evolución del dogma, lo dejamos por ahora.

tiene que ser realmente idéntica con el depósito revelado o de la esencia del depósito revelado:

Luego toda verdadera y rigurosa conclusión teológica es definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica.

La mayor de ese ratiocinio es admitida por casi todos los teólogos, tanto antiguos como modernos. Eso es, precisamente, lo que Suárez y Lugo llamaron *formal-confuso*, y lo que los modernos suelen llamar *virtual implícito*, o *virtual idéntico*, o *virtual conexivo-esencial* (73).

La menor de ese ratiocinio la hemos probado ya en varias secciones anteriores (109). Por ahora baste recordar lo siguiente: No cabe rigurosa conclusión teológica sin certeza teológica, no puede una conclusión tener certeza teológica si en absoluto puede fallar, toda conclusión puede en absoluto fallar si no está deducida mediante lazos de identidad real o conexión esencial; luego donde no haya lazo de identidad real o de conexión esencial no hay verdadera y rigurosa conclusión teológica.

El que duda de esto tiene un remedio muy sencillo. Presentemos un solo ratiocinio en que la conclusión sea absolutamente cierta y que, sin embargo, no tenga identidad real o conexión esencial con el principio de donde tal conclusión se deduce. Sería ése un descubrimiento que echaría abajo todo cuanto Aristóteles y Santo Tomás enseñan sobre la naturaleza de la certeza absoluta y sobre la diferencia radical que existe entre las ciencias o conclusiones de certeza absoluta, cuales son las matemáticas, metafísicas o teológicas, y las ciencias o conclusiones físicas o morales (39).

En el trillado ejemplo de «Cristo es hombre» luego tiene visibilidad actual, ejemplo donde tantos se confunden, la palabra *hombre* no significa hombre a secas, sino hombre *integro* y *perfecto*. Ahora bien: aunque la visibilidad o cualquiera otra propiedad actual no sea esencial para ser *hombre*, es esencial para ser *hombre integro y perfecto*. Entre el predicado «visibilidad actual» de la conclusión teológica y el predicado «hombre integro y perfecto» de la premisa revelada, hay verdadera y real inclusión o identidad. Eso sucede siempre en toda rigurosa conclusión teológica.

Luego toda verdadera y rigurosa conclusión teológica es realmente idéntica con la mayor revelada o es de la esencia de la mayor revelada y, por tanto, definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica.

245. PRUEBA SEXTA.—Todo lo que está real y verdaderamente dentro del depósito revelado es definible de fe divina:

Es así que todo lo necesario o teológico conexo con el depósito revelado está real y verdaderamente dentro del depósito revelado:

Luego todo lo necesariamente conexo con el depósito revelado es definible de fe divina.

La mayor es admitida, generalmente, por los teólogos. La dificultad, pues, no está sino en la menor. En efecto: creen muchos que lo conexo o relacionado con el depósito no está dentro, sino fuera del depósito. Creen que no es algo del depósito mismo, sino otra cosa realmente distinta, aunque necesaria para su conservación y defensa. Se imaginan que las verdades conexas se han con respecto al depósito revelado algo así como las murallas se han con respecto a la ciudad, o mejor aún, como una valla o cerca se ha con respecto al huerto. La valla sirve y es necesaria para custodiar y defender el huerto, pero no forma parte de él. Es algo exterior, no interior, a las plantas que crecen y se desarrollan dentro del huerto. De la misma manera, dicen, lo conexo con el depósito es necesario para la conservación y defensa del depósito, pero no forma parte de él. Es algo de fuera, no de dentro del depósito.

A nuestro juicio ésta es una equivocación grandísima en que han caido y caen multitud de teólogos por mirar las cosas desde un punto de vista material. El punto de vista formal desde el cual las verdades conexas con el depósito caen bajo la infalibilidad de la Iglesia no es su materia, sino su conexión o relación con el depósito. Ahora bien, y esto jamás debiera ningún teólogo perderlo de vista, esa relación es mutua. No es solamente relación de otras cosas con el depósito revelado, sino también relación del depósito revelado con otras cosas. Desde este último punto de vista, y sola y exclusivamente desde él, caen tales relaciones bajo la infalibilidad de la Iglesia; esto es, no en cuanto relaciones de otras cosas, sino en cuanto relaciones del depósito revelado. Son, pues, relaciones del depósito revelado, algo o parte del depósito revelado, algo de dentro del depósito revelado, y, por tanto, algo definible de fe divina.

A la misma o análoga confusión se presta aquello que todos decimos al hablar de la potestad eclesiástica. Es corriente el decir que la potestad eclesiástica no se extiende solamente a las cosas espirituales, sino que se extiende también a ciertas cosas no espirituales, sino temporales. Tal lenguaje es materialmente verdadero, y, por tanto, muy cómodo y muy útil en derecho canónico y en toda ciencia de carácter práctico o empírico; pero es formalmente falso, y, por consiguiente, muy apto para extraviar la mente del filósofo o del teólogo, que solamente debe fijarse en el punto de vista formal, que es el que específica y distingue las potencias y los hábitos. Siendo la Iglesia una sociedad formalmente espiritual, su potestad no puede extenderse, formalmente hablando, sino a lo espiritual. Si decimos vulgarmente que se extiende también a algo temporal, no es en cuanto temporal, sino en cuanto relacionado con lo espiritual. Ahora bien, y en esto no se fijan muchos: la potestad de la Iglesia no mira ni puede mirar tales relaciones en cuanto relaciones de lo temporal, sino que las mira exclusivamente en cuanto relaciones de lo espiritual. Son, pues, relaciones

de lo espiritual, relaciones espirituales. Así, y sólo así, el objeto de la potestad de la Iglesia resulta verdaderamente homogéneo, a saber: a) las cosas espirituales; b) sus relaciones, o sea las relaciones espirituales.

En fin, eso mismo sucede en toda potencia o hábito, por ejemplo, en la potencia visiva. La vista no tiene formalmente por objeto el color y otras cosas, sino el color y lo colorado. Así, eso que llamamos otras cosas, como la extensión y la sustancia, no caen bajo la vista en cuanto extensión o substancia, sino en cuanto relacionadas con el color, que es lo mismo que decir en cuanto coloradas.

De la misma manera, la infalibilidad de la Iglesia no tiene por objeto la revelación y otras cosas no reveladas, sino la revelación y sus relaciones. Estas relaciones la infalibilidad no las crea o inventa, sino solamente las descubre y define. Estaban ya de antemano en el depósito revelado, y por eso Santo Tomás las llama con el nombre clásico de *revelables*, esto es, descubridos en el depósito revelado, donde desde el principio se encuentran. Son, pues, relaciones o conclusiones del depósito revelado, relaciones implícitas en lo dicho por Dios, y por eso definibles de fe divina. Su definición por la Iglesia nos da algo nuevo en cuanto a la explicación, pero no nuevo en cuanto a la substancialidad u objetividad, pues ya estaban implicadas o implícitas en lo primitivamente revelado.

246. PRUEBA SÉPTIMA.—Cuando una conclusión está por completo incluida en la premisa de fe de tal modo que la premisa de razón no hace sino explicar o manifestar esa inclusión, tal conclusión es definible de fe divina, y no solamente de fe eclesiástica:

Es así que en todo raciocinio verdadero y rigurosamente teológico la conclusión está por completo incluida en la premisa de fe, y la premisa de razón no hace sino explicar o desenrollar esa inclusión:

Luego toda verdadera y rigurosa conclusión teológica es definible de fe divina, y no solamente de fe eclesiástica.

La mayor de ese raciocinio es comúnmente admitida por los teólogos. He aquí cómo la formula el cardenal Franzelin: «Cum una praemissa revelata implícite iam continet id quod in conclusione enuntiatur, et altera, licet non revelata, evidenter manifestat hanc comprehensionem conclusionis in praemissa revelata, sine dubio revelata est veritas quae in tali conclusione enuntiatur». Y pone como ejemplo de tal clase de conclusiones, y muy bien puesto, la conclusión de que «Cristo tiene dos voluntades», la cual se deduce de la mayor revelada «Cristo es perfecto Dios y perfecto hombre» y de la menor de razón «Todo hombre perfecto tiene voluntad humana»⁴¹. En esa mayor, repetimos, convienen comúnmente los teólogos.

⁴¹ FRANZELIN, *De Deo Uno propter relationes existentes in divinitate*

La dificultad, pues, no está sino en la menor. Creen muchos, por no decir casi todos los teólogos modernos, que en teología caben y hay que distinguir menores explicativas y menores completivas. Las primeras no hacen sino explicar o desenvolver lo mismo que ya estaba realmente contenido o implícito en la mayor revelada y, por tanto, la conclusión es también revelada y definible de fe divina. Las segundas, llamadas completivas, no se limitan a desenvolver o explicar lo que ya estaba implícito en la mayor revelada, sino que añaden algo objetivamente distinto. Por tanto, la conclusión no es revelada ni definible de fe por no estar contenida por entero en la mayor revelada, sino parte en ella y parte en la menor de razón natural.

En esa división de menores, y por tanto de conclusiones en explicativas y completivas, estamos conformes, y es una división fundamental que nunca debe olvidarse. Pero la equivocación moderna, proveniente de Suárez, está en haber reducido la teología propiamente dicha a esa clase de conclusiones completivas, cuando tales conclusiones, lejos de ser las únicas propiamente teológicas, no son, por el contrario, rigurosamente teológicas, sino puramente físicas, incapaces por su naturaleza de certeza teológica. Esto creemos haberlo demostrado plenamente en varias de nuestras secciones anteriores. Todas las rigurosas conclusiones teológicas son explicativas (89-109).

Los que opinan lo contrario han meditado poco sobre la naturaleza de la verdadera teología o sobre la distinción radical que existe entre las ciencias de certeza físioco-contingente y las ciencias de certeza metafísica o absoluta, cual es la metafísica y la teología; pues la Sagrada Teología no es otra cosa que la metafísica sobrenatural, como la teología natural o Teodicea no es otra cosa que la metafísica natural.

En las ciencias puramente físicas, las menores, y por tanto las conclusiones expresan siempre algo realmente distinto de las mayores, y, por tanto, son menores y conclusiones explicativas, jamás completivas. Al contrario, en las ciencias matemáticas, metafísicas o teológicas, las menores, y por tanto las conclusiones, expresan siempre algo que es de la esencia de las mayores, algo realmente implícito en las mayores, algo que sale de las mayores, y de solas las mayores no por adición, sino por análisis. Por eso, en matemáticas como en metafísica, como en teología, las verdaderas y propias y rigurosas conclusiones son conclusiones explicativas, jamás completivas: son conclusiones analíticas.

Por eso, en fin, en la verdadera escuela tomista y en toda escuela que sepa distinguir la verdadera teología y la verdadera metafísica de las pobres y contingentes ciencias físicas, se ha enseñado siempre que la conclusión teológica está por completo contenida en las mayores reveladas y para nada en las menores.

de razón, siendo estas últimas instrumentos o causas de explicación, no de objetividad⁶.

247. PRUEBA OCTAVA.—La prueba octava puede formularse claramente en las proposiciones siguientes:

*"Sola praemissa de fide continet ratione veritatem et certitudinem conclusionis, et alijs lumine naturali nota, assumari tantum per accidentem, et proprietatem imperfectiorum subjicere" (Gowris, Cyprianus d. proem., a. 1 n. 38). "In demonstratione theologicis sola praemissa de fide est per se causa conclusionis, et non sunt solam conclusione ultime resolutivae: praemissa vero naturalis est solum conditione applicativa et explicativa principiis supernaturaliis proper defectum intellectus nostri requiriunt" (Gowris, l.c., a. 4 n. 38). Esta es doctrina perpresa de Santo Tomás y de todos los verdaderos tomistas. El sabio P. Garrigou-Lagrange, que en esta cuestión de la conclusión teológica no parece opinar como nosotros, hablando de otra cuestión: "Ampius hanc quæstio solvenda est non ex experientia religiosa, sed ex metaphysicæ analysi doctrinæ revealed, non deductu conclusiones theologicæ" (*De Revelatione*, I, p. 509). Muy bien dicho, y así han hablado y deben hablar siempre los verdaderos tomistas, pero entonces, si la conclusión teológica no es una análisis metafísico de la doctrina revelada, sigue evidentemente que la conclusión teológica no es ni puede ser doctrina nostra ni complemento oblativo de la mayor revelada, sino desarrollo analítico o explicación interiore de esa mayor, y, por tanto, definible de fe divina. No cabe análisis ni explicación sin respecto de lo verdaderamente *implicito*, y todo lo *implicito* en el deposito revelado es definible de fe divina. Por eso, toda verdadera y propia conclusión teológica es *veritatis* por ser verdaderamente conclusión, y es *implicita* por ser verdaderamente teológicas o verdaderamente análisis del deposito revelado.*

En efecto, si la conclusión teológica, propiamente dicha, estuviese contenida obviamente, parte en la premisa de fe y parte en la premisa de razón, se seguirían evidentemente tres cosas: Primera, que los verdaderos principios de la teología no serían solamente los principios de fe, sino también los principios de razón. Segunda, que la teología sería una ciencia subalterna o subordinada no solamente a la ciencia de Dios y de los bienaventurados, sino también a las ciencias naturales. Tercera, que el noveno de los lugares teológicos, o sea la razón natural, no solamente no sería lugar teológico impreso, sino propio y propiísimo. Estos son tres disparates, a cual mayor, para todo verdadero tomista. A un teólogo moderno hemos oido decir que, aunque la conclusión teológica no esté contenida en la premisa de razón obviamente en sí, lo está obviamente en cuanto a nosotros. No nos extraña que en una cabeza tomista en que pueda caer, sin que esté, esa frase de obviamente en cuanto a nosotros, pueda caer la de no esenciales y, cualquier cosa. Esta frase es lógicamente contradictoria. Lo que está contenido obviamente no puede estar solamente en cuanto a nosotros, sino que tiene que estar también en sí, pues "obviamente" y "en sí" son cosas idénticas. En cambio, lo que solamente está contenido en cuanto a nosotros no puede estar obviamente por la misma razón, sino subalternamente. ¡Qué enredos en cosas tan sencillas! En todo conclusión teológica, el recorrido esencial, pues sin raciocinio, formal o virtual, no hay ciencia propiamente dicha, sino simplemente inteligencia. Es también esencial el usar una premisa de fe, pues aunque en ella cabe ciencia, no cabe ciencia teológica tratándose de sagrada teología. Pero es completamente accidental, respecto a la conclusión, la premisa de razón, pues tal premisa no es necesaria por razón del objeto, sino del sujeto, esto es, por la debilidad de nuestro razón. No es, pues, premisa obvia o fuente de objetividad, sino auxiliar subjetivo o instrumento de explicación de la premisa de fe. "Praemissa enim naturalis in demonstratione theologicis requiriunt solum per accidentem et proper defectum intellectus nostri, non est necessaria ut angelis et beatis, ut supra explicitum est. Discursus vero naturalis, sive formula sive virtus vel formatum in nobis, virtualis in locis singularibus, sive essentia naturalis, cum sit illud per quod scientias naturales essentialiter differant ab habitu pertinaciorum, et theologia a fide, quod diligenter noscendum est" (Gowris, l.c., d. proem., a. 6 n. 70). Por ser esencial el discurso natural a toda verdadera conclusión teológica, ninguna verdadera conclusión teológica, aun la de dos premisas de fe, puede ser formalmente sobrenatural ni formalmente de fe divina, antes de la definición de la Iglesia. Por ser accidental la premisa de razón a toda verdadera conclusión teológica y estar la conclusión, por lo tanto, objetivamente implícita o contenida en solitaria mayor de fe, por eso toda verdadera conclusión teólica, aun la de una premisa de razón, es definible de fe divina. Tanto, pues, si admitir que hay verdaderas y propias conclusiones (v.gr., las de dos premisas de fe) que sean de fe divina aun antes de la definición, como si admitir que hay verdaderas y propias conclusiones teológicas que no son de fe divina ni aun después de la definición,

1.^a No puede la Iglesia condenar una proposición como infaliblemente errónea si entre esa proposición y el depósito revelado no hay una verdadera oposición.

2.^a No puede haber verdadera oposición entre una proposición y el depósito revelado sin que entre esa proposición y el depósito revelado exista realmente *implícita* una verdadera contradicción de sentido.

3.^a No puede haber implícita una verdadera contradicción de sentido entre la proposición errónea y el depósito revelado si la proposición errónea no es negación de un sentido idéntico al afirmado en el depósito revelado.

4.^a No puede la proposición errónea ser negación de un sentido idéntico al afirmado en el depósito revelado si la conclusión teológica no es *afirmación* de un sentido idéntico al afirmado en el depósito revelado.

5.^a Luego toda conclusión teológica es afirmación de un sentido idéntico al depósito revelado, y, por tanto, es definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica.

La primera proposición es evidente y admitida por todos. La Iglesia no puede definir una verdad ni condenar un error por la conformidad o por la oposición que esa verdad o ese error tengan con los principios de razón natural, sino con los principios revelados o depósito revelado.

La segunda proposición es también clara. En toda oposición va implícita una contradicción. Eso lo demostraremos largamente en otra parte (340-351) con numerosas razones y abundantes textos de Santo Tomás. Baste recordar el siguiente: «*Contradiccio includitur in omnibus aliis generibus; oppositio nis*»⁴⁵.

La tercera proposición es la definición misma de la contradicción: «*affirmatio et negatio eiusdem, de eodem, secundum idem*».

Sin afirmar y negar lo mismo entre dos extremos, imposible contradicción.

La cuarta es la definición misma de la proposición errónea. Toda proposición errónea tiene que ser contradictoria de una conclusión teológica.

La quinta es manifiesta. Lo mismo da decir sentido idéntico al depósito revelado que sentido definible de fe divina.

En una palabra: toda oposición incluye una contradicción, y toda contradicción se funda en una identidad⁴⁶.

yo creemos contrario a la doctrina tomista; pero el admite esas dos cosas a la vez, como parecen admitirlo los Salmantenses, se nos figura, con la debida reverencia a tan ilustres autores, la más perfecta antítesis que darse puede de la verdadera idea tomista de la Sagrada Teología. Desearíamos que se nos citara un solo tomista clásico anterior al siglo XVII que haga alguna de esas dos afirmaciones, y mucho menos que haga las dos. Todos ellos hacen o suponen siempre las dos afirmaciones contrarias.

⁴⁵ D. THOMAS, Metaphys. 1,10 lect.6.

⁴⁶ «*Dainde noti, propositionem apud theologos seu theologiez damnabilem esse illam, quae habet aliquam oppositionem cum doctrine fidei... Ut enim pro-*

248. PRUEBA NOVENA.—Aunque las pruebas anteriores, y especialmente las pruebas primera y tercera, tomadas de Santo Tomás, se extienden no solamente a las conclusiones teológicas verdaderamente tales, sino también a los hechos dogmáticos, se aplican, sin embargo, más directamente a aquéllas que a éstos. Las pruebas que ahora siguen se aplican por igual tanto a las doctrinas mediátamente reveladas, que llamamos conclusiones teológicas, como a los hechos mediátamente revelados, llamados hechos dogmáticos. Comencemos por una prueba tomada de la doctrina misma del Concilio Vaticano y que puede formularse así:

Todo lo que no es doctrina nueva en cuanto a la substancia, sino la misma doctrina revelada por Dios a los Apóstoles y conservada y explicada por la Iglesia, puede ser definido como de fe divina:

Es así que la infalibilidad de la Iglesia no puede darnos o proponernos nueva doctrina, sino la misma doctrina revelada por Dios a los Apóstoles.

Luego toda verdad infaliblemente definida por la Iglesia es de fe divina y no solamente de fe eclesiástica.

La mayor es evidente y admitida por todos los teólogos. La menor está enseñada bastante claramente, a juicio nuestro, en los dos siguientes textos del Concilio Vaticano: «*Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingenii perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda...* Crescat igitur... et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tan unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo duxat genere, in *eodem* scilicet *dogmate, eodem sensu eademque sententia*»⁴⁷. «*Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus*

*pratis sit theologicus damnabilis, non sufficit quod importet falsitatem in aliis rebus ad fidem nullo modo pertinensibus: alias omnes propositiones false in philosophia essent theologicis censoribus, quod est absurdum et contra proximum communem» (SALMANTICENSES, De fide 4,9 n.38 p.425). «*Oppositio prepositum est affirmatio et negatio identitatis predictarum cum subiecto, seu affirmatio et negatio eiusdem de eodem. Unde propositiones diverse materiis nullo modo oppone posuntur» (CEZARINA, Summa Philos. Dialectica, 1,2 c.4 s.1).**

Siendo el sentido el elemento formal en las doctrinas (19), no puede haber oposición entre dos proposiciones sin almirar en uno el mismo sentido que se alinea en la otra. De aquí que haya identidad de sentido entre toda conclusión rigurosamente metafísica o teológica y el principio de que se deduce. La conclusión no es sino una parte del principio. De lo contrario, negaría no implicar una verdadera oposición con él.

*Principium ex quo collationem procedit se habet ad conclusionem ut dictum ad partem, et consequio se habet ad principium ut pars ad totum» (D. THOMAS, In Post. Anat. 1,1 lect.30. «*Consequitur est pars quendam et sequitur antecedens» (I. A. SANTO THOMA, Cursus Ph. logica, I c.2; ed. VIVES, vol.I p.67). «*Oportet quod etiam eiusdem*» (D. THOMAS, I. c.17 s.1).**

Como los verdaderos y únicos principios formales de la teología son los principios revelados, toda conclusión rigurosamente teológica es una parte verdadera, aunque implícita, del depósito revelado. Entre ambas hay identidad de sentido. Esto se verá aún más claro cuando expongamos la naturaleza de la apostolice según Santo Tomás (333-345).

⁴⁷ Constitutio de fide catholica c.4: DENINGER, n.1800.

*promissus est ut, eo revelante, NOVAM DOCTRINAM patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent.*⁴⁸

Lea y relea el teólogo sin prevención estos dos textos del Concilio Vaticano, y sobre todo, el segundo. En ellos se dice expresamente que la asistencia del Espíritu Santo, que es lo mismo que la infalibilidad, no fue prometida a la Iglesia ni la tiene la Iglesia para *nueva doctrina*, sino para la *misma doctrina apostólica*, santamente conservada y fielmente expuesta.

Por tanto, o la doctrina que define la Iglesia es, en cuanto a la substancia o sentido, la *misma* que la que Dios reveló a los Apóstoles o es *nueva doctrina*. Si lo primero, es evidente que es definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica. Si lo segundo, no cae bajo la infalibilidad, pues el Concilio dice expresamente que la infalibilidad no fue prometida a la Iglesia para *nuevas doctrinas*.

Quizá se le ocurra a alguno el decir que el Concilio no dice precisamente que la Iglesia no puede enseñarnos infaliblemente doctrina nueva, sino que, para enseñárnosla, no dispone de nueva revelación, sino de nueva asistencia o infalibilidad. Tal respuesta sería una pueril evasiva. El Concilio enseña expresamente que por eso mismo precisamente de no disponer de nueva revelación, sino de mera asistencia para conservar y explicar la doctrina ya revelada a los Apóstoles, por eso no puede darnos la Iglesia *nueva doctrina*, sino la *misma doctrina apostólica*, santamente conservada y fielmente expandida.

Así pues, toda doctrina de la cual pueda afirmarse con verdad que no es más que tradita *per apostolos revelatione sancte custodita et fideliter exposita* (Concilio Vaticano) es evidentemente doctrina de *fe divina*. En cambio, doctrina de la cual no puede afirmarse eso, no puede ser objeto de infalibilidad ni, por tanto, de fe eclesiástica, según el Concilio Vaticano.

249. PRUEBA DÉCIMA.—Toda verdad expresamente enseñada por los Apóstoles a la Iglesia es definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica:

Es así que los Apóstoles enseñaron o pudieron enseñar a la Iglesia muchas verdades no conocidas inmediatamente por revelación o inspiración, sino por simple infalibilidad o asistencia del Espíritu Santo:

Luego el objeto de la infalibilidad o asistencia, que es lo mismo que el objeto de fe eclesiástica, es definible de fe divina.

La mayor es admitida comúnmente por los teólogos, y consta por la práctica de la Iglesia. *Doctrina apostólica y doctrina definible de fe divina han sido siempre miradas por la Iglesia como cosas identicas*, y ese ha sido el criterio por el que se ha guido siempre la Iglesia en sus definiciones de fe.⁴⁹

⁴⁸ *Constitutio de Ecclesia Christi* c.4; DENZINGER, n.1836.
⁴⁹ "Quae ad doctrinam pertinent religiosam, eo ipso quod demonstrantur ab Apostolis tradita, etiam definitus revelata esse constat. Unde semper in Ecclesiastica

La menor aparecerá también clara a cualquiera que se fije en estas dos cosas: primera, que los Apóstoles no tuvieron durante su vida menor autoridad que la que tienen ahora los concilios o papas. De donde si los concilios o papas pueden definir y enseñar infaliblemente no sólo lo expresamente revelado o inspirado por Dios, sino también lo necesariamente conexo con ello, eso mismo pudieron hacer todos o cada uno de los Apóstoles. Cuando vivían al mismo tiempo el papa San Clemente y el apóstol San Juan, no hay cosa que pudiera enseñar aquél y que no pudiere éste; de donde si San Clemente podía definir y enseñar una conclusión teológica o un hecho dogmático, lo mismo podía hacerlo el apóstol San Juan.

Segunda, que, según opinión de numerosos y graves teólogos modernos, no hace falta que los Apóstoles, al predicar y aun al escribir, tuvieran siempre el don de revelación o inspiración, como lo tuvieron los que fueron escritores sagrados, sino que basta que tuvieran asistencia divina o infalibilidad (176, nota).

Ahora bien: es evidente que la Iglesia ha mirado siempre como definible de fe divina todo lo enseñado por los Apóstoles, sin exigir jamás el que los Apóstoles hayan declarado que eso lo enseñaban por revelación o inspiración y no por mera asistencia o infalibilidad. Es claro, por tanto, que la infalibilidad o asistencia divina es suficiente para la fe divina. De lo contrario, habrá que decir que la Iglesia carece de criterio alguno para discernir qué cosas eran de fe divina y qué cosas de fe eclesiástica en la predicción apostólica.

Eso mismo que acabamos de decir de la predicación apostólica se ve aún más claro aplicándolo a la predicación o tradición de la Iglesia posterior o al consentimiento unánime de los Santos Padres. En esa tradición de la Iglesia, en ese consentimiento unánime de los Santos Padres, se han fundado siempre los Concilios Ecuménicos para sus definiciones de fe divina. Pues bien, léanse todas las actas de los concilios, desde el Niceno al Vaticano, y examínense todos los testimonios de tradición o de Santos Padres que esos concilios citan y se verá claro como la luz del día que los concilios no exigen jamás el que la tradición constante de la Iglesia o el testimonio unánime de los Santos Padres hayan enseñado tal verdad como de *fe divina* o como formalmente revelada, sino simplemente el que la hayan enseñado como *doctrina de la Iglesia* o como *doctrina necesaria para la salvación*, o como *doctrina indubitable y obligatoria para el cristiano*, u otras fórmulas semejantes, pero fórmulas que convienen por igual a las doctrinas de fe divina y a las de fe eclesiástica. Y sin embargo, eso y eso solo ha bastado a los concilios todos para definir tales verdades como dogmas de fe, como verdades de fe divina y católica. Si para definir como dogmas de fe la consubstancialidad del Verbo en el Concilio Niceno, o la maternidad divina en el de Efeso, o los dos entendimientos y dos voluntades de Cristo

⁵⁰ *Quaeque de doctrinac apostolicis et de aliisdem revelationis divina, prorsus unum idemque constitutum*" (FRANZELIN, *De divina traditione* th.1 n.2).

en el de Constantinopla, o la transubstanciación en el Tridentino, o la Inmaculada en la bula de Pío IX, o la infalibilidad pontificia en el Vaticano, hubiese tenido la Iglesia que apoyarse en una tradición constante o en un testimonio unánime de los Santos Padres, en que se dijese que esas verdades eran de fe divina o formalmente reveladas, jamás hubiesen podido definirse tales dogmas.

Es más, no solamente no tendrían los Concilios Ecuménicos criterio alguno para distinguir qué cosas son de fe divina y qué cosas de fe eclesiástica en la predicación apostólica, en la tradición de la Iglesia o en la doctrina de los Santos Padres, sino que nosotros nos quedaríamos sin criterio alguno cierto para saber qué cosas son de fe divina y qué cosas de fe eclesiástica en las definiciones de los concilios o papas. Es cierto que en las definiciones dogmáticas que se han dado después que ha surgido esa disputa sobre distinción entre fe divina y eclesiástica, la Iglesia ha tenido con frecuencia cuidado de expresar en la misma definición que la verdad definida era una verdad revelada, como lo ha expresado, por ejemplo, en la definición de la Inmaculada por Pío IX, o de la infalibilidad pontificia por el Concilio Vaticano⁴⁴.

Pero no es menos cierto que antes que se inventase esa nueva fe llamada eclesiástica, y, por tanto, antes del siglo XVII, las definiciones dogmáticas o de fe divina las hacía frecuentemente la Iglesia por las simples fórmulas de «firmiter credimus», o de «declaramus», o «definimus», u otras semejantes, sin añadir para nada si tal verdad era revelada o no. Y sin embargo, todas esas definiciones han sido siempre miradas como definiciones de fe divina, como verdaderos dogmas de fe.

En las mismas profesiones de fe, como, por ejemplo, la profesión de fe de Pío IV, que todos hacemos, y que nadie negará que es profesión de fe divina, decimos simplemente «credo et profiteor» o «constanter teneo», sin añadir que se trata de fe divina. Y ese «credo et profiteor» se extiende en dichas profesiones de fe no solamente a lo que los concilios hayan definido como de fe divina, sino a todo lo que los concilios hayan definido, dando claramente a entender que todo lo definido por los concilios es de fe divina⁴⁵.

⁴⁴ En la bula *Infallibilis Deus* se define que la doctrina de la Inmaculada es de *Deo resultat* (DENZINGER, n.º 1641). Igualmente en la constitución *De Ecclesia Christi*, al definir la infalibilidad pontificia se usa la fórmula de «*debet esse revelatum dogma eae definitio*» (DENZINGER, n.º 1839). En cambio, en otras muchísimas definiciones dogmáticas anteriores, como sabe todo teólogo, sólo se usa la fórmula de «*firmiter credimus*» o «*declaramus et definiimus*», u otras semejantes, sin añadir la palabra de revelada. Así, por ejemplo, en la misma doctrina *Benedictus Deus*, en que se define la visión beatífica (inmediata para las almas purificadas), se dice simplemente: «*Auctoritate definitus*» (DENZINGER, n.º 530). Y, sin embargo, tales definiciones han sido siempre consideradas como de fe divina. Es más: en las dos definiciones sobre la Inmaculada y sobre la infalibilidad pontificia se ha contentado la Iglesia con definir que eran doctrina revelada, pero sin decir si lo eran inmediatamente o mediáticamente.

⁴⁵ «*Ego N. firma fide credo et profiteor omnia et singulariter quae continentur in Symbolo fidei... Cetero item omnia a Sacris Canonibus et cœcumencia Co-*

250. PRUEBA UNDÉCIMA.—Dejando aparte, para no alargar excesivamente este capítulo, otras varias pruebas o confirmaciones⁴⁶, vamos a terminar con una que es, a juicio nuestro, clarísima y plenamente concluyente. Puede formularse de las cinco proposiciones siguientes:

1.* Dios ha revelado que la Iglesia es infalible en las definiciones de lo mediato o conexo.

2.* Luego Dios ha revelado que las definiciones de lo mediato o conexo por la Iglesia son infaliblemente verdaderas.

3.* Luego es de fe divina que las definiciones de lo mediato o conexo por la Iglesia son infaliblemente verdaderas.

cilia, ac præciput a Sacrocanente Tridentina Synodo tradita, definita ac declarata, indubitate recipio atque profiteor... Hanc veram fidem catholicam... etc. (Professio fidei tridentina: DENZINGER, n.º 994-1000). En fin, apuntando las cosas, va a resultar que si esa moderna te eclesiástica no fuese verdaderamente fe divina, nos vamos a quedar diciendo si el Símbolo mismo de San Atanasio es de fe divina o no. En dicho Símbolo no se dice más sino que «*Hoc est fides catholica quam nisi quisque fideliter firmiterque creditur, sicut non potest*». Ahora bien: según el lenguaje de la Iglesia, tan católica es la fe eclesiástica como la fe divina pública. Ofrecemos el siguiente texto: «*Tertio dicimus: si creditur et amores eius, sicut Romanum Pontificem, dubius emergentibus circa fidem catolicam posset per determinacionem authenticam, cui sit inviolabilitate adhaerendum. Idem imponere, et esse verum ei catolicum quidemque propter auctoritatem eiusdem illius traditum: a Christo determinata esse verum. (Summarium Fidei, Capitulo VI, art. 10. Super quadragesimam ad Consolatoriem, Catholico Armentorum, 29 sept. 1551).* Las eres te infalible, te divina, se católica, tratándose de doctrina definida por la Iglesia, han sido siempre uniformes como idénticas o semejantes en todos los documentos de la antigüedad y en todos los teólogos anteriores a Molina.

4. Podrían aducirse, entre otras, las razones o confirmaciones siguientes:

1.* En toda definición infalible, la Iglesia dice o puede decir con plena verdad: «*Viximus spiritu Sancto*». Y el parcer del Espíritu Santo no es de fe eclesiástica, sino divina.

2.* Todo lo que la Iglesia hace con autoridad eclesiástica, puede cambiarlo o dispensarlo. Por eso la Iglesia puede cambiar o dispensar todas las leyes, no divinas, sino eclesiásticas, y aun aquellas que son parte divina o parte eclesiástica, puede cambiarlas o dispensarlas en la parte en que son eclesiásticas. Ahora bien: es evidente que la Iglesia no puede cambiar ni dispensar, en todo ni en parte, ninguna definición infalible, una vez dada. Incluso la autoridad con que la Iglesia hace esa definición no es eclesiástica, ni parte eclesiástica y parte divina, sino puramente divina, y, por tanto, de fe divina.

3.* Igual autoridad divina tiene la palabra de Dios que la palabra del hombre si la garantiza formalmente Dios; y toda definición infalible está formalmente garantizada por la palabra de Dios.

4.* Lo que contiene al instrumento, si en cuento instrumento, no se atribuye propiamente al instrumento, sino a la causa principal. Ahora bien: la infalibilidad la tiene la Iglesia no por sí misma, sino en cuanto instrumento de Dios, y, solamente en cuanto instrumento. Es verdad que (y en esto se equivocaron algunos) la auctoritas del Papa, el definir, no es acción instrumental de Dios, como la acción de los escritores sagrados al escribir, y por eso las definiciones de la Iglesia no son Escritura divina; pero no es menos verdad que la autoridad infalible del Papa, al definir, es tan autoridad instrumental como la de los escritores sagrados, y por eso es autoridad divina y merece fe divina.

5.* No sabiendo discutir en ningún acto de fe, sea divina o humana, todo lo que entre en un acto de fe como motivo formal tiene que entrar de una manera inmediata, pues *mediato* es lo mismo que *disparo*. Luego si la autoridad divina entra de alguna manera como motivo formal en la fe eclesiástica o no, si no entra en manera alguna, no hay fe infalible. Si entra, tiene que entrar inmediatamente y, por tanto, es de fe divina. Decir que ambas autoridades, la eclesiástica y la divina, entran inmediatamente como dos partes de un mismo motivo sería caer en la desacreditada fe mediata de Lugo.

6.* En fin, o en el asentimiento llamado de fe eclesiástica entra como motivo formal el reconocimiento o no. Si entra, tal asentimiento no puede ser de fe, ni divina ni eclesiástica, pues fe y raciocino son cosas contradictorias. Si no entra como motivo formal, van por su base el fundamento en que los adversarios se apoyan para negar que tal fe sea divina.

4.^a Es así que las definiciones de lo mediato o conexo por la Iglesia son el objeto propio y específico de la fe eclesiástica.

5.^a Luego la fe eclesiástica es fe divina.

La primera proposición es admitida por todos o por casi todos los teólogos, tanto antiguos como modernos.

La segunda no es sino la misma primera en distinta forma o vuelta por pasiva. Es evidente que lo mismo da decir que «la Iglesia es infalible en las definiciones de lo mediato o conexo» que decir que «las definiciones de lo mediato o conexo por la Iglesia son infaliblemente verdaderas».

La tercera es la misma segunda, sin más que sustituir la frase de «Dios ha revelado» por la frase de «es de fe divina».

La cuarta es la definición misma de la fe eclesiástica.

Luego es evidente la quinta proposición, esto es, que la fe eclesiástica es fe divina.

Estamos completamente seguros que todo lector que se fije sin prejuicios en esas cinco proposiciones verá con evidencia que son realmente idénticas y que las unas no son sino simple explicación de las otras. Decir, como dicen algunos, que es de fe divina la infalibilidad de la Iglesia es definir lo mediato o conexo, pero que no es de fe divina, sino eclesiástica, la infalibilidad o verdad de lo definido, no tiene sentido. Lo mismo da decir: «la Iglesia es infalible en lo que define», que decir: «lo definido por la Iglesia es verdad». Por tanto, lo mismo da decir: «es de fe divina que la Iglesia es infalible en lo que define», que decir: «es de fe divina que lo definido por la Iglesia es verdad», o «es de fe divina la verdad de lo definido por la Iglesia», o «es de fe divina lo definido por la Iglesia».

251. CONFIRMACIÓN LUMINOSA.—En fin, aun con peligro de hacer menos clara una cosa de suyo clarísima, añadiremos una confirmación. Supongamos que ahora viniese Dios o Jesucristo en persona y nos dijese: «Doy testimonio de que todo cuanto la Iglesia ha definido hasta ahora es verdad». Creemos que no habrá teólogo que se atreva a decir seriamente que, en tal hipótesis, esas definiciones de la Iglesia no fuesen de fe divina, sino de fe eclesiástica⁵¹.

Pues bien, eso que Dios nos diría ahora, nos lo había dicho ya antes, y todo teólogo sabe que la diferencia de antes o des-

⁵¹ Lesio y Bonfretto, en sus célebres proposiciones sobre la naturaleza o efectos de la revelación subsiguiente, se equivocan, sin duda alguna, al afirmar que un libro humano, si fuese aprobado posteriormente por una revelación dictum publica, quedaría convertido en libro inspirado o Scriptura Sacra Escritura. Pero no se hablan equivocados, sino que habrían dicho una cosa verdadera, si se hubiesen limitado a decir que tal libro o doctrina sería considerada revelada de Dios y verdadera verdad revelada, y, por tanto, objeto de fe divina y no solamente de fe eclesiástica. Esto lo reconoce Prudencio mismo: «Ex huiusmodi attestacione veritatis libri a Deo ipso per revelationem catholicam factum, consequenter sane ut quae in libro humano ordinari confinierentur essent veritates divines ac prolixus de verbum Dei credentes. At non ideo esset liber inspiratus aut scriptor Sacrae proprie nominis?» (*De divina traditione et Scriptura* p.374. Roma 1885). Muy bien dicho. Para aplicarse eso mismo a toda definición infalible de la Iglesia, pues está apoyada expresamente por Dios con revelación sucesionaria, que vale igual que la consciente. Véase lo que decimos más adelante en el n.394 sobre si las definiciones de la Iglesia son o no "Verbum Dei".

pués no cambia para nada la especie de la fe. En vez de decirnos Dios ahora que «todo lo que la Iglesia ha definido es verdad», nos había dicho ya desde el principio que «todo lo que la Iglesia define es verdad». Por tanto, son de fe divina tales definiciones, no precisamente porque la Iglesia lo dice, sino porque lo había dicho Dios.

En resumen, el motivo formal de la fe que damos a las definiciones infalibles no es realmente la autoridad de la Iglesia ni aun precisamente la autoridad de Dios asistente, sino que es real y formalmente la autoridad de Dios revelador. Ese acto de fe, llamado modernamente de fe eclesiástica, no se formula diciendo: «Creo tal cosa porque la Iglesia es infalible al enseñármela», ni siquiera se formula diciendo: «Creo tal cosa porque Dios asiste a la Iglesia al enseñármela», sino que se formula y debe formularse con plena verdad de la manera siguiente: «Creo tal cosa porque Dios ha revelado que la Iglesia es infalible al enseñármela». Lo cual es exactamente lo mismo que decir: «Creo con fe divina que es verdad lo definido por la Iglesia, porque Dios ha revelado que es verdad lo definido por la Iglesia». Tal acto es, a todas luces, de fe divina y no solamente eclesiástica.

Si, pues, la fe divina se extiende a las conclusiones teológicas definidas por la Iglesia, la evolución del dogma se extiende también a ellas, y es inútil la moderna fe eclesiástica.

SECCION III

LA LLAMADA FE ECLESIÁSTICA Y LOS HECHOS DOGMÁTICOS

252. SI LOS HECHOS DOGMÁTICOS SON DE FE DIVINA.—Todos los teólogos convienen con Santo Tomás en que nada puede ser objeto de fe divina, si no ha sido real y verdaderamente revelado por Dios. «Non enim fides de qua loquimur assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum»⁵². Ese es el cimiento que asienta Santo Tomás desde el primer artículo de su inmortal tratado de la fe divina.

Para que, pues, los hechos dogmáticos, o cualquiera otro de los objetos de la llamada fe eclesiástica, puedan ser de verdadera fe divina es indispensable que hayan sido verdaderamente revelados por Dios. Ahora bien, ¿han sido verdaderamente revelados por Dios los hechos dogmáticos? Y en caso de haberlo sido, ¿de qué manera lo han sido o de qué manera están verdaderamente contenidos en el depósito revelado?

He aquí el objeto de la presente sección. La importancia de la cuestión salta a la vista de todo teólogo.

253. TRES GÉNEROS DE HECHOS.—Ante todo, digamos cuatro palabras nada más sobre qué se entiende por hechos dogmáticos.

Hay tres géneros de hechos: a) hechos expresamente re-

⁵² D. THOMAS, 2-2 q.1 a.1.

velados; b) hechos meramente particulares; c) hechos dogmáticos. A las cuestiones que versan sobre esos diversos géneros de hechos suelen llamarlas, respectivamente, los teólogos: a) *quaestio facti revelati*; b) *quaestio facti particularis*; c) *quaestio facti dogmatici*.

Se entiende por hechos *expresamente revelados*, como el nombre mismo lo indica, aquellos hechos que fueron expresamente confiados por los Apóstoles a la Iglesia en el depósito de la Sagrada Escritura o Tradición divina. Tales son, por ejemplo, los hechos de que nuestro amadísimo Salvador nació en Belén o que su Santísima Madre permaneció siempre virgen.

Se entiende por hechos *particulares* todos aquellos que no solamente no constan expresamente en el depósito revelado, sino que tampoco tienen relación necesaria con él. Son hechos sin relación alguna con la doctrina de fe y costumbres o que, si tienen alguna relación, interesan solamente a personas *particulares* y no a toda la Iglesia, no siendo, por tanto, absolutamente necesarios para la conservación o explicación del depósito revelado. Tales son, por ejemplo, además de todos los hechos exclusivamente profanos, los hechos de si tal matrimonio fue válido o nulo, si tal persona cometió o no el crimen de que se le acusa, o si tal propiedad pertenece a este o al otro individuo. «*Ut cum agitur —dice Santo Tomás— de possessionibus, vel de criminibus, vel de huiusmodi*»⁵³.

Entre esas dos clases extremas, de hechos expresamente revelados y hechos meramente particulares, está la otra clase de hechos que, desde los tiempos del jansenismo, han recibido el nombre de hechos *dogmáticos*. Son aquellos que no constan tampoco expresamente en el depósito revelado, y en esto convienen con los hechos particulares; pero que se diferencian de éstos en tener relación necesaria con la conservación, explicación o aplicación de la doctrina revelada, e interesan, por tanto, no solamente a una o varias personas particulares, sino a *toda la Iglesia*. Tales son, entre otros, los hechos referentes a la ortodoxia o heterodoxia de los textos o libros, como si el libro de Jansenio es o no herético o si contiene o no las cinco célebres proposiciones heréticas que la Iglesia declaró que contenía⁵⁴.

⁵³ *Quodlibetum* 9 a.16.

⁵⁴ Pongamos como ejemplo de hechos dogmáticos la "ortodoxia o heterodoxia de los textos", v.gr., del libro de Jansenio, y no pongamos los hechos de si tal Concilio es infalible, si tal versión de la Biblia es auténtica, si tal Papa es verdadero Papa, etc., etc., para que no parezca que con tales ejemplos, que todos confiesan que son de fe divina, tratamos de pretender la cuestión misma de que vamos a tratar. Pero, en realidad, tan hechos dogmáticos, y nada más que hechos dogmáticos, son los unos como los otros. Si los autores modernos, al tratar de hechos dogmáticos, ponen ordinariamente como ejemplo el hecho de Jansenio, y no el de si tal Concilio es infalible, etc., es porque eso equivaldría a poner de manifiesto la inconsecuencia o incoherencia en que luego caen admitiendo como de fe divina unos hechos y como de fe eclesiástica otros. Como vamos a ver, el carácter dogmático de todos esos hechos es exactamente el mismo. No hay sino una especie *átomo* de hechos dogmáticos, como no hay sino una especie *átomo* de conclusiones teológicas. Deaf otra cosa no es, a juicio nuestro, sino puro empirismo.

254. LO QUE ES CIERTO Y LO QUE ES DISPUTABLE.—De la primera clase de hechos, esto es, de los hechos *expresamente revelados*, todos los teólogos convienen, y es de suyo evidente, que no solamente son objeto de infalibilidad o de fe eclesiástica, sino también de fe divina y católica, al menos cuando la Iglesia los define, sea por magisterio solemne, sea por magisterio ordinario. «*Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia, sive solemní iudicio, sive ordinario, et universalí magisterio, tamquam divinitus revelata credenda proponuntur*»⁵⁵. Si todo lo divinamente revelado puede ser objeto de fe divina, con doble razón lo *expresamente revelado*. Cuando se trata de revelación o de inspiración divinas, la misma fe merecen las doctrinas que los hechos. La palabra de Dios tiene autoridad divina e igual en todo.

Respecto a la segunda clase de hechos, llamados hechos *particulares*, todos los teólogos están también conformes en afirmar, con Santo Tomás, todo lo contrario, esto es, en que no solamente no pueden ser objeto de fe divina, pero ni aun siquiera de fe eclesiástica o de infalibilidad de la Iglesia. «*In aliis vero sententiis, quae ad facta particularia pertinent, ut cum agitur de possessionibus, vel de criminibus, vel de huiusmodi, possibile est iudicium Ecclesiae errare*»⁵⁶.

En fin, respecto a la tercera clase de hechos, los llamados hechos *dogmáticos*, y que es la que ahora nos interesa, hay algo en que convienen todos los teólogos, desde el tiempo de las disputas jansenistas, y algo en que discrepan. Convienen en que tales hechos pueden ser *infaliblemente* definidos por la Iglesia y en que a tales definiciones infalibles se debe dar, por lo menos, un asentimiento de fe absolutamente cierto e incondicional, que llaman fe *eclesiástica*. Pero discrepan en si tal fe, llamada eclesiástica, es verdaderamente fe *divina* o es, por el contrario, una especie nueva de fe, media entre la fe divina y la fe humana.

Como, según dijimos, nada puede ser jamás de fe divina si no es divinamente revelado, toda la cuestión depende de saber si tales hechos dogmáticos están o no verdaderamente revelados por Dios. Si lo están, pueden llegar a ser de fe divina, y no solamente de fe eclesiástica. Vamos a tratar de hacer ver que los hechos dogmáticos están verdaderamente revelados y cómo lo están.

255. REVELACIÓN IMPLÍCITA DEL PARTICULAR EN EL UNIVERSAL.—La primera y la más esencial de las divisiones de la divina revelación es en revelación *explicita* y revelación *implícita*. Es evidente que los hechos dogmáticos no han sido revelados de una manera explícita. Si están, pues, revelados, solamente pueden estarlo de una manera implícita.

⁵⁵ Conc. Vaticanicum, ses.3 c.3.

⁵⁶ D. Thomas, *Quodlib.* 9 a.16.

Qué se entienda por revelación implícita o hasta dónde se extienda la implicitud de la divina revelación es una cuestión en la que, desde Molina acá, no están unánimes los teólogos. Sin embargo, hay una cosa en que todos o casi todos los teólogos convienen, y es que, revelada explícitamente una proposición universal, quedan implícita y verdaderamente reveladas, y son definibles de fe divina, todas las proposiciones particulares en ella ciertamente contenidas.

Así, revelado que todas las cosas fueron creadas por Dios, queda implícitamente revelado, y es definible la fe divina, que tal cosa, en particular, los ángeles, por ejemplo, han sido creados. Revelado que todos los hombres han sido redimidos por Jesucristo, queda implícitamente revelado, y es definible de fe divina, que tal hombre ha sido redimido. Revelado que todos los Concilios ecuménicos son reglas infalibles de fe, queda implícitamente revelado, y es definible de fe divina, que tal Concilio, el Tridentino por ejemplo, es regla infalible de fe. Revelado que todos los Papas aceptados por la Iglesia universal son sucesores de San Pedro, queda implícitamente revelado que tal Papa, nuestro Santísimo Padre Pío XI, por ejemplo, es sucesor de San Pedro, o verdaderamente Papa. En esto convienen hoy todos o casi todos los teólogos. Pero por lo mismo que en eso convienen casi todos los teólogos, es necesario detenerse un poco en analizarlo, para poder pasar luego, de lo que todos admiten a lo que todos debieran admitir, si fuesen lógicos.

Se nos dice, y es verdad, que está implícitamente revelado que el Concilio Tridentino es infalible, que la Vulgata es auténtica en materia de fe y costumbres, que el actual Papa es verdadero Papa. Ahora bien: todos sabemos que el depósito de la revelación divina quedó cerrado con la muerte del último de los Apóstoles, sin que después quepa ya ninguna nueva revelación pública o católica. ¿Cómo, pues, pueden ser verdaderamente revelados por Dios hechos que, como la Vulgata, el Tridentino o el Pontífice actual, han tenido lugar muchos siglos después de los Apóstoles? ¿No es eso una verdadera adición al depósito revelado? ¿No es eso admitir que la Iglesia puede darnos dogmas nuevos?

Todo estudiante de teología sabe lo que se contesta, y se contesta bien, a tales preguntas. El depósito revelado quedó cerrado con los Apóstoles en cuanto a *nueva revelación católica*; pero no quedó cerrado, sino que continúa y continuará abierto, en cuanto a la *explicación o aplicación* infalibles de la antigua revelación. La Iglesia no puede darnos dogmas nuevos, en el sentido que sean *nuevos simpliciter, o nuevos en cuanto a la substancial*; pero puede darnos dogmas nuevos en el sentido que solamente sean *nuevos secundum quid* (*secundum quid, id est secundum aliquid*), esto es, nuevos en cuanto a la explicación, siempre que esa explicación no se haga por nuevas revelaciones, como se hizo hasta la muerte del último de los Apóstoles,

sino por mera infalibilidad o asistencia del Espíritu Santo²². Pues bien: eso, y nada más que eso, es lo que la Iglesia hace cuando aplica la proposición ya revelada en *universal* a una proposición particular.

256. PROPOSICIONES CONDICIONADAS.—Para ver con claridad que tales proposiciones particulares no son sino mera *explicación o aplicación* de la proposición *universal* revelada, no hay sino fijarse en la naturaleza o sentido de esas universales. Son *universales condicionadas*. La proposición universal de que «*todo Concilio es regla de fe*» tiene el sentido de que «*todo Concilio es regla de fe, si es ecuménico*». Así, pues, es cierto que un Concilio *cualquier*, por ejemplo, el Concilio Tridentino, no se celebró hasta muchos siglos después de los Apóstoles o después de cerrado el depósito revelado; pero no es menos cierto que antes de cerrarse el depósito revelado, y en tiempo de los Apóstoles, ya estaba verdaderamente *revelado* «que *cualquier Concilio, por ejemplo, el Tridentino, es regla de fe, si es ecuménico*». Con sólo purificar o realizar infaliblemente esa condición, la proposición condicionada de que «*está revelado que el Concilio Tridentino es regla de fe si es ecuménico*», queda convertida en esta proposición *absoluta*: «*Está revelado que el Concilio Tridentino es regla de fe*».

Por tanto, sin revelación alguna *nueva*, y con sólo purificar o verificar una condición, puede pasar a ser de fe divina toda proposición particular contenida en una proposición universal o condicionada, al menos cuando haya infalibilidad para verificar o purificar la condición, como la hay en la Iglesia, según todos los teólogos.

Aun a riesgo de que se nos tilde de difusos o pesados, vamos a poner en forma de raciocinio las observaciones anteriores, pues una vez bien comprendido esto ha de ser fácil comprender la naturaleza de todo hecho verdaderamente dogmático. Sea el raciocinio siguiente:

Está revelado que «*todo Concilio ecuménico es infalible*», o lo que es lo mismo, está revelado que «*todo Concilio es infalible si es ecuménico*».

Es así que tal Concilio es ciertamente ecuménico:
Luego tal Concilio es infalible.

Fíjese el lector en la conclusión, que es precisamente el hecho de que tratamos, y verá claramente que no es sino un

²² "Apostoli et eorum successores sunt vicarii Del quantum ad regimen Ecclesiae iam constitutis per fidem et fidem sacramenta. Unde sicut non licet eis constitutis aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque constitutis alia sacramenta" (D. THOMAS, Summa Thol. 3.64 2. ad 1). "Est apponere hanc addere duplex; vel aliquid quod est contrarium vel diversum, et hoc est erroneum vel prassumptuum; vel quod continetur implicito, exponendo, et hoc est sensibile" (D. THOMAS, 1. Sent. divisio textus prol.). "Unde nulla hominem auctoritate possunt credenda nisi introduci, sed tantum explicari quae per Verbum Dei revelata sunt Apostolis et Prophetis" (CANTABER. In epist. ad Romanos c.10). "Nequa Summa Pontificis nequa tanta Ecclesia possunt ratione actionem aut novum dogma concedere quoniam ad subiectum. Ex quo sequitur quod clavis questionis ad summam Pontificis possit errare in rebus fidei definitiis, intelligimus in rebus fidei definitiones sua explicandas" (BASSET, In 2-2 q.1 a.10).

caso particular de la mayor universal revelada, sin más diferencia que haber desaparecido la condición. Fíjese asimismo en la menor, y verá también que en esa menor no se añade ni quita nada doctrinal de la mayor: no se hace sino verificar o purificar la condición.

Por tanto, la menor no entra en ese raciocinio como motivo formal o como causa de la conclusión, sino simplemente como condición. Ahora bien: en doctrina comunista entre los teólogos que cuando en un raciocinio la menor no entra como motivo formal, sino como simple condición para explicar o aplicar la mayor revelada, la conclusión es también revelada y definible de fe divina. Por eso admiten comúnmente los teólogos que puede la Iglesia definir como de fe divina, y no solamente como de fe eclesiástica, que tal Concilio, el Vaticano, por ejemplo, es infalible, o que tal Papa, el Papa actual, por ejemplo, es verdadero Papa²⁵.

257. EL CÉLEBRE LIBRO DE JANSENIO.—Todo lo dicho hasta aquí, cuando se aplica a esos dos consabidos hechos de la ecumenicidad o infalibilidad de tal Concilio, o de la legitimidad de tal Papa, es generalmente admitido por los autores modernos. Al tratar de si tales hechas son de fe divina o solamente de fe eclesiástica, responden que son de fe divina, sin distinción alguna entre cuestión de derecho y cuestión de hecho.

A pesar de todo eso, cuando luego tratan de otros hechos dogmáticos, conocidos bajo el nombre general de «ortodoxia o heterodoxia de libros o textos», como, por ejemplo, si el libro de Jansenio llamado *Augustinus* contiene o no las cinco proposiciones heréticas que la Iglesia declaró que contenía, cambian de repente de opinión, distinguiendo entre cuestión de derecho y cuestión de hecho. La cuestión de derecho es «si tales proposiciones son o no heréticas», y eso puede definirlo la Iglesia como de fe divina. La cuestión de hecho es «si tales proposiciones se encuentran o no en el libro de Jansenio», y eso, dicen, no puede la Iglesia definirlo como de fe divina, sino solamente como de fe eclesiástica. La razón de ello es, dicen, porque la cuestión de derecho está revelada, y la cuestión de hecho no lo está, y sabido es que nada que no está verdaderamente revelado puede ser definido ni creído como de fe divina.

Por pronto, podríamos preguntar a tales teólogos por qué, al tratar del caso de si tal Concilio es verdaderamente infalible,

²⁵ «Quotiescumque propositum universalis est de fide, etiam singularer, quae continguerit in illa, pertinent ad fidem; et propositum naturalis, quae necessaria est, soluta est conditione ad assentendum, illi propositum singulariter per fidem... Minor soluta est conditione regulatrix, non rati formulis conclusionis» (DURACUS NIKO, O. P., *Expositio in tertium D. Thomae partem q.20 a.3 p.627*, Vallisoleti 1609). «Dicimus enim revelatum esse a Deo hunc numerus hominum. Sanctissimum scilicet Dominum nostrum Urbanum Octavium, esse Summum Pontificem, revelatione universali, qua revelavit Ecclesiam non erraturum in agnoscendo hoc individuo pro vero capite» (LUCO, *De fide d.1 n.310*). «Illa veritas particularis est sufficiens contenta in universalis dogmate fidali» (SUAREZ, *De fide d.5 a.5 n.10*). «Et propositum naturalis, quae subsumitur, est pars explicatio propositionis universalis, et applicata eius ad determinatum et particulariter subiectum» (SALMANTICENSES, *De fide d.4 n.36*).

no han hecho esa misma distinción, y por qué no han contestado que la cuestión de derecho, esto es, que «todo Concilio ecuménico es infalible», era de fe divina, y que la cuestión de hecho, esto es, si «tal Concilio es ecuménico», era solamente de fe eclesiástica.

Nos dirán, seguramente, que no han hecho tal distinción, porque la cuestión de hecho no es sino un caso particular de una proposición universal revelada, y que, por tanto, es también revelada y de fe divina. Vamos también nosotros a hacer ver que la cuestión de hecho del libro de Jansenio, o de cualquier otro hecho dogmático de cualquier género, con tal que sea verdaderamente dogmático, no es sino un caso particular de una universal revelada, y que, por tanto, el hecho de Jansenio está tan verdaderamente revelado por Dios como el hecho de tal Concilio, y que lo está de la misma manera exactamente, esto es, como particular en el universal. Pero hagamos antes cuatro breves observaciones.

258. OBSERVACIÓN PRIMERA.—Cuando la Iglesia define que estas o las otras proposiciones heréticas están en tal libro, no entiende, ni es necesario que lo estén en cuanto a las palabras materiales, sino solamente en cuanto al sentido. La razón de esto es muy obvia. En la revelación, lo mismo que en la fe, lo esencial es el sentido. Las palabras, con tal que expresen el mismo sentido, son accidentales.

Por tanto, definir que tal libro contiene tales proposiciones, no significa más sino que contiene el mismo sentido que tales proposiciones. Y viceversa, contener el mismo sentido que tales proposiciones es contener tales proposiciones. En esto convienen todos los teólogos.

259. OBSERVACIÓN SEGUNDA.—No solamente es revelado o inspirado el depósito de la Sagrada Escritura y tradición divinas, en general, sino también son reveladas cada una de las partes o verdades, o proposiciones de que consta dicho depósito.

Por tanto, no solamente es herético lo que se opone contradictoriamente al depósito entero, sino también lo que se opone contradictoriamente a esta o aquella parte, o verdad, o proposición del depósito.²⁶

260. OBSERVACIÓN TERCERA.—La Iglesia puede, por tanto, condenar como herético un libro de dos maneras: primera, condenándolo simplemente como herético, o como contradictoriamente opuesto al depósito revelado en general, esto es, sin especificar qué herejía particular contiene o a qué doctrina o proposición particular del depósito revelado se opone; segunda, condenándolo como herético en particular, esto es, señalando qué herejía particular contiene, o a qué porción o proposición particular del depósito revelado se opone.

²⁶ Cf. rigore sola la iustificatione christina.

261. OBSERVACIÓN CUARTA.—Son verdaderamente reveladas por Dios las dos proposiciones universales siguientes: primera, «todo libro que contenga sentido contradictoriamente opuesto al sentido del depósito revelado, contiene herejía»; segunda, «todo libro que contenga sentido contradictoriamente opuesto al sentido de tal verdad o proposición del depósito revelado contiene tal herejía o tal proposición herética», pues, como dijimos en la observación primera, contener tal proposición no significa otra cosa que contener el sentido de tal proposición.

Hechas estas cuatro observaciones, que creemos que admiran todo teólogo, y aun tememos que algunos las califiquen de verdades de Peregrillo, vamos a poner dos ejemplos o raciocinios; uno en que la Iglesia condene un libro como contendor de herejía en general, y otro en que lo condene como contendor de tal herejía o de tal o tales proposiciones heréticas en particular. Estas son las dos maneras con que la Iglesia suele condenar los libros de los herejes. De la primera manera condenó muchísimos libros o escritos, antes y después de Jansenio, y de la segunda manera condenó el *Augustinus* de Jansenio. En una y otra veremos cómo la llamada cuestión de hecho, esto es, si tal libro contiene herejía, o si contiene tal herejía o tales proposiciones heréticas, no es, ni más ni menos, que una proposición o caso particular de una universal revelada.

262. EJEMPLO PRIMERO.—Todo libro que contenga sentido opuesto contradictoriamente al sentido del depósito revelado, contiene herejía. O lo que es lo mismo todo libro contiene herejía si contiene sentido contradictoriamente opuesto al sentido del depósito revelado.

Es así que este libro contiene sentido opuesto contradictoriamente al sentido del depósito revelado:

Luego este libro contiene herejía.

263. EJEMPLO SEGUNDO.—Todo libro que contenga sentido contradictoriamente opuesto al sentido de tales proposiciones particulares del depósito revelado contiene tales proposiciones heréticas. O lo que es lo mismo: todo libro contiene tales proposiciones heréticas, si contiene tal sentido contradictoriamente opuesto al sentido de tales proposiciones del depósito revelado.

Es así que este libro (el de Jansenio, por ejemplo) contiene sentido contradictoriamente opuesto al sentido de tales proposiciones del depósito revelado:

Luego este libro contiene tales proposiciones heréticas.

Fíjese el lector en esas conclusiones y verá que son precisamente la cuestión de hecho de que se trata. Compárelas luego con las mayores universales reveladas y verá claramente que no son, ni más ni menos, que un caso particular de esas universales (todo — este), sin más diferencia que haber desaparecido la condición. Fíjese, en fin, en las menores y verá que

no añaden ni quitan nada doctrinal de las mayores, y que se limitan exclusivamente a verificar o purificar una condición de esas mayores reveladas.

Siendo, pues, doctrina común de los teólogos que es de fe divina, y no solamente de fe eclesiástica, toda proposición contenida en el depósito revelado como particular en el universal; siendo, por añadidura, doctrina común que es de fe divina, y no solamente de fe eclesiástica, toda conclusión en que la menor no entra sino como condición, todo teólogo debe admitir que los hechos dogmáticos son de fe divina, y no solamente de fe eclesiástica.

Inconsecuencias de algunos teólogos.—Creemos que casi todos los manuales modernos caen en una inconsecuencia manifiesta sobre esta materia. Cuando tratan de probar la infalibilidad de la Iglesia en los hechos dogmáticos aducen como argumento la práctica constante de la Iglesia, y como ejemplos de esta práctica citan la condenación del libro de Arrio por el Concilio Nicense, la de los escritos de Nestorio por el Concilio Efesino, la declaración de la autenticidad de la Vulgata por el Tridentino, la ausencia de todo error en el canon de la misa, declarada por el mismo Concilio, y otras definiciones infalibles de hechos dogmáticos dadas por la Iglesia.

Oigase, por ejemplo, al siempre claro y conciso Van Noort: «Probatur secundo ex præxi Ecclesiæ quæ saepe modo definitivo retegit scripta haeretica, ut v. gr. Thaliam Arii in Concilio Nicæano, scripta Nestorii in Concilio Ephesino: in Concilio Tridentino Vulgatam declaravit authenticam, et canonem Missæ ab omni errore purum»²⁹.

Lo mismo expresan *De Groot*³⁰ y casi todos los manuales. Pues bien, consulte cualquiera las actas de esos Concilios citados y verá que tales hechos han sido definidos por la Iglesia, no solamente como infalibles o como de fe eclesiástica, sino también con la misma fórmula de *anathema sit*, que es la fórmula clásica de las definiciones de herejía y de fe divina. Baste citar la definición del Tridentino referente al canon de la misa: «Si quis dixerit canonem Missæ errores contineat, ideoque abrogandum esse: anathema sit»³¹. Ahí tiene el lector un verdadero hecho dogmático, y, sin embargo definido, no solamente como de fe eclesiástica, sino como de fe divina. Con la misma fórmula de *anathema sit* o de *anathematizamus* han sido condenados por la Iglesia el libro de Nestorio, los escritos de Arrio, los escritos llamados «los tres capítulos» y otros hechos dogmáticos. Esto constituye una nueva prueba de que los hechos dogmáticos pueden ser definidos como de fe divina, y, por tanto, que la llamada fe eclesiástica es fe verdaderamente divina.

También caen casi todos los manuales, especialmente los

²⁹ VAN NOORT, *De Ecclesiæ Christi* n.39.

³⁰ *Xumma Apologetica* q.9 n.3.

³¹ Concilio Tridentino, ses.22 cap.6: DIONINGER, n.93.

tomistas, en otra contradicción. Después de negar que las conclusiones teológicas y los hechos dogmáticos sean definibles de fe divina, afirman, como es natural, que son objeto de infalibilidad, y para probar esto último citan los textos de Santo Tomás referentes al revelado indirecto^{**}, en que Santo Tomás afirma expresamente que la negación de lo revelado indirecto corrompe la fe. Pues bien, o bajo el nombre de «indirecto» comprende Santo Tomás las conclusiones y los hechos, o no. Si no los comprende, no vienen al caso tales textos, y, por añadidura, no hay en el Santo Doctor otros textos que esos aplicables al objeto secundario de la infalibilidad. Si los comprende, son definibles de fe divina, pues Santo Tomás dice expresamente que lo revelado indirecto, una vez definido por la Iglesia, es de fe divina, y su negación es verdadera herejía.

264. LA RAÍZ DE LA CONFUSIÓN.—La raíz de la confusión en que muchos teólogos caen en esta materia está, a juicio nuestro, en hacer mal o en no entender bien la ya dicha división del hecho dogmático en cuestión de derecho y cuestión de hecho. Hacén[†] entienden dicha revisión de la manera siguiente:

Cuestión de derecho: «Si estas o las otras proposiciones son heréticas». Cuestión de hecho: «Si estas o las otras proposiciones están contenidas en tal libro». (Fíjese el lector en que en la cuestión de hecho, así formulada, no entra ya la palabra herética, ni la palabra errónea, ni nada que indique relación al depósito revelado).

Una vez así formulada esa división, conceden que la cuestión de derecho es definible de fe divina; pero niegan que la cuestión de hecho pueda ser jamás de fe divina, aunque conceden que puede serlo, y es de fe eclesiástica.

A esto respondemos, y debiera responder todo teólogo, que la cuestión así formulada no es ni puede ser de fe divina; pero tampoco es ni puede ser de fe eclesiástica, pues no cae bajo la infalibilidad de la Iglesia. La razón es muy sencilla. Esta cuestión de hecho, así formulada, no es de hecho dogmático, sino de hecho meramente particular, y donde no hay hecho dogmático, sino particular, no cabe fe divina, pero tampoco cabe infalibilidad. No se han fijado en que en esa división, de origen jansenista, y que la siguen haciendo de la misma manera infinitud de teólogos, se ha colocado en uno de los miembros (en la cuestión de derecho) todo el carácter de dogmático que tenía el hecho, y al otro miembro (la cuestión de hecho) se le ha dejado sin pizca de dogmático, y entonces nada extraño es que esa cuestión de hecho así formulada no sea de fe divina, pues tampoco es de fe alguna infalible, por no ser de hecho dogmático. Vamos a ver si logramos explicar esa cuestión con algo de la claridad evidente que en sí tiene, y con que nosotros creamos verla.

^{**} 2-2 q.11 a.2 y paralelos.

Lo que hace que una cuestión caiga bajo la autoridad infalible de la Iglesia no es precisamente su carácter de derecho ni su carácter de hecho, sino exclusivamente su carácter de dogmática, o necesariamente conexa con el depósito revelado. Sin ese carácter de dogmática, ninguna cuestión cae bajo la infalibilidad de la Iglesia. Trátese de cuestión de derecho o de cuestión de hecho. En cambio, con ese carácter de dogmática, toda cuestión sea de derecho o de hecho, cae bajo la infalibilidad.

Así, la cuestión de si tal proposición matemática es verdadera o falsa[‡], es cuestión de derecho; la cuestión de si esa misma proposición se encuentra o no en tal libro de Euclides, es cuestión de hecho; y ni una ni otra caen bajo la autoridad infalible de la Iglesia. Les falta carácter dogmático.

En cambio, la cuestión de si tal cuestión es herética, es cuestión de derecho; la cuestión de si esa misma cuestión herética se encuentra en tal libro, es cuestión de hecho; y una y otra caen bajo la infalibilidad de la Iglesia, pero caen exclusivamente por su carácter dogmático, esto es, por ese carácter de heréticas o de opuestas al depósito revelado que hay en ellas. Quitadles a cualquiera de esas dos cuestiones ese carácter, y la infalibilidad desaparece.

Por tanto, si se quiere dividir el hecho dogmático de Jansenio en dos cuestiones, y que ambas caigan bajo infalibilidad, es preciso dividirlo, no en cuestión de derecho y cuestión de hecho, sino en cuestión de derecho dogmático y de hecho dogmático, haciendo que en ambas entre el carácter de heréticas, o de opuestas al depósito revelado, en la forma siguiente:

Cuestión de derecho dogmático: «Si tales proposiciones son heréticas». Cuestión de hecho dogmático: «Si tales proposiciones heréticas se contienen en el libro de Jansenio».

Si de cualquiera de esas dos cuestiones quitamos esa palabra de heréticas o de opuestas al depósito revelado, desaparece su carácter dogmático, y en ello desaparece también, no solamente la fe divina, sino también la infalibilidad o fe eclesiástica. En cambio, si dejamos en ambas ese carácter dogmático, no solamente es de fe divina la cuestión de derecho, sino también la cuestión de hecho, pues tal cuestión de hecho dogmático no es sino un caso particular de una universal revelada, como lo verá con evidencia todo lector con sólo volver a leer el segundo ejemplo de raciocinio arriba puesto. La conclusión, que es precisamente la cuestión de hecho, pero de hecho dogmático, no es sino un caso particular (todo — este) de la mayor, que es una universal revelada.

265. EL HECHO DOGMÁTICO ES INDIVISIBLE.—En realidad, el hecho dogmático, en sus relaciones con la autoridad de la Iglesia o con nuestra fe, es indivisible o indescomponible. No podría dividirse sino de dos maneras: a) en cuestión de derecho dogmático y cuestión de hecho no dogmático; b) en cuestión de derecho dogmático y cuestión de hecho dogmático.

La primera división es inútil para el fin de que tratamos, pues sobre hecho no dogmático no cabe infalibilidad. La segunda es puramente nominal, y peca contra las reglas elementales de la lógica, que enseña que ninguno de los miembros de la división debe incluir a otro de los miembros, ni debe adecuar la cosa dividida. Es como si dividiéramos al hombre en animal y animal racional, esto es, en animal y hombre, donde no habría verdadera división, pues el segundo miembro incluye al primero y adecua la cosa dividida.

Así también la llamada cuestión de hecho, si es de hecho dogmático, incluye esencial e inseparablemente la cuestión de derecho, y por eso es tan de fe divina la una como la otra, pues ambas constituyen un solo y mismo juicio: como no es más que un solo y mismo acto de visión el acto por el que la vista ve el color y el acto por el que ve la existencia o localización de la cosa colorada, por ser el color la *ratio sub qua* de toda visión de la vista corporal. «Sicut materia et forma, dice Santo Tomás, sunt unum in esse, ita ratio cognoscendi et res cognitae sunt unum cognitum, et propter hoc utriusque est una cognitio secundum actum et secundum habitum».⁴³

Por eso, cualquiera que no pierda de vista que ese carácter de dogmático es el *ratio sub qua* de toda la autoridad de la Iglesia, verá que toda cuestión de derecho, si es verdaderamente de derecho dogmático, es, a la vez, una cuestión de hecho; y viceversa, cualquiera cuestión de hecho, si es verdaderamente de hecho dogmático, es, a la vez, una cuestión de derecho.

En efecto: decir que «tal proposición es (cuestión de derecho) herética», es exactamente lo mismo que decir que «tal proposición contiene (cuestión de hecho) un sentido opuesto contradictoriamente al sentido de tal porción o proposición del depósito revelado».

De la misma manera, decir que «tal libro contiene (cuestión de hecho) tal proposición herética», es exactamente lo mismo que decir que «el sentido de tal libro es (cuestión de derecho) contradictoriamente opuesto a tal porción o proposición del depósito revelado».

266. RAÍZ MÁS PROFUNDA DE ESTA CONFUSIÓN.—La raíz de todo esto está en que los juicios de la Iglesia no son juicios de simple derecho, o de análisis intrínseco del sujeto o del predicado de una proposición, sino juicios de hecho, o de confrontación entre la proposición o libro, por una parte, y el depósito revelado, por otra. Para esa confrontación tiene la Iglesia autoridad divina. Si no la tuviera, no cabría fe divina en ninguna decisión de la Iglesia, ni en las que llamamos de derecho ni en las que llamamos de hecho. Si la tiene, la tiene igual para todas las confrontaciones, a no ser que alguno se

⁴³ Sent. q.14 q.1 a.1 q.4.

figure que para confrontar con el depósito revelado una proposición corta o cinco proposiciones sueltas tiene autoridad divina; y que cuando esas proposiciones son más largas o están unidas o encuadradas en libro, no tiene sino autoridad eclesiástica.

Se viene olvidando que los ojos o anteojos de la Iglesia son el depósito revelado, y solamente el depósito revelado. Si mira sin esos anteojos, no ve nada, lo mismo se trate de cuestión de derecho que de hecho, de una proposición o de un libro entero. Si mira a través de esos anteojos, ve todo y sólo lo dogmático, sin diferencia entre hechos o derechos. Poned delante de la Iglesia esta proposición: «El triángulo equivale a dos ángulos rectos», y, a pesar de la evidencia de tal proposición, la Iglesia, en cuanto Iglesia, no ve nada, porque no hay nada dogmático. Ponedle esta otra: «Cristo es (o no es) Dios», y la Iglesia ve en seguida su carácter ortodoxo o heterodoxo. Sus anteojos divinos lo marcan.

Igualmente, ponedle delante un libro profano, y no ve nada. Ponedle un libro dogmático o mezcla de profano y de dogmático, y el anteojito divino marca en seguida la ortodoxia o heterodoxia de cuantas proposiciones dogmáticas existan en el libro.

Donde la Iglesia ve esas proposiciones ortodoxas o heterodoxas es en el libro de Jansenio: pero el medio o anteojos por que las ve es el depósito revelado, la divina revelación. La gramática, la filología, la historia, toda la labor de la *rason humana* que la Iglesia emplea, no son los anteojos ni el acto de visión, pues preceden a la definición o visión de la Iglesia, y no se exigen siquiera a la Iglesia sino como *condiciones previas*. La infalibilidad misma no es medio de visión, sino simple *asistencia*: asistencia para verificar infaliblemente bien el acto de visión, para aplicar perfectamente y sin error al libro de Jansenio el anteojito del depósito revelado.

Vuelva, si no, el lector a leer los dos ejemplos citados de raciocinio y verá claramente que las menores de esos raciocinios, en que consiste la labor de la Iglesia, no son más que una confrontación entre el libro de Jansenio y el depósito revelado. El libro de Jansenio es el sujeto u objeto de esas menores; el sentido del depósito revelado es el *predicado* o anteojos, el verbo o copula no es sino el resultado del acto de confrontación: la visión.

267. REFLECTOR DE LUZ DIVINA.—Si no temiéramos, pues, que algunos, por no saber transportar bien al orden intelectual ciertas imágenes o metáforas sensibles, las mirasen como antropomórficas, comparariamós el depósito revelado a un foco o reflector de luz divina que, proyectado con seguridad infalible por la Iglesia sobre el libro de Jansenio, revela o colora, a semejanza de ciertos reactivos químicos, todos y solos los trozos o proposiciones que en el libro estén escritos con tinta ortodoxa o con tinta heterodoxa. Cuanto haya en el libro escrito con otra tin-

ta queda en blanco para la Iglesia, en cuanto Iglesia, por colorado y legible que aparezca para la razón humana. La infalibilidad (no nos cansaremos de repetirlo) no es para aumentar, disminuir ni modificar la luz de ese foco divino de la mayor universal revelada, sino para proyectarlo o aplicarlo sin error sobre la conclusión particular. Por eso, lo que ve la Iglesia, que es precisamente la conclusión particular o hecho dogmático, lo ve con luz divina, con la luz misma del depósito revelado o de la universal revelada. Por eso, en fin, esa conclusión o hecho dogmático no es nada humano ni eclesiástico, sino algo divino: por no ser sino aplicación infalible de la universal revelada a un caso o proposición particular.

268. OTRA DEMOSTRACIÓN.—Hay otro medio más sencillo aún de probar que el hecho dogmático, una vez definido infaliblemente por la Iglesia, no solamente es de fe eclesiástica, sino también de verdadera fe divina.

Tomenos la siguiente proposición universal: «Está revelado que la Iglesia es infalible en la definición de todo hecho dogmático». Esta proposición es comúnmente admitida por los teólogos, aun por aquellos que niegan o parecen negar la definibilidad de fe de las conclusiones teológicas⁶⁴.

Esa proposición universal, con sólo volverla por pasiva, es exactamente lo mismo que esta otra: «Está revelado que todo hecho dogmático definido por la Iglesia es infaliblemente verdadero; o lo que es lo mismo: «Está revelado que todo hecho dogmático es infaliblemente verdadero si la Iglesia lo define».

Supuesto esto, que es evidente, es fácil hacer ver que la cuestión de hecho dogmático, y no solamente la cuestión de derecho, está verdaderamente revelada como particular en el universal, y que, por tanto, es de fe divina. Sea el raciocinio siguiente:

Está revelado que todo hecho dogmático es infaliblemente verdadero, si la Iglesia lo define.

Es así que la Iglesia ha definido este hecho dogmático, por ejemplo, la continencia de las cinco proposiciones heréticas en el libro de Jansenio:

Luego está revelado que este hecho dogmático es infaliblemente verdadero.

Suplicamos a todo lector que lea y relea sin prejuicios el anterior raciocinio. En él verá que la conclusión no es, ni más ni menos, que un caso particular (todo — este) de la mayor

⁶⁴ "Quidam respondent infallibiliter Ecclesiae dicta facta dogmatica esse quidem de fide quoniam se, sed non esse de fide obligant: quia Ecclesia id non definit. Verum alii censent esse de fide etiam obligant, quia, licet Ecclesia expressa verbis sicut non definiri, tamen tamen seu usus constant et prout definit, emphatizans magistrorum cuius decretis circa facta dogmatica se distinxerit" (BILLIART, *De rebus fidei* d.3 n.7 & 4, solventur objectiones). "Quae quidam infallibiliter certissime colligunt ex principiis revelatis, sed a personis habent ut formaliter quaque revelata, tantetsi nondum fuerit, tamquam fidei divinae dogma authenticum propositionum" (cardin. BILLOT, *De Ecclesia Christi* th.17 & 21. "Ex plurim sententia etiam haereticis, quamvis hactenus explicito blasphemis dominata non fuerit" (cardin. FRANQUELUS, *De traditione* th.12).

universal revelada. En él verá igualmente que la menor no hace sino purificar o certificar infaliblemente una condición de la mayor.

Luego si, según todos los teólogos, es verdaderamente revelado todo lo contenido en la revelación como particular en el universal; si, por añadidura, y según también todos los teólogos, es revelada toda conclusión cuando la menor no entra sino como condición, sigue que todo hecho dogmático definido por la Iglesia es de fe divina.

En fin, fíjese el lector cómo en ese raciocinio el motivo formal de asentir a la conclusión es la mayor, pues la menor no entra sino como condición. Como toda la labor de la autoridad o infalibilidad de la Iglesia se reduce a esa menor, o sea a purificar la condición, se ve claramente cómo en el acto de fe que damos a esta conclusión, que es precisamente el hecho dogmático, la autoridad de la Iglesia no entra como motivo formal, sino como condición. El motivo formal es la continencia en mayor universal revelada, o sea la divina revelación⁶⁵.

269. Si, a pesar de todo eso, no llamamos hereje al que niegue un hecho dogmático, es porque aunque la mayor universal, y por tanto la conclusión particular, sean verdaderamente reveladas, sin embargo, no está aún definido, al menos claramente, que sean reveladas. Y para llamar a uno hereje no basta que la cosa que niega sea verdaderamente revelada, sino que hace falta que haya sido definida por la Iglesia como revelada. Ahora bien: la mayor de este raciocinio es admitida comúnmente por los teólogos como revelada; pero su revelación no ha sido aún, al menos claramente, definida por la Iglesia.

270. UNA OBJECIÓN.—Un sapientísimo teólogo que con no-

⁶⁵ No estando revelado que "toda hostia contenga el cuerpo de Jesucristo", sino que "toda hostia congregate lo contiene", el hecho de si tal hostia particular lo contiene o no depende necesariamente de una condición: si está o no congregate. Ahora bien: por una parte, esa condición, por depender de una porción de elementos *subtilis*, no puede constar una plena certeza, a no ser que interviniere una definición infalible de la Iglesia. Por otra parte, la infalibilidad de la Iglesia no puede interesar ni se extiende a ese hecho, por ser un hecho particular que no interesa a la fe de toda la Iglesia, sino a la de unas cuantas personas particulares. Por eso, tal hecho no puede ser objeto de fe divina, almo de fe o prudencia humana, como dice Santo Tomás. Lo mismo hay que decir de todo otro hecho que reúna esas dos condiciones: si no poder ser conocido con plena certeza sin definición y si no poder ser definido por no interesar a toda la Iglesia. Tales hechos, aun siendo de carácter religioso, no salen de la categoría de hechos particulares y no llegan al carácter de hechos dogmáticos.

En cambio, en los hechos de si tal Concilio es ecuménico o infalible; si tal Papa es verdadero Papa; si tal versión de la Biblia es auténtica; si tales proposiciones ortodoxas o heterodoxas están contenidas en tal símbolo o libro, etc., etc., aparte de la definición o aceptación o aprobación de la Iglesia, es también posible equivocarse o errar, y por eso no cabe fe divina, a pesar de todas las revelaciones universales. Pero como tales hechos están relacionados con la doctrina o fe de toda la Iglesia y no solamente con la de estas o las otras personas particulares, pueden ser infaliblemente definidos por la Iglesia, y después de tal definición son de fe divina. Esta fe divina les viene a tales hechos no precisamente de la definición o autoridad o infalibilidad de la Iglesia, sino de su propia continencia en la universal revelada, continencia que nos es infaliblemente conocida por la definición. La autoridad, pues, o definición de la Iglesia no es causa de su continencia, sino solamente de nuestro conocimiento infalible de esa continencia.

table profundidad trata todas las cuestiones, parece haberse dado cuenta de la fuerza ineludible de esta segunda razón que acabamos de aducir, y trata de responder indirectamente a ella en la forma siguiente:

«Obiicies: Nihil ex iis quae ab infallibili Ecclesiae magisterio definita sunt, contra haeresim respici potest, quia ex hoc ipso quod respueretur negaretur quoque infallibilitas Ecclesiae, quae est a Deo revelata: Sed quidquid non potest respici contra haeresim, fide divina credendum est: ergo.

«Nunc autem vitium est, ut videtur, in minori quam hoc modo distinguere: fide divina credendum est id quod non potest respici contra haeresim, distinguo: quae directe incurritur ex reiectione talis obiecti, concedo: contra haeresim mere concomitantem, nego. Porro etiam si datur incurritur esse haeresim ex negatione facti dogmatici ab Ecclesiae definiti, hoc non esset propter reiectionem ipsius facti dogmatici secundum se, sed solum propter concomitantem negationem infallibilitatis Ecclesiae in hunc modi definiendis, quae quidem infallibilitas posset ut dogma fidei definiri, quamvis hactenus expresse definita non est. Et ideo causa dictum est in thesi, res de quibus sermo est in praesenti, materiam haeresis esse non posse per se et ratione suam.

En primer lugar, ese *videtur* y ese *casse* indican ya bien a las claras que su autor mismo no tiene plena confianza en esa solución. Causan la impresión de que el autor, viendo que el argumento concluye, y no pudiendo, por otra parte, admitir la conclusión, no sabe si distinguir la mayor o la menor, y se decide, aunque con cautela, a distinguir la menor. «Vitium est, ut videtur, in minorio».

En segundo lugar, nuestro objeciente, después de tanta cautela, viene a conceder que los hechos dogmáticos son verdaderamente de fe divina, pues solamente niega el que lo sean *por razón de sí mismos*; pero no niega el que lo sean, aunque lo sean *por razón de otra verdad*. Lo que nos importa saber es si son o no de verdadera fe divina; el que lo sean *por una razón* o *por otra*, poco importa.

En tercer lugar, parece también haberse olvidado momentáneamente de que eso de ser de verdadera fe divina, y serlo, sin embargo, no por razón de *sí mismos*, sino por razón de otra verdad, es propio, no solamente de los hechos dogmáticos, sino de todo lo *indirectamente revelado*, aun de lo que consta expresamente en la Biblia. El hecho de que Samuel fue hijo de Helcana y todos los otros hechos secundarios de la Sagrada Escritura son de verdadera fe divina, y, sin embargo, no lo son por razón de *sí mismos*, sino por razón de otra verdad revelada que va envuelta en ellos, o en la que ellos van envueltos, y que queda afirmada o negada al afirmar o negar tales hechos. Esta otra verdad revelada es la siguiente: «La Sagrada Escritura es inspirada por Dios y, por tanto, no puede ser falsa». Y como esa ver-

dad revelada quedaría negada negando el hecho de que Samuel fue hijo de Helcana, por eso, y solamente por eso, y no por razón de *sí mismos*, son de fe divina estos hechos. «Indirecte vero ad fidem pertinent ea ex quibus consequitur aliquid contrarium fidei; sicut si quis dicaret Samulem non esse filium Helcanae: ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam».

En cuarto lugar, y esto es lo principal, no se ha fijado el sabio teólogo en que el hecho de que Samuel fue hijo de Helcana es de fe divina, no precisamente porque la Biblia es revelada o inspirada en general, sino porque lo es en *todo*, y, por tanto, lo es también en ese hecho particular. Sin eso no sería de fe ese hecho.

Al afirmar, pues, o negar ese hecho, no solamente afirma mos o negamos la revelación de otra verdad, sino que negamos la revelación de ese hecho. Por eso, ese hecho es capaz de fe divina y de herejía, no sólo de una manera *concomitante*, sino de una manera inmediata o en *sí mismo*. Aunque no esté revelado el hecho *por razón de sí mismo*, está revelado el hecho mismo.

De la misma manera exactamente, no solamente está revelada la infalibilidad de la Iglesia en general, sino la infalibilidad de la Iglesia en todo hecho dogmático, y, por tanto, en este hecho dogmático. Al negar, pues, ese hecho dogmático después de definido, no se niega solamente la revelación de otra verdad, sino también de esa verdad. El hecho mismo está revelado, aunque no lo esté *por razón de sí mismo*.

Se equivocan, pues, los que creen que el motivo formal de asentir a las definiciones de un hecho dogmático es la infalibilidad de la Iglesia, y que por eso es fe eclesiástica. No es la infalibilidad de la Iglesia, sino la divina revelación de esa infalibilidad en todo hecho dogmático, y, por tanto, en este hecho dogmático. Por ser divina revelación es fe divina, y por ser de este hecho dogmático, es fe divina, no concomitante, sino propia, formal e inmediata.

En verdad, diganos cualquier teólogo: si ahora bajase del cielo Jesucristo en persona y nos dijese que tal hecho dogmático, por ejemplo, la continencia de las cinco proposiciones en el libro de Jansenio, era *verdadero*, ¿sería ese hecho de fe divina o no? Pues lo mismo que nos diría ahora nos lo había dicho hace veinte siglos. Al decirnos o revelarnos que la Iglesia era infalible en todo hecho dogmático, y, por tanto, en ese hecho dogmático de Jansenio, nos habla dicho que ese hecho dogmático de Jansenio, una vez definido, era *verdadero*.

271. Con esto queda también solucionada otra objeción que indica el sabio teólogo, esto es: que para que una proposición particular esté revelada en la universal hace falta que la

⁴ D. THOMAS, *Summa Theol.* I q.32 a.4. Véase también 2-2 q.11 a.2; 1 Sent. q.32 q.1 a.3, y 4 Sent. q.13 q.11 a.1.

C.º se quedara dicese de la terra grata
altano al sola 9

universal y la particular tengan el mismo sujeto, como lo tienen en las proposiciones «todo Concilio es infalible» y «este Concilio es infalible»; mientras que en los hechos dogmáticos la universal revelada es «la Iglesia es infalible», y la particular es «este hecho dogmático es infalible», donde los sujetos son distintos.

Por lo dicho sabe el lector la solución a esa sutileza dialéctica. La proposición universal revelada no es solamente que «la Iglesia es infalible», sino que «la Iglesia es infalible en todos los hechos dogmáticos», o lo que es lo mismo, que «todos los hechos dogmáticos, una vez definidos, son infalibles». Y esa proposición tiene el mismo sujeto que la siguiente: «este hecho dogmático definido es infalible». Por eso es de fe divina.

272. LA OPINIÓN TOMISTA.—Aquellos tomistas de hoy día que niegan la definibilidad de fe divina de la conclusión teológica, niegan también, y con más energía aún, la definibilidad de fe divina de los hechos dogmáticos. Creemos que en esto son consecuentes.

Pero como esos tomistas, al negar la definibilidad de fe de las conclusiones teológicas, suelen citarnos a Billuart y darle mucha importancia como representante de la tradición tomista, no estará de más que nosotros les citemos también, brevemente, lo que opina Billart sobre la definibilidad de los hechos dogmáticos. He aquí sus palabras:

«Urgebis: Fides est ex auditu, auditus autem per Verbum Dei: atqui factum lansenii non confinetur in verbo Dei: ergo.

Item, Ecclesia non habet notas revelationes, nec articuli fidei successionis temporum crescent: atque haec duo videntur admittenda, si factum lansenii sit revealatum et fidei divinæ: ergo.

»Respondeo harum instantiarum solutiones fluere, ex dictis.

»Ad primum, distingo minorem: Factum lansenii non continetur in Verbo Dei explicite et immediate, concedo: explicite et mediate, nego. Continetur enim in hac universalis propositione revelata: *Omnis textus ab Ecclesia damnatus, est damnabilis.*

»Ad secundum. Haec revelatio universalis mox dicta, non est nova, sed fuit ab initio; consequenter damnatio textus lansenii non est *novus articulus fidei*, sed *explicatio et applicatio* revelationis universalis ad *particulare et determinatum obiectum*: sicut cum nascitur homo, est de fide quod peccaverit in Adam, non est tamen nova revelatio, neque *novus articulus fidei*, sed *explicatio tantum et applicatio huius revelationis universalis, omnes peccaverunt in Adam, ad particulare obiectum*.

Y poco antes había dicho: «Porro revealatum est universaliter *omnem textum, omnem propositionem, omnem librum ab Ecclesia damnatum, esse vero damnabilem, id namque comprehensum*».

henditur sub infallibilitate Ecclesiae revelata: ergo et hunc textum huius propositionis, puta lansenii»⁴⁷.

Ahora bien: ¿cómo Billuart, que tan claramente parece negar la definibilidad de fe divina de las conclusiones teológicas, ha podido llegar a admitir la definibilidad de fe divina de los hechos dogmáticos? Porque hay que fijarse, y en eso está lo gracioso, que para admitir la definibilidad de fe divina de los hechos dogmáticos, Billuart se apoya, y se apoya bien, en la razón de que «esta verdaderamente revelada la infalibilidad de la Iglesia en todo hecho dogmático», sin advertir que de la misma manera está revelada la infalibilidad de la Iglesia en todo lo verdaderamente conexo con el depósito revelado y, por tanto, en toda verdadera conclusión teológica, como hoy lo reconocen casi todos los teólogos (212).

273. La explicación de esta inadvertencia de Billuart es bien sencilla. Sabido es que Billuart no hace con frecuencia sino compendar, aunque con su claridad verdaderamente francesa, las doctrinas de Juan de Santo Tomás y de los Salmantenses. Estos dos eminentes teólogos, por no haber discernido bien el embrollo suarecano sobre el *virtual* revelado o conclusión teológica, negaron, y negaron bien, la definibilidad de fe del *virtual puro* (*virtualis tantum — connexive tantum*), pues no es rigurosa conclusión teológica, sino conclusión puramente física; pero usaron tales frases, que parecen negar la definibilidad de fe de todo verdadero virtual, aun del virtual idéntico o *implicito*, y, por tanto, de toda verdadera y rigurosa conclusión teológica. Billuart, en esto como en casi todo, no hizo sino comprender a esos dos teólogos.

En cambio, la cuestión de los hechos dogmáticos no la trataron Juan de Santo Tomás ni los Salmantenses, pues esa cuestión no ocupó a los teólogos hasta que la motivaron los evasivos jansenistas. Esto hizo que en la cuestión de los hechos dogmáticos pudiera Billuart discurrir por su cuenta y viniera a parar, como debe venir a parar todo tomista, a la conclusión de que los hechos dogmáticos están implícitamente revelados como particular en el universal, y son, por tanto, definibles de fe divina. Por eso las dos veces que trata esta cuestión⁴⁸ coloca esa solución de que los hechos dogmáticos son de fe divina al lado de la entonces bastante corriente de que eran de fe eclesiástica, y se complica en dar extensa solución a cuantas objeciones ponían los jansenistas contra ella.

274. Si Juan de Santo Tomás y los Salmantenses hubieran vivido un poco más tarde y tratado esta cuestión, es seguro que hubiesen venido a parar a la misma conclusión. Al tratar de si es de fe divina el hecho de que «el papa actual es verdadero papa» o de que «el Concilio Tridentino es concilio legítimo».

⁴⁷ BILLUART, *De regulis fidei* d.3 a.7, solvuntur obiectiones.

⁴⁸ L.C., V. *De Incarnatione* d.4, digressio secunda historica de Eustochianis, 13, solvuntur obiectiones.

únicos hechos de que solía entonces tratarse al hablar de la fe, ambos responden afirmativamente, fundándose en que dichos hechos están verdaderamente contenidos en la divina revelación como particular en el universal¹⁹.

Pues de esa misma manera está contenido todo hecho dogmático, y por eso es definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica.

275. Si los antiguos tomistas, tales como Torquemada, Caetano, Cano, etc., negaron que ciertos hechos dogmáticos, incluso el hecho de que «tal papa es verdadero papa», fuesen de fe divina, es porque todavía no era claro que estuviese revelada la infalibilidad de la Iglesia en tales hechos. Jamás cayeron esos grandes tomistas en la inconsecuencia flagrante de admitir la revelación de la infalibilidad de la Iglesia en una cosa y negar que tal cosa fuese de fe divina después de definida. Como hoy día tomistas y no tomistas admiten ya que la infalibilidad en los hechos dogmáticos está revelada, todos deben admitir que tales hechos, una vez definidos, son de fe divina.

276. LA ACTITUD DE LA IGLESIA.—Respecto a esta cuestión de hechos, como a tantas otras, ha habido progreso en la teología católica, y a ello ha contribuido principalmente, como casi siempre sucede, la práctica o actitud de la Iglesia Romana. La actitud energética de Clemente VIII a principios del siglo XVII contra los defensores de la célebre tesis de Alcalá («Non est de fide hunc numero hominem, v. gr., Clementem VIII, esse verum Pontificem»), orientó el pensamiento de los teólogos sobre el estudio de ese hecho dogmático en particular, y desde entonces casi todos admiten que ese hecho es de fe divina²⁰.

¹⁹ «Quoniam propositio particularis contenta in successivell*is* tot*e* Ecclesias revelata, est immediate de fide, sicut ipsa universalis: sed haec nonnihil, «Inocencius XI est summus Ecclesiae Pontifex», continuatur in propositione generali, sicut tot*e* Ecclesiae revelata: ergo huiusmodi propositio est immediate de fide. Quae continetur declaratur in hoc syncretismo: «Quoniam nostro fine electus ab Ecclesia in successorem Petri est Summus Ecclesiae Pontifex; Sed Inocencius XI est rite electus ab Ecclesia in successorem Petri ergo Inocencius XI est Summus Ecclesiae Pontifex.» Propositio naturalis quae subsumitur in ea, la menor de tales radiacionis, para explicatio propositio universalis, et significatio eius ad determinatum. Unde si semel propositio universalis, est immediate de fide, propositio naturalis media, qui applicatur et explicatur minime impedit quod propositio particularis, quae habet rationem consequentia, sit sicutiam immediate de fide?» (SALMANTICENSES, De fide d.4 n.33 y 36).

²⁰ «Hic sententia multum robur dedit Clemens VIII, carcerans nonnullos Doctores quod oppositionem censuerat, eosque iubens Romanam fidem, et rationem radiis, illius sententiae, quae III Sedi via est digna supradicta (Praes Humiliatio, De fide d.3). Anxius est actitudine de Roma, i.e. teólogos. Lo mismo los de la Compañía que los tomistas, se dieron tanto prisas a secundas la dirección pontificia, que ya Lugo dice que esa doctrina la enseñan «nos». Doctores rectores communiter» (De fide n.326); y los Salmantenses, después de citar en su favor casi todos los tomistas posteriores a Clemente VIII, le califican de consummata sententia O.c., n.30. Para defender, pues, que los hechos dogmáticos, una vez definidos por la Iglesia, son de fe divina, el teólogo moderno no tiene que hacer más ni menos que aplicar a los hechos dogmáticos en general los mismos principios exactamente que casi todos los teólogos, desde los tiempos de Clemente VIII, aplican al hecho de «si es de fe divina que tal Papa, una vez aceptado por la Iglesia, es verdadero Papa», o el hecho de «si es de fe divina que tal Concilio, una vez aceptado como concionario por la Iglesia, es regla de fe». Ni más ni menos.

La actitud posterior y no menos energica de los papas Inocencio X, Alejandro VII y Clemente XI contra la resistencia e interminables argucias jansenistas, orientó también la teología católica en el estudio del hecho dogmático en general, y desde entonces apenas hay ya teólogo que no admite que está revelada la infalibilidad de la Iglesia en todo hecho dogmático. Lo cual equivale, para todo tomista, a decir que está revelado todo hecho dogmático, y, por tanto, que está revelado que este hecho dogmático es infaliblemente verdadero después de definido. En otras palabras, que eso es de fe divina, pues tan de fe divina es lo que Dios revela como lo que Dios revela que es verdadero. Lo único que hay es que aunque eso sea de fe divina por estar contenido como particular en una universal revelada, no es de fe divina que sea de fe divina, por no estar aún definida esa revelación universal. Por eso no es hereje el que lo negue.

Dispense el lector tanta insistencia o repetición, pues todo es necesario cuando se trata de desarrollar ideas tan vulgarizadas como esa moderna y heterogénea fe eclesiástica. En cambio, creemos que ese nombre de fe eclesiástica hubiese venido de perlas para designar la clase de fe o de aienso religioso humano, y no divino, que damos a las enseñanzas no infalibles de la Iglesia.

277. APLICACIONES.—Todo lo dicho en esta sección sobre los hechos dogmáticos se aplica igualmente a los hechos de si tal ley o disciplina o costumbre de la Iglesia universal o si tal regla o constituciones de una Orden religiosa son morales (pues no se trata de si son oportunas o prudentes) o a cualquier otro hecho que sea verdaderamente dogmático, esto es, que esté necesariamente conexo con el depósito revelado o que sea necesario para su conservación, explicación o aplicación y haya sido infaliblemente definido o aprobado por la Iglesia. La moralidad de tal hecho es de fe divina y no solamente de fe eclesiástica.

No hay la más mínima diferencia entre definir la verdad de tal conclusión o hecho y definir la moralidad de tal regla o constituciones, de tal ley o disciplina, de tal práctica o costumbre. De la misma manera que puede ser definido como de fe divina que «tal concilio es infalible» por no ser sino un caso o aplicación particular de esta universal revelada, «todo concilio ecuménico es infalible», de esa misma manera puede ser definido como de fe divina, y no solamente como de fe eclesiástica, que «tal ley o costumbre o regla, etc., es moral», por no ser sino un caso de aplicación particular de esta universal revelada: «toda ley o costumbre o regla, etc., conforme con la moral del depósito revelado, es moral». La fe divina de tal proposición particular no viene de la autoridad o infalibilidad de la Iglesia, sino de su continencia en la universal revelada o depósito revelado. La autoridad o infalibilidad de la Iglesia no causa esa continencia, no causa más que nuestro conocimiento infalible de esa continencia. No entra como motivo formal, sino como condi-

ción o aplicación del motivo formal, que es la divina revelación. Es, pues, fe divina, no fe eclesiástica ni fe humana¹¹.

277. En fin, la canonización de los santos no es probabilmente sino una variante accidental de hecho dogmático, y, por tanto, de fe divina. Pero como su carácter dogmático, esto es, su relación necesaria con una universal revelada o depósito revelado, no es, a primera vista, tan claro y, sobre todo, como esa cuestión ha sido expresamente tratada por Santo Tomás y por casi todos los tomistas (aunque ya hemos advertido que en estas cuestiones de hechos ha habido progreso en la teología), nos ocuparemos de ella en sección separada, pues creemos que lo merece.

Por ahora, bástenos el haber demostrado, según creemos, que todo hecho verdaderamente dogmático está implícitamente revelado por Dios como particular en lo universal, y que, por tanto, una vez infaliblemente definido, es de verdadera y propia fe divina, y no solamente de esa fe moderna llamada eclesiástica. Con ello queda demostrado que la evolución del dogma se extiende no solamente a las conclusiones teológicas, sino también a los hechos dogmáticos.

SECCION IV

LA CANONIZACIÓN DE LOS SANTOS Y LA FE ECLESIÁSTICA

278. SENTIDO DE LA CUESTIÓN.—En nuestra sección anterior tratamos de hacer ver que todo hecho dogmático era definible de fe divina, y no solamente de la llamada fe eclesiástica. No siendo la canonización de los santos sino un caso particular de hecho dogmático, no exigía un estudio separado, pues bastaba aplicarle la doctrina expuesta en dicha sección. Vamos, sin embargo, a dedicarle un estudio aparte con el fin de ocuparnos de la mente de Santo Tomás, quien trató expresamente de esta cuestión de la canonización.

Ante todo, una cosa es la potestad de canonizar y otra muy distinta la infalibilidad en canonizar. Que la Iglesia tiene potes-

¹¹ "Sicut autem eodem modo est de fide 'omnem hominem esse mortalium' et 'hunc hominem esse mortalem', sic eodem modo est de fide 'omnem moralitatem legum Pontificis esse honestam' et 'moralitatem huius legis esse bonam' (JOANNES A STO. THOMA, *De auctoritate Summi Pontificis* d.3 n.3 s.10). Los que se figurán que eso de hacer de fe divina la verdad de cada nuevo hecho dogmático definido, o la moralidad de cada ley nueva de la Iglesia, es de cada nueva Regla religiosa aprobada infaliblemente por el Papa, es multiplicar los dogmas nuevos de una manera estúpida e inaudita; no sé hasta dónde en que tal sucedan dogmáticos no es novedad de doctrina, sino simple novedad de aplicación de la misma, única e inmutable doctrina, y que tal novedad dogmática no solamente puede hacerla el Papa, sino que puede hacerla, y la hace cada día, cualquier papa. Con solo engendrar un nuevo año, o que el anterior padre un nuevo dogma: el dogma de que ese año nuevo, en el cual no pensaron seguramente los Apóstoles, fue redimido por Jesucristo, etc., sic. Pero toda esa novedad se reduce a una simple aplicación particular de lo que ya nos habían dicho los Apóstoles en universal. Lo que hace el padre con la generación es lo que hace el Papa con la definición. Quedan otras muchas pruebas de esta misma verdad, de las cuales ya nos hemos ocupado (239, 248-252).

tad de canonizar es una verdad de fe católica, y su negación sería herejía. «In hac quæstione supponendum est pro certo de fide esse quod Pontifex et Ecclesia habent potestatem canonizandi Sanctos. Est enim longe diversum Ecclesiam habere potestatem canonizandi Sanctos, et Ecclesiam non posse errare in ipsius canonizandis¹². «Hæreticum est negare auctoritatem in Ecclesia et Pontifice ad Sanctos canonizandos»¹³.

En segundo lugar, una cosa es la canonización y otra la beatificación. La canonización es un juicio definitivo de la Iglesia sobre la santidad y gloria eterna del canonizado, y envuelve además un precepto de darle culto. En cambio, la beatificación es un juicio no definitivo, sino reformable, y no lleva precepto, sino permiso, de darle culto al beatificado. Como sin juicio definitivo no cabe infalibilidad, casi todos los teólogos convienen en que la Iglesia no es infalible en la beatificación, aunque sería temerario el afirmar que de hecho se ha equivocado en esta o en otra beatificación. «Quamvis ex hoc inferri possit, temeratis aut gravioris theologiae censurae nota esse afficiendum, qui auderet asserere Romanum Pontificem in hac vel illa formaliter Beatificatione errasse... concludi tamen certo non potest vel ipsum iudicium esse infallibile aut ad fidem pertinere: cum semper sit permittens, nunquam praecipiens, et ad finem utique conducat, sed non at extremum»¹⁴.

En tercer lugar, una cosa es la canonización y otra los milagros, revelaciones privadas, apariciones, hechos históricos o reliquias del santo canonizado. Cuando la Iglesia aprueba los milagros de un santo en el proceso de su canonización, o los inserta en las lecciones del breviario, o instituye fiesta especial para honrar la aparición de algún santo, como las fiestas de la aparición de Lourdes, de la aparición de San Miguel Arcángel, de la traslación de la Casa de Loreto, etc., etc., o aprueba las revelaciones privadas de algún santo, como las de Santa Brígida, o la autenticidad o culto de sus reliquias, es opinión bastante común que tales milagros, apariciones, revelaciones, hechos históricos o reliquias no quedan infaliblemente definidos, aunque siempre merezcan el asenso piadoso y el respeto debido a todas las enseñanzas de la Iglesia, aun a las no infalibles. «Cum Ecclesia inquirit aut pronuntiat de revelationibus, apparitionibus, miraculis, non intendit habere nisi probabilitatem aut certitudinem humanam, eamque practicam, quae sciunt sat sit ad forendum cultum. Item cum de authenticitate reliquiarum»¹⁵.

¹² JUAN DE SANTO TOMÁS, *De auctoritate Summi Pontificis* d.3 n.8.

¹³ BÁRZEC, 2-2 q.1 s.10 dubium 7.

¹⁴ BENEDICTUS XIV, *De servorum Dei Beatificatione* L.1 c.42 n.10.

¹⁵ BARDYL, *De magisterio vino et traditione* n.107 (París 1905). Nos admira ver en un ilustre teólogo romano de hoy día la siguiente afirmación: «Negari, auctor fide, non potest factum, v.g., Praesentatione R. Mariae in templo, cum de hoc habeatur festum universam Ecclesiam respiciens». A lo cual respondemos que creer con fe divina el hecho de Lourdes, de la Casa de Loreto, etc., etc., que tienen también festa en la Iglesia universal. A juicio nuestro, tales hechos no solamente no son de fe divina, pero ni tampoco de fe eclesiástica o infalible, sino meramente de asenso religioso práctico o prudente, el cual no

En cuarto lugar, una cosa es la canonización y otra la inserción en el martirologio. Como en el martirologio inscribe la Iglesia los nombres no solamente de los canonizados, sino también de los beatificados y aun de los simplemente venerables, es evidente que la sola inserción en el Martirologio no es argumento infalible de santidad.

La cuestión presente no versa, pues, sobre ninguna de esas cosas dichas, sino exclusivamente sobre la canonización, la cual suele definirse: «*Sententia ultima et definitiva, qua Ecclesia aliquem vitam sanctam duxisse et inter caelites receptum esse declarat, atque omnibus fidelibus colendum et invocandum proponit*»⁷⁶.

280. PLANTEO DE LA CUESTIÓN.—Como vimos en nuestra sección anterior, los teólogos modernos, al tratar de los hechos dogmáticos, suelen distinguir dos cuestiones: la cuestión de *derecho* y la cuestión de *hecho*. «A la primera —dicen— damos asentimiento de fe divina, pero a la segunda de fe eclesiástica» (257).

Como la canonización no es sino una variante de hecho dogmático, suelen hacer una cosa similar al tratar de la canonización. Aunque no hablan expresamente de cuestión de *derecho* ni de *hecho*, el que los lea atentamente notará que miran como distintas estas dos cuestiones: a) qué clase de fe damos a la cuestión de «si la Iglesia es infalible en la canonización de los santos», la cual es una cuestión de *derecho*; b) qué clase de fe damos a la cuestión de «si tal santo canonizado es verdadero santo o está verdaderamente en el cielo», la cual es una cuestión de *hecho*.

No solamente distinguen esas dos cuestiones, aunque sin hablar expresamente de derechos o de hechos, sino que les dan distinta contestación. La fe que damos a la primera cuestión de «si la Iglesia es infalible en la canonización», es, dicen, fe *divina*. En cambio, la fe que damos a la segunda cuestión de si «tal santo canonizado es verdaderamente santo o está verdaderamente en el cielo», es, según ellos, fe *eclesiástica*.

A pesar, pues, de que los teólogos modernos suelen distinguir entre hechos dogmáticos y canonización de los santos, la fuerza de la lógica los ha llevado, y los ha llevado muy bien, a aplicar a la canonización de los santos la misma o similar solución que a los hechos dogmáticos.

En nuestra sección anterior vimos que la cuestión de *hecho*, si se trata de hecho verdaderamente dogmático, incluye la cuestión de *derecho*, y por eso tan de fe divina es la una como la otra. Exige infalibilidad. Oigamos a Benedicto XIV: «*Aliis vero sic ad religionem pertinent, ut sine impossibili scrupulo recte minime possint, ex.e.g., quod Beata Virgo fuerit in templo præstantia. Atque hic quidem Ecclesia non tribuit gradus veritatis infalibilitatem, quamvis alter, saltem publicus, docere nos licet: in his quippe requiriatur solum præcipue certitudo ratio, congruentia videlicet cum prescritionibus prudenti ratione. De seruorum Domini beatificatione*

⁷⁶ L.c., n.9.

⁷⁷ De Groot, Summa Apologética q.9 a.5.

otra. En este capítulo esperamos hacer ver lo mismo respecto a la canonización, mostrando que la misma clase de fe merece la cuestión de «si tal santo canonizado está en el cielo», que la cuestión de «si la Iglesia es infalible en la canonización», y que, por tanto, es fe divina.

En efecto, todo el que lea con atención a Santo Tomás, y aun a todos los tomistas anteriores a las disputas jansenistas, notará en seguida que esos teólogos siempre miran como idéntica la fe que damos a esas dos cuestiones. Por eso siempre reducen la cuestión a averiguar si la Iglesia tiene o no infalibilidad o asistencia divina en la canonización y qué clase de fe damos a esa infalibilidad; pues, una vez averiguado qué fe damos a la infalibilidad de la Iglesia en una cuestión, ya está averiguado qué fe damos a esa cuestión cuando la Iglesia infaliblemente la define. Oigamos a Juan de Santo Tomás: «*Dubium ergo ad hoc redicuntur an ipsum iudicium quod Ecclesia profert in canonizando Sanctum sit infallibile, et quo gradu certitudinis tenendum sit non posse Pontificem in eo errare*»⁷⁸.

De esa cuestión, esto es, de la clase de fe con que creemos la autoridad e infalibilidad de la Iglesia en los hechos conexos con el depósito revelado, depende todo, según veremos. Pero como sobre esa cuestión ha habido evolución o progreso en la teología católica desde el tiempo de Santo Tomás, y aun desde el tiempo de Juan de Santo Tomás, expondremos brevemente: a) la mente de Santo Tomás; b) las opiniones de los teólogos posteriores hasta las disputas sobre la autoridad de la Iglesia en los hechos dogmáticos, o sea hasta el jansenismo; c) la opinión de los teólogos modernos.

281. LA MENTE DE SANTO TOMÁS.—Una cosa es la doctrina, otra cosa son los hechos.

Que la Iglesia es infalible en definir la doctrina de fe y costumbres es un dogma fundamental siempre creído en la Iglesia católica, sin que haya habido necesidad de que ningún concilio lo definiese. Estaba definido desde el principio en la enseñanza misma apostólica, pues es como base o condición indispensable de todo otro dogma. El Concilio Vaticano no defendió la infalibilidad de la Iglesia, que da por supuesta, sino la infalibilidad del Papa, declarando que éste tiene la misma infalibilidad que Jesucristo dio a su Iglesia. «*Definimus Romanum Pontificem... cum... DOCTRINAM de fide et moribus... definit... ea infallibilitate pollere, qua divinus Duximus Ecclesiam suam... instructam esse volunt*»⁷⁹.

Pero aunque todos creían la infalibilidad de la Iglesia en cuestión de doctrina, Santo Tomás fue el primero, que seamos, en ocuparse expresamente de la infalibilidad de la Iglesia, en cuestión de hechos, dedicando un artículo íntegro a la infalibilidad de la Iglesia en el *hecho* de la canonización de los san-

⁷⁸ L.c., n.9.

⁷⁹ Denzinger, n.1839.

tos. Como de costumbre, al tratar de un punto particular como ese de la canonización se elevó a la esfera general de los principios, y distinguiendo por primera vez en la historia de la teología entre doctrina de fe y costumbres, hechos particulares y hechos conexionaldos con la doctrina, asentó las futuras bases de todo un tratado nuevo: el tratado de los hechos dogmáticos, del cual la canonización de los santos no es sino un caso particular. Examinemos, pues, cuidadosamente el proceso que emplea el Santo Doctor, pues ese es el medio más seguro para penetrar bien su mente.

La cuestión de la canonización la trata Santo Tomás en el *Quodlibeto* 9, a. 16, con el título de «Utrum sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum in inferno». Damos en nota el artículo entero, a fin de que el lector pueda juzgar por sí mismo del análisis que del artículo vamos a hacer¹⁹.

¹⁹ Art. 16. «Utrum omnes sancti qui sunt per Ecclesiam canonizati, sint in gloria, vel aliqui eorum in inferno.

(Objetivo 1.) «Deinde quiescerit, quantum ad gloriam pertinet, utrum omnes Sancti canonizati sint in gloria, vel aliqui eorum in inferno; et videtur quod aliqui possint esse in inferno de his qui sunt in Ecclesia Canonizati. Nullus enim potest esse certus de statu aliquis, sicut ipsomet de se; quia "quae sunt homini, nemo novit", nisi spiritus hominis, qui est in Ipsi", ut dicitur 1 Cor 2,2. Sed homo non potest esse certus de seipso, utrum sit in statu salutis: dicitur enim Eccles 9,1. "Nemo scit, utrum sit dignus odio vel amoris". Ergo multo minus Paga sciri ergo potest in canonizatione errare».

(Objetivo 2.) «Præterea, quicunque in iudicando inlinuit medio fallibiliter potest errare. Sed Ecclesia in canonizando Sanctos innititur testimonio humano, cum inquirat per testes de vita et miraculis. Ergo, cum testimonium sit fallibile, videtur quod Ecclesia in canonizando Sanctos potest errare.

Sed contra: In Ecclesia non potest esse error damnabilis, si veneraretur tamquam Sanctus qui fuit peccator, quia aliqui scient peculiares suos credere hoc esse falsum; et si ita castigerit, possunt ad errorem perducari. Ergo Ecclesia in talibus errare non potest.

Præterea, Augustinus dicit in Epistola ad Hieronymum, quod si in Scriptura Canonica aliquod mendacium admittatur, mutabit fidem nostram, quia ex Scriptura Canonica dependet. Sed sicut tenetur credere illud quod est in sacra Scriptura, ita illud quod est communiter per Ecclesiam determinatum: unde hereticus indicatus cui simili contra determinacionem Conciliorum. Ergo communione Ecclesiae tacendum errorum esse non potest; et sic idem quod prius.

(Pregunt) Respondeo dicendum quod aliquid potest iudicari possibile secundum se consideratum, quod relatum ad aliquid extrinsecum impossibile inventum. Dico ergo, quod iudicium eorum qui præsumunt, Ecclesia potest errare in quibuslibet, si personæ eorum tantum repletant. Si vero consideratur divina providentia, quia Ecclesia suum Spiritus Sancto, dirigit, et non erret, sicut ipse promisit in 10 quod Spiritus adveniens doceret omnem veritatem, de necessariis scilicet ad salutem:

(Premisa mayor) certum est quod iudicium Ecclesiae universalis error in his quae ad fidem pertinent, impossibile est. Unde magis standum est in sententiis. Pausas ad quæ pertinet: determinare de se, quem in iudicio preferi quenamlibet auctoritatem hominum in Scripturam opinionem: cum Caiphæ, quoniam nequam, tamen quia Pontifex, legatur etiam Iacobus prophetae, Io 11. In aliis vero sententiis quae ad particulares facta pertinent, et cum agitur de possessionibus vel de crimibus, vel de huiusmodi, possibile est iudicium Ecclesiae errare propter falsos testes. Canonizatio Sanctorum medium est inter haec duo.

(Premisa menor) quis TANDEM honor quem Sanctis exhibemus quaedam profectio fidei est quæ sanctorum gloriam credimus.

(Conclusionis) pie credendum est quod nec etiam in his iudicium Ecclesiae errare possit.

Ad primum ergo dicendum quod Pontifex cuius est canonizare sanctos, potest certificari de statu aliquis per inquisitionem vitæ et attestacionem miraculorum, et principis per instinctum Spiritus Sancti, qui "omnia scrutatis etiam profundam Deum" (1 Cor 2,10).

Ad secundum dicendum quod divina Providentia preservat Ecclesiam ne in

62 etiam si sit illusissimus Rahmamus

Después de un breve prenotando sobre que todo hombre es falible si se le considera en sí mismo y que solamente puede ser infalible por asistencia divina, comienza el Santo Doctor su raciocinio poniendo como *premisa mayor* las tres proposiciones siguientes:

a) «Certum est quod iudicium Ecclesiae universalis in his quae ad fidem (doctrina de fe o costumbres) pertinent, impossibile est errare».

b) «In alio vero sententiis, quae ad particularia facta pertinent... possibile est errare».

c) «Canonizatio Sanctorum medium est inter haec duos.

Hasta aquí la *premisa mayor* del raciocinio. Con ella sola no podríamos sacar conclusión alguna acerca de la infalibilidad o no infalibilidad de la Iglesia en la canonización. Si de la canonización no supiéramos más sino que es un *término medio* entre la *doctrina*, que es objeto de infalibilidad, y los *hechos particulares*, que no son objeto de infalibilidad, nos quedariamos sin saber si sobre la canonización cabía infalibilidad o no.

Por eso añade el Santo Doctor una *premisa menor*, que es la raíz y centro de todo el artículo, y que dice así: «Quia tamen (fíjese el lector en ese *tamen*, que quiere decir: a pesar del "medium est inter haec duo") honor quem Sanctis exhibemus quaedam professio fidei est qua Sanctorum gloriam credimus». Esto es: aunque la canonización sea un término medio entre la doctrina de fe y los hechos particulares, sin embargo (*tamen*), es una aplicación particular de la *doctrina de fe* (*quaedam professio fidei est*): es una cosa relacionada con el dogma de fe de la gloria de los santos (*qua sanctorum gloriam credimus*). Aunque no sea, pues, pura *doctrina*, sino *hecho*, es un hecho *doctrinal* o, como diríamos hoy, un hecho *dogmático*.

De esta manera, aunque la canonización aparecía en la *premisa mayor* como un medio entre la doctrina de fe y los hechos particulares, o como una isla incomunicada con esos dos extremos, el Santo Doctor ha logrado con la *premisa menor* descubrir un *ponte*, a saber, el *carácter doctrinal* del hecho de la canonización. Este puente o carácter doctrinal une la canonización no con los hechos particulares, y por tanto con las cosas en que no cabe infalibilidad, sino con la doctrina de fe, y, por consiguiente, con las cosas que caen por su naturaleza bajo la infalibilidad de la Iglesia.

Es natural, pues, que una vez establecido ese puente, saque el Santo Doctor con la mayor naturalidad la *conclusión* siguiente: «Pie credendum est quod nec etiam in his iudicium Ecclesiae errare possit».

Una vez visto sumariamente el proceso que emplea el Santo Doctor en su raciocinio, veamos brevemente el sentido exacto de esas dos frases célebres: a) «canonizatio medium est inter

talibus per fallibile testimonium hominum fallitus» (D. THOMAS, *Quodlibetum* 9 a.16: ed. Pretté o Vives de París, vol.13 p.566).

haec duo», que se encuentra en la premisa mayor; b) «*pie credendum est*», que se encuentra en la conclusión. Sobre esas dos frases han hecho infinidad de cábulas los defensores de la moderna fe eclesiástica.

282. SENTIDO DEL «CANONIZATIO MEDIUM EST INTER HAEC DUO».—Ante todo fíjese el lector en el artículo íntegro del Santo Doctor y verá confirmado lo que antes dijimos, esto es, que para Santo Tomás son idénticas las dos cuestiones siguientes: a) qué certeza tenemos de que tal santo canonizado esté en el cielo; b) qué certeza tenemos de que la Iglesia es infalible en la canonización. Por eso coloca en el título del artículo la primera cuestión y luego en las objeciones, en los argumentos *sed contra*, en el cuerpo del artículo y en la respuesta a las objeciones contesta siempre con la segunda cuestión. La clase, pues, de fe que damos a la primera depende de la clase de fe que demos a la segunda. Las dos cuestiones son una misma para Santo Tomás.

En segundo lugar, fíjese el lector que la frase «*medium est inter haec duo*» no recae sobre la frase «*pie credendum est*», sino que recae sobre la palabra «canonizatio». No dice, pues, Santo Tomás que el «*pie credendum est*» ocupa un lugar medio, sino lo que dice es que ese lugar medio lo ocupa la canonización. *Canonizatio medium est inter haec duo*.

En tercer lugar, fíjese el lector que la menor o clave del raciocinio no es la proposición de que «canonizatio medium est inter haec duo», sino la proposición de que la canonización o culto de los santos «quaedam professio fidei est». La conclusión, pues, de «*pie credendum est*» no la deduce Santo Tomás del «canonizatio medium locum tenet», sino del «canonizatio professio quaedam fidei est». Tan lejos está Santo Tomás de decir que el «*pie credendum est*» se deduce del «*medium est inter haec duo*», que dice expresamente que se deduce *a pesar de ello*: «Quia tamen», etc.

Insistimos tanto en una cosa tan clara, porque ciertos defensores de la moderna fe eclesiástica entienden este artículo de Santo Tomás como si el Santo Doctor hubiese raciocinado así: «Canonizatio medium est inter haec duo: ergo pie credendum est». De donde sacan que esa fe *piadosa* de que habla Santo Tomás es una fe media entre la fe divina y la fe humana, o sea la moderna fe eclesiástica. Y no se fijan en que Santo Tomás ha raciocinado de una manera completamente opuesta, a saber: «Canonizatio medium est inter haec duo: atqui tamen professio quaedam fidei est: ergo pie credendum est», etc. Esto es: no hay que creerla pie porque ocupa un lugar medio, sino a pesar de eso, pues aunque sea media entre la doctrina de fe y los hechos particulares, sin embargo (*tamen*) pertenece en cierto modo (quaedam professio fidei est) al primer miembro de la doctrina de fe por estar necesariamente relacionada con el dogma de la gloria de los santos.

El Santo Doctor raciocina, pues, de la manera siguiente: Sabemos de cierto que la Iglesia es infalible en *un* género de cosas, esto es, en la doctrina de fe y costumbres; sabemos también de cierto que la Iglesia no es infalible en *otro* género de cosas, esto es, en los hechos particulares. Si la canonización perteneciese directamente a cualquiera de esos dos géneros de cosas, teníamos la cuestión resuelta en el sentido de infalibilidad si pertenecía al primer género, o en el sentido de no infalibilidad si pertenecía al segundo. Pero nos encontramos con que la canonización ni pertenece directamente al primero ni al segundo de esos dos géneros de cosas, sino que es algo medio entre los dos: «*Canonizatio medium est inter haec duo*». Por tanto, con solo esos dos principios o géneros de cosas no podríamos sacar nada de cierto sobre la infalibilidad o no infalibilidad de la Iglesia en la canonización.

A pesar de eso (*tamen*) —prosigue el Santo Doctor— hay un tercer principio o camino para averiguarlo: ese camino es la vía indirecta de relación o consecuencia. Aunque la canonización no sea directamente la doctrina misma de fe, pues es un *hecho*, está, sin embargo, necesariamente relacionada con la doctrina de fe. ¿Por qué? Porque en la canonización se prescribe a toda la Iglesia el culto del santo canonizado, y ese culto u honor es como una *profesión de fe* del dogma de la gloria de los santos. Luego si la Iglesia es infalible en la doctrina de fe, sería impío el creer que sea falible en la profesión de esa misma fe. Esto es, en la canonización.

En resumen: en la frase de «*canonizatio medium est inter haec duo*», el *duo* no son *dos fes*, una divina y otra humana, y el *medium*, una *tercera fe*, media entre la divina y la humana. Jamás pasó por la mente del Santo Doctor tal ocurrencia, inventada cuatro siglos después. Sino que el *duo* son dos géneros de objetos, a saber, la doctrina de fe y los hechos particulares; y el *medium* es un tercer género de objetos, esto es, los hechos doctrinales relacionados, como el hecho de la canonización, con la doctrina de fe, o sea con el primer género. El fin y el mérito de Santo Tomás no fue inventar una tercera fe o una fe media, sino examinar ese objeto medio y encontrarle una relación o puente con el cual, saliendo del medio o de su aislamiento, quedase unido al primer extremo. La síntesis, pues, de todo el artículo del Santo Doctor, puesta en forma de un sencillo entimema, es la siguiente: La canonización está necesariamente conexa con la doctrina de fe; luego hay que *creer piadosamente* (pie credendum est) que la Iglesia es infalible en ella.

283. SENTIDO DEL «PIE CREDENDUM EST».—¿Qué valor o qué sentido tiene para Santo Tomás esa frase de «*pie credendum est*»?

Es evidente que no tiene el sentido de que haya que creer-

lo con fe divina, pues se trata de una simple consecuencia deducida exclusivamente mediante raciocinio o conexión con la doctrina de fe, y sabido es que para Santo Tomás y su escuela ninguna consecuencia o conexión es de fe divina mientras no sea definida por la Iglesia.

Mucho menos aún tiene el sentido de que haya que creerlo con fe eclesiástica. La razón es bien clara. La fe eclesiástica, tal como la entienden sus defensores, supone la infalibilidad de la Iglesia, pues se funda en esa infalibilidad. Ahora bien: esa infalibilidad de la Iglesia es precisamente la que trata el Santo Doctor de probar, y de esa infalibilidad es de la que dice que hay que creerla piadosamente. Dicir, por tanto, que hay que creer piadosamente la infalibilidad de la Iglesia y entender por ese «creer piadosamente» el creerla con fe eclesiástica, equivaldría a decir que hay que creer la infalibilidad de la Iglesia por... la infalibilidad de la Iglesia. Tales simplezas teológicas no las comete jamás Santo Tomás.

Así, pues, ese «pie credendum est», deducido como mera consecuencia de un raciocinio, no tiene para Santo Tomás otro sentido ni otro valor que el valor científico-teológico: el valor de una conclusión teológica; el mismo valor que tiene todo lo indirectamente revelado o necesariamente conexo con lo revelado; el mismo valor que tiene por todo aquello «ex quibus sequitur aliquid contrarium vel inconveniens fidei», lo cual, mientras no intervenga definición de la Iglesia, no pertenece a la fe divina sino indirecte o reductiva, y pertenece directa y formalmente a la teología para el que conozca con evidencia la conexión, o a la fe humana para el que, sin conocer esa conexión, asienta a ella por la autoridad de los teólogos que la conocen.

Por lo mismo que esa consecuencia, por no estar aún definida por la Iglesia, no era aún de fe divina, Santo Tomás no dijo ni pudo decir aún «fide divina credendum est» o «haereticum est». Pero como tal consecuencia era bastante cierta, y además versaba no sobre una materia puramente especulativa, cual la conclusión, por ejemplo, de que la gracia divina es una cualidad, sino sobre una materia de piedad, cual es el culto de los santos, por eso no se contentó el Santo Doctor con la frase de «certum est», sino que empleó la frase de «pie credendum est», calificando así de impío lo contrario.

Todo lo dicho lo ha expresado bien Juan de Santo Tomás en las siguientes palabras: «Ubi illa causalis D. Thomae (scilicet, «qua tamen honor quem sancti exhibemus quedam professio fidei est, qua sanctorum gloriam credimus, pie credendum est», etc.), sic explicanda est, quod qua canonizatio est iudicium de honore et veneratione exhibenda Sanctis qua in ipso exercito specialiter aliquius sancti gloriam profitemur, ideo quia si reductive pertinet ad fidem, et consequenter pie creditur quod non potest in talibus Pontifex errare... Dicimus ergo quod est...

*Si fidei divina che è infallibile dico
teolog. certa che è infallibile convegno col sacerdotio.*

impium, quia est contra venerationem et cultum ipsis sanctis debetur. Expressus autem non dicimus esse haereticum qui id negaret... qua non est in particulari disfutum certe et expresse quod talis canonizatio sit definitio fidei, sed solum tamquam inconveniens sequitur ex his quae sunt de fide, quod in tali canonizazione possit dari error... Et ideo non est directe de fide, sed reductiva».

En resumen, pues, el «pie credendum est» que Santo Tomás aplica a la infalibilidad de la Iglesia en la canonización significa certeza humana o fe humana, pues es formalmente humana, aunque materialmente divina, toda certeza o toda fe que se funde solamente en raciocinio teológico. Tal es, por ejemplo, la certeza que hoy día tienen los teólogos, o la fe que tienen los fieles, de la conclusión teológica de que «el alma de Cristo gozó de la visión beatífica desde el primer instante de la concepción», o de cuálquiera otra conclusión teológica que no haya sido aún definida por la Iglesia. Tales conclusiones son cieras, pero no son infaliblemente ciertas o ciertas de fe divina. El negarlas es temerario o impio, pero no es herético.

284. LOS TEÓLOGOS POSTERIORES HASTA EL SIGLO XVII.— Desde que Santo Tomás trató de la canonización de los santos, casi todos los teólogos posteriores se ocuparon de ella. La inmensa mayoría se mantuvo en la misma posición que había defendido Santo Tomás, esto es, que la infalibilidad de la Iglesia en la canonización y, por tanto, la santidad y gloria del santo canonizado eran teológicamente ciertas, pero no infaliblemente ciertas o ciertas de fe divina.

No faltaron, sin embargo, algunos teólogos que negaron esa infalibilidad, como tampoco faltaron algunos otros que, por el extremo opuesto, afirmaron que esa infalibilidad era ya de fe divina y su negación era herejía.

Así resultaron tres opiniones, que expone concisamente Juan de Santo Tomás en las siguientes palabras: «Prima sententia docet Pontificem posse errare in canonizatione sanctorum. Altera sententia, per aliud exterrum, existimat esse de fide Papam errare non posse in canonizatione sanctorum, atque ita canonizatione facta esse de fide quod talis sanctus sit in gloria. Tertia sententia media est esse quidem certum Papam non posse errare in canonizatione sanctorum, et esse dignum censura quod oppositum dicere, non tamen esset haereticus, sed temerarius, impius et scandalous, immo et proximus erroris aut sapientis haeresim. Haec sententia communior est inter recentiores... et sumitur ex D. Thoma» (Quodlib. 9, a. 16)¹¹. De la misma manera, aunque mucho más latamente, describe estas tres opiniones Benedicto XIV¹².

La primera opinión, que niega la infalibilidad de la Iglesia en

¹¹ JOANNES A SANTO THOMA, I.c., n.11-16.

¹² JUAN DE SANTO TOMÁS, I.c., n.9-11.

¹³ I.c., c.43.

la canonización, la siguen pocos y no muy ilustres teólogos, aunque suele citarse entre ellos al eminente cardenal Cayetano. La tercera, que no sólo afirma que es cierta la infalibilidad de la Iglesia en la canonización, sino también que es ya de fe divina, la afirman relativamente pocos, aunque entre ellos figuran nombres tan ilustres como el franciscano Alfonso de Castro y los jesuitas Valencia y Tirso González. En fin, la segunda, que es la de Santo Tomás, y que afirma que la infalibilidad de la Iglesia en la canonización es cierta, pero no es aún infaliblemente cierta o de fe divina, la siguen la inmensa mayoría de teólogos, no sólo tomistas, sino de todas las escuelas. Los nombres y citas de todos esos teólogos los trae Benedicto XIV en los capítulos 43 y 45 de su citada obra⁵³.

La opinión tomista, que ya hemos visto expresada por Juan de Santo Tomás, la expresa también Suárez por las siguientes palabras: «Item non licet, fidelibus dubitare de gloria sancti canonizati: id enim sub praecisa obligatione praincipiant Pontifices in ipsa canonizatione: ergo, oportet ut illi praecepto non possit subesse error, alias defecisset Deus in re maxime necessaria Ecclesiae, quod est contra providentiam et promissiones eius. Et ideo quamvis habeat ILLATIO non sit de fide, censeo esse satis certam, et contrariam esse impiam ac temerariam»⁵⁴.

Aunque en este periodo, pues, que corre desde Santo Tomás hasta la segunda mitad del siglo XVII la cuestión haya permanecido casi en el mismo estado, son dignas de notarse dos cosas:

1.^o Que todos esos teólogos, de cualquiera de las tres opiniones dichas, continúan mirando con Santo Tomás como idénticas estas dos cuestiones: a) con qué certeza creemos la infalibilidad de la Iglesia en la canonización; b) con qué certeza creemos la santidad o gloria del santo canonizado.

2.^o Que todos los que continúan negando con Santo Tomás que sea de fe divina la segunda cuestión, es porque continúan negando con Santo Tomás que sea de fe divina la pri-

⁵³ Benedicto XIV termina toda la cuestión diciendo que la Iglesia nada ha definido todavía en esta materia, incluyéndose con bastante claridad a que es de fe divina el hecho de la canonización. «Nulla de his iata hactenus fuit definita sententia, multique doctores catholici ac pii hereticum formidem negant futurum esse eum qui dicent de fide non esse aut Papam in canonizatione infallibilem, aut canonizatum ab eo esse sanctum. Videatur iutur nobis uniusque opinio in sua probabilitate esse valdequandam, inquit Sedi Apostolicae iudicium prodeat... Vetus etiam libenter admittimus ea non parum probante sententes dicentes esse de fide quod canonizatus sit sanctus et sit in aeterna gloria» (Benedicto XIV, l.c., p. 45 n. 26-27). Quien quisiera que lea con atención a Bárbara, a Juan de Santo Tomás, a Benedicto XIV y a casi todos los grandes teólogos de este periodo, notará en seguida que dicen que la canonización no es indicio de fe divina que no es berece formar o evidentemente herce el que lo niega, etc. Esas frases no suelen usarse cuando se trata de cosas que no pueden ser de fe divina, sino cuando se trata de cosas que pueden serlo, pero que tienen que ver con lo otro. Si por fe eclesiástica entendieren los modernos la fe que dicen a ciertas verdades que suelen ser definidas como de fe divina, pero que todavía no lo han sido, ningún inconveniente tendríamos en admitir tal fe eclesiástica.

⁵⁴ SUÁREZ, De fide d.5 t.8 n.8.

mera, esto es, que sea de fe divina la infalibilidad de la Iglesia en la canonización.

285. DEL SIGLO XVII A NUESTROS DÍAS.—Como dijimos al resellar la historia de la fe eclesiástica, las disputas sobre la cuestión de hecho de las cinco proposiciones del libro de Jansenio, que tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XVII y aun continuaron mucho tiempo después, fueron fecundas para el estudio de la cuestión de la infalibilidad de la Iglesia en los hechos dogmáticos, y originaron a la vez la introducción en la teología católica de la llamada fe eclesiástica. Como la canonización de los santos no es ni más ni menos que un hecho dogmático o un hecho conexo con el dogma, todo progreso en l'ivelle la doctrina sobre los hechos dogmáticos debía reflejarse, tarde o temprano, si los teólogos eran lógicos, en la doctrina sobre la canonización.

Ante las repetidas bulas de los papas definiendo infaliblemente no solamente la cuestión de derecho de las proposiciones del libro de Jansenio, sino también la cuestión de hecho, y exigiendo de todos los fieles no solamente una obediencia externa o un silencio religioso, sino también una obediencia interna e incondicional, todos los teólogos católicos, unos más tarde que otros, convinieron en la siguiente proposición: «Es absolutamente cierto que la Iglesia es infalible en la definición de los hechos dogmáticos», esto es, en la definición de todo hecho necesariamente conexo con la conservación o explicación del depósito revelado. Como la canonización de los santos no es sino un caso particular de hecho dogmático, ya no hubo teólogo alguno posterior a esa fecha que negase la infalibilidad de la Iglesia en la canonización.

Resuelta así la cuestión de la infalibilidad de la Iglesia en los hechos dogmáticos, surgió una segunda cuestión, esto es, «qué clase de fe merecen tales hechos dogmáticos una vez infaliblemente definidos».

Respecto a esta cuestión se dividieron los teólogos. Unos dijeron que esa fe era fe divina, fundada en divina revelación; otros que era fe eclesiástica, fundada en la infalibilidad de la Iglesia. Los que aplicaron la llamada fe eclesiástica a los hechos dogmáticos, la aplicaron también, y muy lógicamente, a la canonización de los santos.

En fin, de esta cuestión surgió por necesidad, aunque algo más tarde, una tercera, esto es: «con qué clase de fe creemos la infalibilidad de la Iglesia en los hechos dogmáticos». Si creemos los hechos dogmáticos a causa de la infalibilidad de la Iglesia, ¿con qué fe creemos esa infalibilidad?

La respuesta a esta tercera cuestión tenía por necesidad que ser unánime. Los que defendían que los hechos dogmáticos eran de fe divina, y por tanto que eran verdaderamente revelados, con mucha más razón tenían que defender que la infalibilidad de la Iglesia en esos hechos era también de fe divina,

pues siempre se ha mirado como de fe divina la infalibilidad de la Iglesia en todo lo revelado. A su vez, los que defendían que los hechos dogmáticos eran de fe eclesiástica tenían que venir a parar, tarde o temprano, a la misma conclusión. Decir que creemos los hechos dogmáticos con fe eclesiástica, significa que los creemos por la infalibilidad de la Iglesia. Si esa infalibilidad de la Iglesia la creyéramos también con fe eclesiástica, tendríamos el absurdo o círculo vicioso de creer la infalibilidad de la Iglesia por la infalibilidad de la Iglesia. Por tanto, esa infalibilidad de la Iglesia no puede ser creida con fe eclesiástica, sino con fe divina. Lo cual es lo mismo que decir que esa infalibilidad de la Iglesia es una verdad verdaderamente revelada.

Con esto podrá el lector notar ya el inmenso progreso hecho en la teología católica desde el siglo XVII acá sobre la cuestión de «si la Iglesia es infalible en los hechos conexos con el depósito revelados». A esa cuestión, Santo Tomás y la inmensa mayoría de teólogos católicos anteriores al jansenismo contestaban que «*ipie credendum est*», esto es, que era teológicamente cierta esa infalibilidad, pero que no era todavía de fe divina. Después de las definiciones y actitud de la Iglesia contra el jansenismo, y mucho más aún después del Concilio Vaticano, todos o casi todos los teólogos contestan que la infalibilidad de la Iglesia en los hechos conexos con el dogma es una verdad de fe divina, ya definida por la práctica o magisterio ordinario de la Iglesia, o al menos una verdad revelada y definible de fe divina.

Aunque esto sea claro y aunque se nos tache de repetir las mismas cosas, citemos brevemente algunos textos:

«Infertur hinc primo: Pontificem, etiam extra Concilium errare non posse in canonizatione Sanctorum; quod communis cum Bonaventura, Valentia, Belarmino, Amico docent esse de fide; alii vero cum Suario, Azorio, Granados, esse fideli proximum»⁶⁵. «Quae quidem infallibilitas... a plenarie habetur ut formaliter quoque revelata...; quae quidem infallibilitas posset ut dogma fidei definiri»⁶⁶. «Ex plurim sententiis est heres, quamvis hactenus explicite haereses damnata non fuerit»⁶⁷. «Haec fides [est] ex la fe eclesiástica que damos a los hechos dogmáticos, dicitur mediate revelata, quia illius assensus iniungitur infallibili Ecclesiae auctorati quam fide divina et catholica credimus»⁶⁸. «Si quis neget Ecclesiam in hisce definitis infallibilem esse, est ipso facto formaliter haereticus»⁶⁹. «Forsitan poterit haec controversia dirimi advertendo aliud esse quod Summus Pontifex sit infallibilis in decernenda canonizatione ali-

⁶⁵ DOMINICUS VIVA, S. I., *Domatus Theses*, questio prudoma n.11 p.6 (Patr. 1724).

⁶⁶ Card. BELLOT, *De Ecclesiis Christi* th.17.

⁶⁷ Card. FRANZELIN, *De Traditione* th.12.

⁶⁸ HORRIUS, *Compendium Theologiae dogm.* t.1 n.663 nota, ed.3 (Osnipo- 1887).

⁶⁹ LEPICIER, *De stabilitate et progressu dogmatici* (Roma 1910) p.57.

(1) «certo teologo det inibiellam certe.

catus Sancti, aliud vero quod de fide sit hunc Sanctum, quem Pontifex canonizat, esse in caelo beatum. Et primum quidem de fide divino-catholica est»⁷⁰.

286. RESPUESTA A LA CUESTIÓN.—Supuesto esto, es fácilmente hacer ver que el hecho de que «tal santo canonizado está en el cielo» es una verdad implicitamente revelada y, por tanto, definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica.

Para ello basta aplicar a ese hecho los mismos principios que en la sección anterior hemos aplicado a los hechos dogmáticos en general, y que todos los teólogos de hoy día aplican en particular a los hechos de si tal concilio es regla de fe o si tal papa es verdadero papa.

Esos principios, como recordará el lector, son dos, a saber: a) revelada una proposición universal, quedan reveladas todas las proposiciones particulares en ella contenidas; b) la menor del raciocinio, en tales casos, no entra como motivo formal, sino como explicación o aplicación de la mayor universal a la conclusión particular. Estos dos principios son generalmente admitidos por todos los teólogos.

Por esa vía de continencia del particular en el universal podríamos aducir numerosas pruebas para demostrar que es de fe divina el hecho de que tal santo canonizado está en el cielo. Nos limitaremos a dos pruebas: una tomada de la universal revelada de que la Iglesia es infalible en la canonización de todo santo, y otra, tomada de la universal, también revelada, de la gloria de todos los santos en el cielo.

287. PRIMERA PRUEBA.—Según todos o casi todos los teólogos de hoy día, está verdaderamente revelado que «la Iglesia es infalible en la canonización de los santos» o, lo que es lo mismo, en la canonización de todo santo.

Esta proposición, con sólo volverla por pasiva, es exactamente la misma que la siguiente: «Está revelado que todo santo canonizado por la Iglesia es infaliblemente santo y está infaliblemente en el cielo», pues eso es lo que entendemos por canonización.

Puesta en forma condicional, con el fin que se vea mejor la contextura del raciocinio y la función de la menor en tal raciocinio, resulta exactamente la siguiente proposición: «Está revelado que todo santo, si la Iglesia lo canoniza, es infaliblemente santo o está infaliblemente en el cielo».

Sea, pues, el siguiente raciocinio:

Está revelado que todo santo, si la Iglesia lo canoniza, es infaliblemente santo o está infaliblemente en el cielo.

Es así que este santo (San Isidoro, por ejemplo) ha sido canonizado por la Iglesia.

Luego está revelado que este santo es infaliblemente santo o está infaliblemente en el cielo.

⁷⁰ LEPICIER, loc. p.88.

Invitamos a todo lector a que examine sin prejuicios las tres proposiciones de ese raciocinio. La mayor es una universal revelada y definible de fe divina, si es que no está ya definida, según casi todos los teólogos modernos. La menor se reduce a verificar una condición de la mayor revelada. La conclusión es exactamente la misma mayor revelada, sin más diferencia (todo — este) que la de universal y particular. Luego si revelada una proposición universal quedan reveladas todas las particulares en ella contenidas, es evidente como la luz del día que la conclusión de que «tal santo canonizado está en el cielo», está también revelada y es creíble de fe divina.

Si Santo Tomás y la inmensa mayoría de los teólogos anteriores al jansenismo no admitían aún como de fe divina esa conclusión particular, es porque no admitían aún como de fe divina, sino como de fe piadosa, la mayor universal. Pero hoy día tal mayor universal es ya admitida como de fe divina por casi todos los teólogos.

288. PRUEBA SEGUNDA.—En vez de tomar como mayor universal del raciocinio la infalibilidad de la Iglesia en la canonización de todo santo, tomemos como mayor universal la gloria debida en el cielo a todo santo, que es también una verdad de fe divina. Sea, pues, el siguiente raciocinio:

Es de fe divina que las almas de todos los verdaderos santos están gozando de Dios en el cielo. Puesta en forma condicional para mayor claridad, resulta la siguiente: Es de fe divina que toda alma está gozando de Dios en el cielo si fue verdaderamente santa.

Es así que *esta* alma (la de San Isidoro o de cualquier otro santo canonizado) es verdaderamente santa.

Luego es de fe divina que esta alma está gozando de Dios en el cielo.

Rogamos de nuevo al lector que examine las tres proposiciones de ese raciocinio. La mayor es una universal revelada y definida como de fe divina por Benedicto XII²¹. La menor es la fórmula misma que usa la Iglesia en la canonización de los santos, y no tiene más objeto que realizar una condición de la mayor de fe. La conclusión es exactamente lo mismo que

²¹ "Hac in perpetuum valet constitutione Apostolitate Apostolica definitus quod secundum communem Dei ordinacionem animas Sancorum OMNIM... sunt et erunt in celo... et vident divinam Essentiam visione intuitiva... quandoque sic videntes eadem divina Essentia perfervuntur" (Benedictus XII, constitutio dogmatica *Benedictus Deus*, 29 Ian. 1336; Denzicata, n.530). La fórmula usual de la canonización la trae Benedicto XIV en el siguiente párrafo: "Intera vero de formula sententiæ, quæ in actu canonizationis profertur, agendum, quæ quidem concepta est, ut sequitur:

"Ad honorem Sanctarum et individuum Trinitatis, ad exaltationem fideli catholice, et christianæ religionis summum, auxiliorum Domini Nostri Iesu Christi, Beatorum Apostolorum Patrum ac Pauli, ac Nostræ, matræ deliberatione præhabita, et divina ope sapientiæ implorata, ac de venerabilium Fratrum Nostrorum Sanctarum Romanae Ecclesiae Cardinalium, Patriarcharum, Archiepiscoporum, et Episcoporum, in Urbe existentium consilio, Beatos N. et N. sanctos esse declarantes ac definientes, et Sancrorum Catholique adscribimus statuentes ad Ecclesiam Universalis memoriam quolibet anno die (tali) pli devotione recollere. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen" (c.c. c.36 n.20-21).

la mayor de fe, sin más diferencia que la de universal y particular (*todo — este*).

Luego, o hay que negar los principios comúnmente admitidos por todos los teólogos o hay que admitir que el hecho de que «tal santo canonizado está en el cielo» es de fe divina o definible de fe divina y no solamente de fe eclesiástica.

289. LOS SALMANTICENSES Y JUAN DE SANTO TOMÁS.—Como confirmación de lo dicho vamos a aducir el testimonio de dos teólogos, los dos precisamente que menos podrían esperarse en esta cuestión. Son los Salmantenses y Juan de Santo Tomás.

Estos teólogos, como casi todos los anteriores a las decisiones de la Iglesia sobre los hechos dogmáticos, defendieron con Santo Tomás que el hecho dogmático de la canonización no era de fe divina, sino de certeza teológica o fe humana; pero dieron ya a entender bien claramente que ese hecho de la canonización no era de fe divina, *porque no era aún de fe divina la infalibilidad de la Iglesia*.

Al defender los Salmantenses que es de fe divina el hecho de que «este papa es verdadero papa», se ponen a sí mismos la siguiente objeción: «Sicut Ecclesia universalis acceptat Innocentius XI in Summum Pontificem, ita acceptat, v. gr., S. Isidorum in numerum Sanctorum existentium in gloria; sed non est immediate de fide *hunc* hominem canonizatum esse sanctum et existere in gloria: ergo non est immediate de fide Innocentium XI esse Summum Pontificem».

He aquí ahora su verdaderamente notable contestación: «Ad confirmationem neganda est maior, quia haec propositio "omnis homo rite canonizatus et acceptus ab Ecclesia in numerum Sanctorum, est Sanctus et existit in gloria", non est immediate de fide, ut recte ostendit Ferre. Unde consequens quod colligatur, nempe Stum. Isidorum esse vere Sanctum et existere in caelo, non est immediate de fide. (Ahora viene lo bueno.) Quod si fiat contraria suppositio et dicatur illam universalem: "Omnis homo rite canonizatus", etc., esse immediate de fide, consequenter dicendum est esse immediate de fide quod Stus. Isidorus si in gloria ei est vere sanctus²².

Fíjese el lector en esa concesión que hacían ya en su tiempo los Salmantenses, esto es, que si se admite que es de fe divina que todos los santos canonizados están en el cielo, hay que admitir también lógicamente que es de fe divina que *tal* santo está en el cielo. Ahora bien, la generalidad de los teólogos modernos admite ya que es de fe divina que *todos* los santos canonizados están infaliblemente en el cielo, al admitir que es de fe divina la infalibilidad de la Iglesia en la canonización de *todos* los santos²³.

²² SALMANTICENSES, *De fide* d.4 dub.2 n.46.

²³ Es también digno de notarse el siguiente párrafo de los Salmantenses: "Quod si quia tenet sancrorum beatitudinem de fide eius, non erit ei difficile assignare in Scriptura revelationes universales in quibus hanc veritas formulatur."

Otra confirmación no menos clara nos la da Juan de Santo Tomás. Contestando a una objeción de Granados, quien, para negar que fuesen de fe divina las conclusiones teológicas aun después de la definición de la Iglesia, había aducido el ejemplo de la canonización de los santos, se expresa así: «Pro canonizatione sanctorum *fide creditur assistere Spiritum Sanctum, ne erret Ecclesia*, ut dicit D. Thomas, Quodlibeto 9, a. 16, sed non est certum de fide, ut ibi dicit: in definiendis autem rebus fidei est certum de fide assistere Spiritum Sanctum, et ex eius directione procedere illam definitio: unde (fijese el lector en ese *unde*) assensus illius non innuitur auctoritati humanae, sed divinae»⁴⁴.

Como se ve, la contestación de Juan de Santo Tomás equivale a lo siguiente: Si en vez de ser solamente «*pie credibile*» fuese de *fe divina*, que el Espíritu Santo asiste a la Iglesia en la canonización, entonces el hecho de la canonización o de que tal santo canonizado está en el cielo sería también de *fe divina* y no humana. Ahora bien, todos sabemos que los teólogos de hoy día admiten que es de *fe divina* la *asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia en la canonización*, al admitir que es de *fe divina* la infalibilidad de la Iglesia, pues lo mismo da infalibilidad que asistencia del Espíritu Santo.

En una palabra, Santo Tomás y todos los antiguos teólogos miraban siempre como idénticas la fe con que creemos la infalibilidad de la Iglesia en la canonización y la fe con que creemos la gloria del santo canonizado, pero como todavía no era de *fe divina* el primero, por eso no admitían como de *fe divina* lo segundo⁴⁵.

*Includatur, cum in Sacra Litteris revelatum sit quoniam sit vera sanctitas, omnesque in gratia decedentes in celos erunt; et ad Ecclesiam sanctas varias sanctitatem disponantur, et quoniam in gratia decesserint, indicant quoniam in ordinis ad hanc discretionem eum ab omnibus exceptum esse. Secundum hoc dicit Dicitur I Cor. 14, 41, dub. 4, n. 149. Por ese punto, es difícil ver cuán cerca estaban ya los antiguos teólogos, aun los más rigurosos, de admitir como de *fe divina* la canonización. Entre parentesis, lo que aún llaman los Salmanticanos "Inclusión formal" es para nosotros "Inclusión virtual", pues la condición de la universal revelada no es una condición *per se nota*, sino que su purificación exige raciocinio, y hasta cabe en ella error. Por eso, ni el hecho de que "el Concilio es verdadera regla de fe", ni el hecho de que "el Papa es verdadero Papa", ni el hecho de que "tal versión de la Biblia es auténtica", ni el hecho de que "tal libro contiene tales proposiciones heréticas", ni el hecho de que "tal santo está verdaderamente en el cielo", ni el hecho de que "tal canon de la misa es el libro de canon", ni ningún otro hecho (como milagros, etc.) que asista indirecta o de su acompañamiento a la canonización, puede servir de la antes dada definición o de su aceptación por los teólogos salmanticanos o ordinarios de la Iglesia. Donde hay labor humana sin asistencia divina, cabe error, y donde cabe error, no cabe *fe divina*. En la *fe divina*, todos los elementos (el obieto y su explicación o aplicación) deben ser divinos o rectificados por Dios (136-239).*

⁴⁴ JUAN DE SANTO TOMÁS, *De Sacra Theologia* q.1 p.4, n.8.

⁴⁵ Esto puede verse también claramente en la actitud de Billuart. Este ilustre teólogo admite ya, al menos como probable, que los hechos dogmáticos son de *fe divina*, porque admite ya que es probablemente de *fe divina* la infalibilidad de la Iglesia en tales hechos. En cambio, si considera aún negando que la canonización sea de *fe divina* es porque, como él mismo confiesa, no existe aún claramente definida esa infalibilidad. He aquí sus palabras: "Dico secundum me non videtur esse de fide quod Ecclesia sit infallibilis in canonizatione Sanctorum; consequenter inesse si lector en eos consequentur mecum quod non Ecclesia can-

Hoy día es admitido generalmente como de *fe divina* lo primero. Luego el que quiera seguir los principios y el espíritu de Santo Tomás y de los grandes teólogos, debe admitir que es también de *fe divina* lo segundo. Lo contrario es apartarse a la letra material de la teología tradicional, abandonando su espíritu y sus principios directivos en el tratado de la fe.

290. OTRA CONFIRMACIÓN.—Como confirmación final vamos a indicar brevemente otra prueba que ya hemos aducido al tratar de los hechos dogmáticos en general.

Supongamos que Jesucristo en persona bajase ahora del cielo y dijese a su Iglesia: «Todos los santos que has canonizado hasta ahora están contigo en el cielo». Nadie negará que, en tal hipótesis, eso sería de *fe divina*, por ser «dicho por Dios».

Pues bien, fijese todo teólogo en que eso mismo que Jesucristo nos diría *ahora* nos lo había dicho *antes*, y la cuestión de ahora y de antes no cambia la especie de fe. Lo mismo da admitir que «está revelado que la Iglesia es infalible en la canonización de todos los santos», como lo admiten hoy día la mayor parte de los teólogos, que admitir que «Dios lo ha dicho», y a lo dicho por Dios corresponde *fe divina* y no solamente fe eclesiástica.

El acto, pues, de *fe* que damos a la canonización de los santos (o a cualquiera otra definición infalible de la Iglesia) no está bien formulado diciendo: «Creo que tal santo está en el cielo, porque la Iglesia lo dice». Ni tampoco se formula exactamente diciendo: «Creo que tal santo está en el cielo, porque el Espíritu Santo asiste a la Iglesia en la canonización». Sino que se formula y debe formularse con plena verdad diciendo: «Creo que tal santo canonizado está en el cielo, porque Dios ha revelado que la Iglesia es infalible en la canonización de todo santo». Tal acto es evidentemente de *fe divina*.

291. RESPUESTA A LAS OBJECIONES.—Casi todas las objeciones que suelen ponerse en esta cuestión se reducen a que la santidad es un hecho o fenómeno interno, incapaz de ser verificado con plena certeza; que los testigos pueden engañar; que es posible, aun al más santo, caer en pecado mortal en el último momento y condonarse, a pesar de todas las apariencias externas en contrario; que, aun supuesto que no se haya condonado, no es posible saber si estará aún en el purgatorio, etc., etc.

*natus sit sanctus et beatus. Roborans prima pars (quia) nulla erat definitio de sua infallibilitate, ut fideli divinae, in canonizatione sanctorum, neque id ex eius praxi colligi posset. Hinc sequitur secunda pars. Si enim ecclesia deinde quod Ecclesia sit infallibilis canonizando aliquem, esset a fortiori, neque quod iste canonizatus sit Sanctus, cum aliunde id non sit revelatum neque immediate, ut per se patet, neque mediata in ipsa infallibilitate Ecclesiae, cum, ut dictum sit, non sit certa de fide» (BILLUARD, *De regulis fidei* d.3 a.8). Como se ve, confirma Billuart que, si fuese de fe o estuviese revelada la infalibilidad de la Iglesia en la canonización, estaría también de *fe divina* o estaría revelada la santidad y gloria del santo canonizado. Pues bien: no conocemos hoy día un solo teólogo que niegue ya que está revelada, y es definible de *fe divina*, la infalibilidad de la Iglesia en todo lo verdaderamente conexo con el depósito revelado.*

Todas estas objeciones, como lo notará cualquier lector avisado que en ellas se fije, caían fuera de coro respecto a la cuestión que aquí tratamos, pues no solamente probarían que no cabe fe divina respecto al hecho de que tal santo está en el cielo, sino que probarían igualmente que tampoco cabe infalibilidad ni, por tanto, fe eclesiástica.

Así, pues, la respuesta a todas las objeciones de ese género es una misma y muy sencilla. O se admite en la canonización asistencia divina, que es lo mismo que infalibilidad, o no. Si no se admite asistencia divina, entonces no cabe evidentemente fe divina, pero tampoco fe eclesiástica. En cambio, si se admite asistencia divina, todas esas objeciones caen por su base, pues aunque la santidad sea un hecho interno sobre el cual puede engañarse todo hombre, no es un hecho sobre el cual pueda engañarse Dios o el hombre asistido por Dios.

También, si no tuviese asistencia divina, podría engañarse la Iglesia al juzgar si tal concilio fue o no ecuménico (y aun si existió o no tal concilio); si tal papa es verdadero papa; si tal traducción de la Sagrada Biblia, por ejemplo, la Vulgata, está bien hecha, etc., etc., y donde cabe engaño no cabe fe divina. Pero como hay asistencia divina para verificar el hecho particular, no cabe engaño ni falibilidad en tal hecho, y como, por otra parte, ese hecho particular forma parte de una universal revelada (*todo concilio, todo papa, toda traducción de la Biblia, todo santo canonizado...*), por eso, y no precisamente por la asistencia divina, aunque no sin esa asistencia, tales hechos particulares, una vez definidos, son de fe divina²⁸.

292. OTRA OBJECIÓN que podría oponerse es la siguiente: el hecho de que tal santo particular está en el cielo es algo más que la universal revelada de que todo santo en general está en el cielo. Ahora bien, si es algo más y es de fe divina, que es lo mismo que ser revelado, tendremos algún aumento, por pequeño que sea, en la revelación después de los Apóstoles, lo cual no puede admitirse.

Confesamos que cada vez que leemos u oímos tal objeción no podemos evitar el formarnos una muy pobre idea de quienes la ponen. Revela, a juicio nuestro, un criterio teológico estrechísimo sobre la autoridad divina de la Iglesia, cual si ésta no tuviese más función que la de conservar el depósito revelado y no también la de explicarlo y aplicarlo. Parecen tales teólogos

²⁸ Cada vez que un hombre viene a este mundo por la vía de la generación carnal, es de fe divina—dicen los teólogos—que tal hombre pecó en Adán o fue redimido por Jesucristo. Pues lo mismo, cada vez que un hombre sale de este mundo por la vía de la santidad, es de fe divina que va a gozar de la beatitud en el cielo. La única diferencia entre los dos casos es que, si que tal hombre sea verdadero hombre, es de fe divina que él no venga de cierto que no quiera, sino que viene al mejor sea verdaderamente santo no lo venimos de cierto que no queremos, propios ojos, sino que cabe error. Pues bien: tal diferencia no existe desde el momento que suponemos la infalibilidad de la Iglesia en canonizar, que es lo mismo que la infalibilidad de la Iglesia en juzgar de la santidad. Medite sobre ello todo teólogo y encontrará ambas cosas subastancialmente iguales.

imaginarse que para que una cosa pueda ser de fe divina ha tenido que salir de labios de los Apóstoles con todos sus pelos y señales y que la Iglesia no tiene más función que la de transmitir o repetir fielmente, cual un fonógrafo, lo que dijeron los Apóstoles, sin el más pequeño aumento, desarrollo o novedad. Esta concepción estrechísima de la función dogmática de la Iglesia y del desarrollo del dogma hace que muchos teólogos modernos, por un temor pueril de caer en el modernismo transformista, no comprendan todo el alcance de la amplia teoría del Lirinense y de Santo Tomás, la única teoría que puede explicar con éxito los hechos auténticos que la historia presenta de verdadero desarrollo dogmático por vía de verdadera conexión o conclusión teológica o por vía de hecho dogmático.

Concedemos, pues, que la conclusión teológica es algo más que el principio revelado de donde se deduce. Pero si esa conclusión se deduce por vía inclusiva o implícita, y solamente así es definible de fe divina, ese algo más no es algo más de doctrina u objetividad, sino algo más de explicación de la misma y única doctrina revelada. Concedemos también que todo hecho dogmático y toda canonización de santos es algo más que la universal revelada con la cual tales hechos están conexos; pero ese algo más no es algo más de objetividad o doctrina, sino de aplicación a casos particulares de la misma y única doctrina ya revelada en universal.

Lo único, pues, que de ahí se deduce es que la Iglesia tiene autoridad divina para algo más que para conservar el depósito revelado, pues la tiene también para explicarlo y aplicarlo, siempre que eso pueda hacerse sin nueva revelación.

293. LA TERCERA OBJECIÓN, en fin, que harán algunos es que si la canonización de los santos y toda definición infalible de la Iglesia es de fe divina, entonces parece desaparecer toda distinción entre lo definido como dogma de fe y lo definido como meramente infalible, o entre lo condenado como herejía y lo condenado como erróneo, o con otra censura inferior a la de herejía.

La respuesta a esta objeción es que, aunque ambas clases de definiciones sean de fe divina y, por tanto, no haya entre ellas diferencia específica o formal, siempre ha habido y continúa habiendo entre ellas dos diferencias accidentales o materiales.

La primera diferencia es que lo que la Iglesia define expresamente como dogma de fe o condena lo contrario como herético, no solamente es de fe divina, sino también es de fe divina que es de fe divina y, por tanto, el que lo niega es hereje. Mientras que lo que define simplemente como verdad infalible o condena lo contrario con nota inferior a la de herejía es también de fe divina, pero no es de fe divina que es de fe divina, y por eso no es hereje el que lo niegue. La razón de esta diferencia es que la Iglesia ha definido ya que hay que

creer con fe divina, y bajo pena de herejía, todo lo que ella defina como revelado, pero no ha definido aún que haya obligación de creer con fe divina o bajo pena de herejía lo que ella defina como infalible¹.

La segunda diferencia es que lo que la Iglesia define como dogma de fe o condena lo contrario como herético es de fe divina que es verdad revelada, mientras que lo que la Iglesia define solamente como verdad infalible o condena lo contrario con nota inferior a la herejía es de fe divina que es verdad infalible, pero no es aún de fe divina que sea verdad revelada. La razón de esta segunda diferencia es que la fe, no siendo discursiva, se limita a asentir a lo definido, y solamente a lo definido. Ahora bien, en el primer género de definiciones, la Iglesia no solamente define la verdad, sino también la revelación de tal verdad. Mientras que en el segundo género de definiciones, la Iglesia define la verdad, sin definir aún expresamente la revelación de tal verdad. Pero tan reveladas son las unas como las otras. Las unas las ha revelado Dios en particular; las otras las ha revelado en universal. Al revelar Dios que la Iglesia es infalible en la definición de todo hecho dogmático y en la canonización de todo santo, reveló implícitamente, pero verdaderamente, que este hecho dogmático o este santo son infaliblemente ciertos después de definidos.

Así, pues, entre la llamada fe eclesiástica y la fe divina las diferencias son accidentales o materiales. Lo esencial o formal de la fe en ambas, esto es, el motivo formal de creerlas, es uno mismo: la divina revelación. Ambas son, pues, fe divina.

294. RESUMEN.—Con esta cuestión de la canonización de los santos y con las cuestiones anteriormente estudiadas sobre la conclusión teológica y los hechos dogmáticos, creemos que queda suficientemente examinada la naturaleza de la moderna fe eclesiástica y con ella la extensión del progreso dogmático.

Como habrá notado el lector, especialmente el lector verdaderamente tomista, la naturaleza de la fe llamada eclesiástica depende necesaria y totalmente de la naturaleza de la fe que damos a esta proposición: «La Iglesia es infalible en todo lo necesario y conexo con el depósito revelado». Si esa proposición es de fe divina, como lo admiten hoy día casi todos los teólogos, entonces todo verdadero tomista que conozca no solamente la letra, sino también el espíritu de los principios de Santo Tomás, debe admitir que la llamada fe eclesiástica es verdaderamente fe divina. En cambio, si alguno cree que la infalibilidad de la Iglesia en tales cosas no es aún de fe divina, sino

1. "In aliquibus propositionibus contingit non solum ipsas esse de fide, sed etiam referunt eam, ut quod illas sint de fide, esse eam de fide, sicut in carnatio Christi et Trinitas Personarum ita sunt de fide, quod etiam de fide est ea esse eam de fide. Attingendo vero, propositiones ipsae de fide sunt, non tamen reflexa eorum est de fide, quia adhuc non est aliqua controversia circa eorum definitionem". GOANNES A STO. THOMA, *De auctoritate Summi Pontificis* 4.2 n.5).

una pura conclusión teológica (como lo crefan los antiguos respecto a los hechos dogmáticos), debe admitir lógicamente que la fe eclesiástica es formalmente humana, pues es formalmente humana toda fe o certeza fundada en sola conexión teológica. De todas maneras, y cualquiera que sea la suposición que se haga, la fe eclesiástica tiene que ser, para todo verdadero tomista, o fe divina o fe humana. Una fe específicamente media entre la fe divina y la fe humana es un contrasentido evidente en la doctrina tomista².

Así, pues, aunque la definibilidad de fe divina de los hechos dogmáticos y de la canonización de los santos esté intimamente ligada con la definibilidad de fe divina de la verdadera y rigurosa conclusión teológica, el teólogo tomista no debe confundir esas dos cuestiones como si fuesen de igual valor.

Que las conclusiones verdadera y rigurosamente teológicas, esto es, las conclusiones absolutamente conexas con el depósito revelado, sean definibles de fe divina, lo consideramos como una verdad evidente y fundamental; como una verdad expre-

2. Toda conclusión procede de la menor mediante la menor. Para saber, pues, cuáno entra la menor en el raciocinio—es decir, en el asentimiento que damos a la conclusión—, es decir, en la diferencia que existe entre la conclusión y la mayor. Si sólo difieren en una condición, como sucede en todo hecho dogmático, es evidente que la menor no ha entrado en el asentimiento más que como una avivación apotropaica de la mayor universal revelada a un particular.

Que el lector considere uno de los ejemplos que hemos dado de hechos dogmáticos (no importa cuál), y verá que el predicado de la conclusión es exclusivamente el mismo que el predicado de la mayor revelada. No hay entre ellos distinción real, como en las conclusiones físico-conexas; ni distinción virtual, como en las metáfisico-inclusivas; ni siquiera distinción nominal, como en las conclusiones impropriamente dichas, pues no hay distinción alguna de doctrina o de sentido. La única diferencia es que la conclusión se ha realizado y ha desaparecido. He aquí por qué la menor no entra en el asentimiento de la conclusión sino como una mera condición.

He aquí otra duda que sin la asistencia divina apenas se podría tener más que una certeza moral en la verificación de esta condición, y, por lo menos, el error sería siempre posible, absolutamente hablando. Pero, supuesta la asistencia divina, asegurada en todo caso infalible, resulta: a) que el hecho dogmático definido no es diferencia de la menor revelada más que como una pura condición; b) que esta condición es, por consiguiente, infalible y divinamente aplicada. Luego, según los principios admitidos hoy por todos los teólogos, una verdad que reduce estas dos condiciones es de fe divina.

Comprendemos, pues, muy bien que algunos teólogos antiguos hayan negado la infalibilidad de la Iglesia en los hechos, en tanto de que se hubiere esclarecido la distinción entre hechos particulares y hechos dogmáticos. Comprendemos igualmente que, una vez admitida esta infalibilidad, neguen aún como de fe divina, no hayan admitido que el hecho dogmático también fuese de fe divina. Pero lo que se nos hace incomprensible es que algunos teólogos que admiten como de fe divina, o al menos como definible de fe divina, la infalibilidad de la Iglesia en los hechos dogmáticos, nieguen que éstos puedan ser definidos de fe divina. He aquí por qué hemos hecho constar con satisfacción que numerosos teólogos, en sus revistas de la edición española de nuestra obra, están de acuerdo con nosotros en rechazar la propuesta fe eclesiástica como específicamente distinta de la fe divina. Entre ellos hay dos teólogos tomistas de primer orden: los PP. Ramírez y Péqués.

3. Tenemos la persuasión de que la fe eclesiástica, teólicamente injustificable, ha de desaparecer de la teología contigua y aun de la teología paralela" (P. S. RAMÍREZ, O. P., en *La Ciencia Tomista*, nov.-dic. 1921, p.109); J. PÉREZ DE UBUÑA, O. S. B., en *Revista Eclesiástica*, 15-16 nov. 1923, p.624; P. JUAN MANUEL LÓRIZ, O. S. A., en *España y América*, feb. 1924, p.299.

"La fe eclesiástica propuesta como una fe de una naturaleza distinta a la de la fe divina e inferior a ésta, parece, en efecto, algo enteramente inadmisible" (P. THOMAS PÉQUES, O. P., en *Revue Thomiste*, enero 1924, p.66-67).

samente afirmada por Santo Tomás y por toda la Teología tradicional hasta la confusión introducida en el siglo XVII sobre el «virtual revelados»; como una verdad sin la cual no pueden explicarse los hechos auténticos de la historia de los dogmas.

En cambio, la cuestión de si los hechos dogmáticos, y consiguientemente la canonización de los santos, son de fe divina o solamente de fe humana, la consideramos como una cuestión secundaria y de escasa importancia o trascendencia para la cuestión fundamental del progreso dogmático. Aunque estamos persuadidos, y creemos haber probado, que la fe que damos a los hechos dogmáticos y a la canonización de los santos es verdaderamente fe divina, poco nos importaría que alguno negase eso, con tal que afirme que la Iglesia puede definir como dogma de fe divina y católica todas aquellas conclusiones teológicas que se deducen del depósito revelado mediante un proceso de identidad real, o de conexión esencial, o de certeza absoluta²⁹⁵. Eso es lo que Suárez y Lugo llamaron revelado formal-confuso, lo que los modernos llaman virtual idéntico-material o conexivo-esencial, y lo que la teología tradicional había llamado con los simples nombres de implícito o de virtual, pues la implicitud, para ser rigurosamente científica o teológica, tiene que ser virtual, y la virtualidad, para ser rigurosamente teológica, y no puramente física, tiene que ser conexivo-esencial, y, por tanto, objetivamente implícita.

295. LA CONCLUSIÓN que se deduce de este capítulo sobre la fe eclesiástica es que la evolución del dogma es tan grande, que se extiende a los cuatro grados de la doctrina católica. Estos cuatro grados son: a) dato revelado o verdades expresamente

²⁹⁵ Lo mismo da, para el caso, inseparabilidad-absoluta, que conexión esencial y que identidad real, pues no cabe inseparabilidad absoluta sin conexión esencial, ni conexión esencial sin contradicción con su opuesto, ni contradicción al no se funda en una identidad real. Por eso, toda consecuencia rigurosamente metafísica o rigurosamente teológica es realmente idéntica con el principio o antecedente de donde se deduce. La conclusión no es sino una parte del principio. «Principium ex quo nullumque poscedit, ne habet ad conclusionem ut ratione sed ratione», es conclusio ne habet ad principium ut pars ad totum» (D. THOMAS, Posterior Analytics, I, 1 lct. 38). «Consequens est pars quoadam et aliud antecedentem» (JOAN. A. SANTO THOMA, Logica, 2 q.7 a.3). Como los verdaderos y únicos principios formales de la teología son los principios revelados, toda conclusión rigurosamente teológica o conexivo-esencial es realmente idéntica con el depósito revelado y está verdaderamente implícita en él. Por eso, nos ha agrado mucho ver en un tomista moderno, tan ilustre como el P. Garrigou-Lagrange, lo siguiente: «Il existe au contraire des relations, non accidentielles mais essentielles, qui sont impliquées dans une essence déterminée ou dans une de ses facultés. Et le concept qui exprime cette essence, exprime au même temps, les relations qu'elle contient. Ainsi l'être désigne ce qui a rapport à l'existence, ce rapport est impliqué dans la nature même de ce qui existe... Ce que nous venons de dire de l'être en général et de ses propriétés, est vrai de toutes les perfections absolues analogues que le sens commun attribue à Dieu, comme l'Intelligence, la Sagesse, la Providence, la Volonté Illeue, l'Amour, la Miséricorde, la Justice» (Disc. n.36 p.542-543). También lo hemos en el sabio P. De Regnon: «Cette proposition: "Le monde est créé par Dieu", malgré son apparence synthétique, est donc un jugement analytique: car la notion intime du monde confirme la notion d'une cause infinie» (Etudes sur la Sainte Trinité vol. I p.22). Así son todas las rigurosas conclusiones teológicas, esto es, las conexivo-esenciales. No son juicios de síntesis o de adhesión al depósito revelado, sino de análsis o identidad real con el depósito. Por eso son homogeneas con si y distinguibles de fe.

reveladas; b) verdades ya definidas como dogmas de fe; c) verdades definidas como infalibles, aunque no todavía como dogmas; d) verdades no definidas aún, pero necesariamente conexas con alguno de los tres grados anteriores, y que llamamos conclusiones teológicas y hechos dogmáticos.

La diferencia entre esos cuatro grados no es diferencia de revelado y no revelado, sino de revelado explícito y revelado implícito. Como todo lo verdaderamente revelado por Dios, sea explícito o implícito, es verdad infalible, todas las verdades de esos cuatro grados de la doctrina católica reúnen dos caracteres: a) son verdades reveladas; b) son verdades infalibles.

La Iglesia puede, si gusta, definir de un golpe el carácter revelado o de fe divina de cualquiera de las proposiciones de esos cuatro grados, sin que haya precedido antes definición alguna sobre su carácter de verdad infalible. Así definió, por ejemplo, como de fe divina las conclusiones teológicas de los dos entendimientos y dos voluntades en Cristo o de la obligación de confesar las circunstancias que mudan la especie del pecado, y los hechos dogmáticos de que la Vulgata es auténtica o de que el canon de la misa está libre de todo error.

En cambio, puede también, y ése es el procedimiento más ordinario, definir antes una conclusión o hecho dogmático como verdad infalible, sin definirlo aún como revelada o de fe divina. Así, por ejemplo, ha definido ya como verdad infalible la conclusión teológica de la necesidad de jurisdicción en el confesor o el hecho dogmático del libro de Jansenio, sin que hasta ahora los haya definido como revelados o de fe divina. Pero aunque hasta ahora no les haya definido como revelados, puede definirlos el día que guste o haga falta. Lo mismo que ha dicho la Iglesia: «Si quis dixerit in sacramento Poenitentiae ad remissionem peccatorum necessarium non esse iure divino confiteri... circumstantias quae peccati speciem mutant: Anathema sit», y «Si quis dixerit canonom missae errores continere ideoque abrogandum esse: Anathema sit», de la misma manera podría decir: «Si quis dixerit in sacramento Poenitentiae non esse necessarium jurisdictionem in confessario: Anathema sit», o «Si quis dixerit Symbolum quod dicitur Sti. Athanasii errores continere, aut librum Iansenii, qui dicitur Augustinus, errores non continere: Anathema sit». Tan conclusión teológica es la necesidad de confesar las circunstancias específicas de los pecados, como la necesidad de jurisdicción en el confesor, y tan hecho dogmático es la pureza del canon de la misa como la ortodoxia del símbolo de San Atanasio o la heterodoxia del libro de Jansenio. Lo mismo puede decirse de cualquier otra conclusión, con tal que sea rigurosamente teológica, y de cualquier otro hecho, con tal que sea verdaderamente dogmático.

La diferencia, pues, entre definiciones infalibles y definiciones de fe divina, y por tanto entre fe eclesiástica y fe divina, no es diferencia específica de doctrina o de objetividad, sino

diferencia de grado por el que atraviesa o puede atravesar una misma y única doctrina antes de llegar al grado supremo de dogma de fe. No hay verdad alguna definible de fe divina que no pueda ser antes definida como verdad infalible; ni hay verdad definida o definible como infalible que no pueda ser definida como de fe divina. Esta es, a juicio nuestro, una doctrina certísima y tradicional, si se trata de conclusiones rigurosamente teológicas, y una doctrina probabilísima, por no decir cierta, si se trata de hechos verdaderamente dogmáticos¹⁸¹.

296. LA CAUSA DE DOS TENDENCIAS.—Si ciertos tomistas modernos no aceptan esta doctrina, es porque se figuran que para que una cosa sea implícitamente revelada y definible de fe divina hace falta que esté contenida en el dato revelado de una manera directa, y no solamente indirecta: de una manera formal, y no solamente virtual o consecuencial.

En cambio, nosotros tenemos como evidente que para Santo Tomás y para toda la Teología tradicional anterior a la confusión introducida sobre esta cuestión en el siglo XVII, es también implícitamente revelado y definible de fe divina todo lo contenido en el depósito apostólico de una manera indirecta, o virtual, o consecuencial, todo aquello de cuya negación se sigue con necesidad *absoluta* la negación de lo formalmente revelado. Oigamos a Santo Tomás:

Dicendum quod articulus est indivisibilis veritas, quantum

¹⁸¹ Esta diferencia importante existía entre definiciones de fe divina y definiciones infalibles, quizás parecía así para algunos más clara con el siguiente ejemplo histórico. En el Concilio Tridentino estaba ya preparado el canon dogmático siguiente: "Si quis dixerit, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam, proprie adulterium alterius consilium matrimonii vinculum posse dissolvit... anathema sit". Es ese canon se definía como de fe católica la doctrina que negaba la Iglesia griega, con lo cual quedaba ésta condenada como herética. Como eso podía sufrir mucho a los griegos y hacer más difícil la unión, inserían la diplomática o prudencia acostumbrada, y sin modificar en nada la doctrina del canon dogmático se modificó la formulación, redactándolo y difundiéndolo en la forma siguiente: "Si quis dixerit Ecclesiam errare, cum docet se docere, iuxta evangelicam et apostolicam doctrinam, proprie adulterium alterius consilium matrimonii vinculum non posse dissolvit... anathema sit" (CIC, Trident., sec.24 c. anaco. can.7: DENEZIUS, n.977). Ahora bien: ¿qué diferencia habrá entre esos dos cánones? Entre esos dos redacciones dobles. No habrá diferencia alguna en su sentido, sino menor diferencia de fórmula o de palabras. "Matrimonium, non solum sacramentum, sed et sacramenta esse", dice con mucha razón el gran historiador del Concilio Tridentino, el cardenal Pallavicini, aludiendo a dichos cánones (PALLAVICINI, Historia Concilii Tridentini, 1.22 q.4 n.3). En efecto, si es de fe divina que la Iglesia no vea al enseñar esa doctrina, es también de fe divina, o definible de fe divina, que los griegos vean al enseñar o practicar lo contrario. Pues bien: examinemos abitta sin prejuicio las dos cánones siguientes: a) "Si quis dixerit talium conclusionem theologicam non esse veram, vel tale factum dogmaticum non esse verum, anathema sit"; b) "Si quis dixerit Ecclesiam errare, cum docet se docere, talium conclusionem esse veram, vel tale factum dogmaticum esse verum, anathema sit". Los defensores de la moderna fe eclesiástica tienen que decir y dicen que la Iglesia puede definir como de fe divina el segundo de esos cánones, pero que no puede definir el primero. Pero cualquiera que se fije en ellos sin ideas preconcebidas verá con claridad que si puede definir como de fe divina el uno, puede también definir el otro. Lo mismo da decir que la Iglesia no vea al afirmar tal doctrina, que decir que erran los que la niegan, o que decir que tal doctrina es verdadera. La diferencia no es sino de implícito o explícito. Si es, pues, definible de fe divina lo uno, también lo es lo otro.

ad id quod actu explicatur in articulo: sed est divisibilis quantum ad ea quae POTENTIA continentur in articulo, secundum quod qui dicit unum, dicit quedammodo multa: et haec sunt quae praecedunt articulum vel consequuntur ad ipsum: et quantum ad hoc potest explicari et dividiri articulus fidei¹⁸². «Explicare articulos fidei contingit dupliciter: uno modo...: alio modo, quantum ad ea quae in ipsis articulis IMPLICITE continentur: quod quidem contingit dum homo sciit en que ex articulis consequuntur»¹⁸³. «Et quantum ad hoc potest quotidie fides explicari, et per studium sanctorum magis ac magis explicata est» (ibid.). «Ad fidem pertinet aliquid dupliciter... Indirecte vero ad fidem pertinent ea ex quibus negatis, sequitur aliquod contrarium fidem»¹⁸⁴. «Ex quibus sequitur corruptio dictum articulito»¹⁸⁵. «illa ad quae consequitur aliquid inconveniens et contrarium fidem»¹⁸⁶.

Cuando este revelado inclusivo, o indirecto, o consecuencial, es definido por la Iglesia, *videtur iudicium est de his* (lo indirecto) *et de illis* (lo directo) *quae determinata sunt in fide, quia unum sequitur alterum* (loco ultime citato). «Et propter hoc multa nunc reputantur haereticorum, quas antea non reputabantur, propter hoc quod nunc est magis manifestum quod ex eis sequitur»¹⁸⁷. Respondet quod D. Thomas intelligit per indirecte pertinere ad fidem, illud quod per necessariam consequentiam colligitur ex aliqua proportione immediata secundum fidem. Ut si quis negaret Christum esse risibilem, erat in fide catholica consequenter et indirecte... Quoniam ab Ecclesia non est *hac tempore definitum* quod Christus sit risibilis. At vero si ab Ecclesia definiretur, iam qui negaret Christum esse risibilem, esset haereticus¹⁸⁸. Lo mismo se expresan todos los antiguos tomistas¹⁸⁹.

¹⁸² I. Sent. d.35 q.2 a.2 sed 3.

¹⁸³ I.oo. d.25 q.2 a.1 sol.3.

¹⁸⁴ Summa Theol. I. q.32 a.4.

¹⁸⁵ I. Sent. d.33 q.1 a.2.

¹⁸⁶ I. q.32 a.4.

¹⁸⁷ BARTZ, 2-2 q.11 a.2, y 1 q.1 a.2.

¹⁸⁸ En las ciencias de proceso *exclusiva* o *inclusiva* o *intelectual*, cuales son la metafísica y la teología (Theología est maxime intelectualis; D. THOMAS), lo que llamamos mediato o virtual o potencial se llama así con respecto a nosotros; Pero en sí mismo no es mediato ni virtual ni potencial, sino inmediato o formal o actual, como lo sabe todo nombre que haya penetrado la doctrina de Santo Tomás sobre el "per se notum quod se" y "non per se notum quod nos". Qualibet proposito cuius praedicandum est in ratione subiecti est immediata et per se nota quantum est de se" (D. THOMAS, Putter Ansay, 1.1 lectio). "Et hoc enim aliqua proposito est per se nota—o immediatum—quod praedicandum includitur in ratione subiecti" (Summa Theol. I. q.2 ad 1. La metafísica, la filosofía y la teología en sus conclusiones conceptivo-essenciales y la Iglesia en sus definiciones no convierten lo nuevo mediato (mediato notum) en inmediato, sino que convierten lo inmediato quod se (mediato implicio o virtual implicatio) en inmediato quod nos. En ese sentido no hay inconveniente en decir que la Iglesia no puede definir como de fe divina lo inmediatamente revelado; pero en ese sentido, todo lo realmente idéntico o conceptivo-essencial es inmediatamente revelado, tanto es, inmediato quod se, aunque mediato quod nos. En este sentido toman la palabra inmediato infinitud de teólogos después de Salter, con lo cual hacen que muchos se confundan creyendo que niegan la definibilidad de fe divina de todo verdadero

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*»¹¹⁹, sino aquella otra verdaderamente amplia de Báñez: «Ecclesia nihil hactenus fidelibus credendum proposuit vel definit, quod non contineretur in S. Litteris aut Apostolorum traditionibus expressum aut virtualiter contentum, ita ut inde per evidentem consequentiam educeretur»¹²⁰.

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 cognoscitivo es tan grande como la *virtualidad* implícita del depósito revelado¹²¹. Esta *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*. Esta 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 si ni para los otros), mientras no intervenga la definición de la Iglesia. En cambio, la Iglesia tiene autoridad divina, y no solamente humana o eclesiástica, para explicar o desenvolver, y no solamente para conservar, todo lo verdaderamente implícito en el dato revelado. Que esa *implicitud* sea formal o sea virtual, es indiferente, con tal que sea *verdadera implicitud* y pueda ser explicada o desenvuelta sin nueva revelación.

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

¹¹⁹ SALMANTICENSES, *De fide dub. n.146.*

¹²⁰ BÁÑEZ, 2-2 q.1 a.7.

¹²¹ Esta *virtualidad* implícita y solamente cognoscible para nosotros por vía de conclusiones teológicas 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 Eucaristía. «Explicare articulos fidelis contingit duplicitate. Una modo, quantum ad ipsorum articulorum substantiam, secundum quod ipsa articulus distincte snt. Alter modo, quantum ad ea quae in ipsa articulis continentur *implicite*; quod quidem continentur dum homo scit ea quae ex articulis consequuntur... Ad secundum autem explicacionem articulorum non tenetur aliquis totaliter ut sciat omnia quae in articulis de salute continentur; quia hoc non potest esse nisi in parte, ubi ipsa articulorum substantia plene videatur» (D. THOMAS, 3 Sent. d.25 a.2 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 obscura. En la cara luminosa se funden las demostraciones o pruebas de cada verdad; la cara obscura 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: Objetiones contra la evolución cognoscitiva en general.

Segunda: Más objeciones contra lo mismo.

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

Cuarta: Objetiones contra una de las pruebas principales de la evolución cognoscitiva.

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