

EN TORNO AL ASENTIMIENTO DEBIDO A LAS DEFINICIONES INFALIBLES DEL MAGISTERIO. RESPUESTA OBLIGADA

por FIDEL G. MARTINEZ
Obispo de Sululi.

A poco de nuestro regreso de Roma, de la tercera sesión o etapa conciliar, una voz amiga nos hizo saber que, en «Archivo Teológico Granadino» había aparecido una larga y «dura crítica» —estas eran sus palabras— de nuestro estudio, editado en 1962, con el título «Evolución del Dogma y Regla de Fe»¹. Ocupado entonces con algunos trabajos urgentes, apenas pudimos hojear rápidamente las 33 páginas de dicha crítica, cuyo autor era C. Pozo, profesor en la Facultad de Teología de Granada, sacando la impresión de que no había por qué contestar a la misma, ya que para los conocedores de nuestro mencionado estudio, tal contestación parecía innecesaria; pues que a las tesis demostradas en el mismo no se oponía más que simples afirmaciones contrarias, sin razonarlas, ni menos responder a nuestras razones.

Hoy, menos ocupados, hemos vuelto a leer despacio la repetida crítica, confirmándonos en el juicio anterior. Pero habida cuenta de que no todos los lectores del *Arch. Teol. Granadino* conocerán el estudio criticado, hemos pensado que tal vez no sería inútil, en orden al mejor esclarecimiento de la verdad, a la que todos aspiramos, hacer las debidas rectificaciones a la crítica de C. P.

Hemos de confesar que cuantas críticas, duras o benévolas —de las primeras sólo conocemos la presente— se han hecho a nuestros estudios teológicos en torno a un tema, que siempre hemos considerado de fundamental importancia para toda la teología, lejos de molestarnos, nos han ayudado a madurar nuestras propias convicciones; y aun añadiremos que, las que en algún punto se mostraban más o menos disconformes o exigían mayor claridad o eficacia en las pruebas, nos han ayudado mejor que las plenamente conformes; ya que estas últimas apenas si añadían fuerza alguna a nuestras razones, en tanto que las primeras nos obligan a precisar más nuestras expresiones y, cuando sus reparos se nos revelaban como faltos

1. *Bibliotheca Theologica Hispana*, Serie 1.ª, tom. 4.

de consistencia, ello confirmaba nuestra manera de ver, pues que nada válido sabía oponérsele.

Lo que si nos ha desilusionado a veces es que el posible crítico se limitara a simples afirmaciones, acaso ya mil veces repetidas, sin hacerse cargo de nuestros argumentos, ni tratar siquiera de responder a ellos. Suponemos que al lector las simples afirmaciones de nuestros críticos, como igualmente las nuestras, le interesarán muy poco; lo que él buscará serán las razones en que las fundamos.

I

Viniendo ya a la presente crítica, empieza C. P.² por reprocharnos el que consideremos la posición contraria a la nuestra, «defendida —dice— por numerosos e ilustres teólogos», «como un fenómeno de transitorio obscurecimiento de una verdad de fe», y la nuestra como «la única objetivamente *ortodoxa*».

Respuesta: En primer lugar, esa posición, a que se refiere C. P., no es nuestra en el sentido de que nosotros la hayamos inventado, o de que mantengamos la exclusiva de la misma. Como hemos demostrado en el estudio «Evolución del Dogma y Regla de Fe», y en el curso de este mismo artículo iremos recordando, siquiera sumariamente, es la de toda la teología anterior a Molina, y la de toda, moralmente hablando, posterior, hasta la segunda mitad del siglo pasado. Nosotros no hemos hecho sino sumarnos a la misma o mejor dicho, a repetir, como modestos discípulos, la doctrina enseñada por Santo Tomás, Escoto, Vitoria, Domingo de Soto, Báñez, Suárez, Lugo, los Santos Doctores de la Iglesia P. Canisio y R. Belarmino...; es decir, por todos los más ilustres teólogos y representantes de las diversas escuelas de la teología tradicional, a quienes seguían todos los demás; y que daban esa doctrina como absolutamente cierta y norma de fe, indiscutida e indiscutible, como puede verse en sus textos³.

2. *Arch. Teol. Granadino*, vol. 27 (1964), p. 238. En realidad, ya en sus primeras líneas, precisamente en la sexta —señal de la urgencia que se sentía de criticar— se califica nuestra manera de discurrir de «afeada por el tono polémico que inseparablemente la acompaña». Suponemos que ese tono polémico no se refiere al esmero en examinar las objeciones opuestas a nuestras tesis, y en procurar darles oportuna respuesta, ya que esto es obligado en toda discusión seria; sino, tal vez, a la costumbre de citar los nombres de los que sostienen las diversas posiciones y, a poder ser, sus mismas palabras.

Desde luego, más cómodo sería limitarse a ir exponiendo la propia teoría, haciendo caso omiso de las dificultades o razones contrarias, o recogiendo tan sólo aquellas que bien pareciere y pasando por alto las demás, o tal vez fingiéndolas a medida, para darse el gusto de refutarlas. Pero, ¿no daría ello ocasión al lector desconfiado, para dudar de la autenticidad de la versión que se le daba de la posición contraria?

Citar por sus nombre a los adversarios y exponer fielmente sus puntos de vista y sus argumentos fue el método y la aspiración, no siempre lograda, de nuestros mejores teólogos, y lo sigue siendo de los mismos manuales de teología. Si esto es más feo o más hermoso que lo otro podrá ser cuestión de gustos, y sabido es que «de gustibus et coloribus non est disputandum». Por nuestra parte, preferimos lo más rigurosamente científico y que ofrezca mayores garantías de verdad.

3. Mucho lamentamos no poder ofrecer aquí al benévolo lector esos textos con sus oportunos análisis y comentarios; mas para ello, habríamos de reproducir casi íntegro nuestro estudio *Evolución del Dogma y Regla de fe*, lo que no es posible hacer en una revista. Nuestro mayor deseo sería que los lectores, teniendo a la vista juntamente la crítica de C. P. y nuestro citado estudio, pudieran formar su juicio con pleno conocimiento de causa. Tan sólo ocasionalmente, como hemos apuntado arriba, en el curso de este artículo, les podremos presentar algunos textos, que tal vez les sean suficientes.

Aunque de haberle aplicado una censura más grave, habríamos ido en buena compañía, nosotros nos hemos limitado a calificarla de *verdadera*. Nunca hemos dicho que sea de fe, ni que la contraria sea siquiera menos ortodoxa; antes bien, en el primer capítulo de nuestro estudio criticado, la incluimos expresamente entre las opiniones ortodoxas. Claro está que si, en materias de fe, una posición es calificada de verdadera, por el mismo hecho, la contraria habrá de suponerse objetivamente o *quoad se*, como opuesta a la fe; pero calificarla de herética o de heterodoxa *quoad nos*, eso no corresponde al teólogo, que es falible, sino al Magisterio de la Iglesia, que es infalible.

En cuanto a la alusión que hacíamos a la historia del Arrianismo, es evidente —para todo lector desapasionado— que ella no apuntaba a equiparar, con una posición herética, la que acabábamos de catalogar entre las ortodoxas, sino simplemente para poner un ejemplo, que no es único, sino repetido en la historia de los dogmas, recuérdese la doctrina de la Concepción Inmaculada de María, de la Infallibilidad Pontificia, de la Colegialidad y Sacramentalidad Episcopales...; un ejemplo, decimos, de cómo una doctrina, aun de importancia trascendente, puede sufrir ciertos eclipses u oscurecimientos, en determinadas épocas o en determinados sectores de teólogos. Habrá de tenerse en cuenta que el sentir o el consentimiento de los teólogos, cuando éste no es moralmente unánime, universal y constante, y tanto más cuanto más carezca de estas condiciones, o más en discordia se muestre con la tradición secular, no tiene más valor que el que tengan las razones en que se funda; por muy ilustres y muy respetables que sean sus personas. No había, pues, por qué acudir a algunas expresiones de extrañeza o de sorpresa, que más bien parecen escritas para la galería.

II

Repetidamente, tanto en nuestros «Estudios Teológicos»⁴, como en el que es objeto de la crítica de C. P., hemos hecho observar, que la opinión de los que distinguen, en las mismas definiciones solemnes del Magisterio de la Iglesia, dos especies distintas: unas de fe teológica o divina y otras de fe eclesiástica o asentimiento teológico, o como quiera decirse, pero que, desde luego, no son de fe divina, equivalía a sustituir nuestra regla de fe *próxima y universal*, que es ese Magisterio, por la autoridad o criterio de los teólogos; contra lo enseñado por toda la teología tradicional y, últimamente y de modo expreso, por la Encíclica *Humani generis*⁵.

En efecto; según dicha opinión, el Magisterio de la Iglesia puede definir, y de un modo infalible, tanto lo formalmente contenido en el depósito de la revelación, como lo virtualmente contenido en el mismo, o sea, las conclusiones teológicas derivadas de algún dato revelado; pero sólo las definiciones, que tengan por objeto algo formalmente revelado, pueden ser de fe divina. Y como, por otra parte, ese Magisterio nunca nos dice que lo por él definido esté formalmente revelado por Dios, si se exceptúa, tal vez, algún que otro caso —dogmas de la Concepción Inmaculada, de la Infallibilidad Pontificia, y de la Asunción corporal de María, sin que se nos diga aun en éstos, como ya ha advertido algún teólogo, si la revelación de

4. *Estudios Teológicos*, Fasc. I-II-III (1953-58-61), Oña (Burgos).

5. «Hoc sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum, cuilibet theologo proxima et universalis norma esse debet... Quod quidem depositum —fidei— nec singulis christifidelibus nec ipsis theologis divinus Redemptor concedidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio» (Pius XII, Encycl. *Humani generis*).

los mismos ha sido formal o sólo virtual —siguese que, para poder distinguir, en todas las demás definiciones de Papas y Concilios qué es lo que hay de fe divina y debe ser creído por el testimonio de Dios y qué lo que no es de fe ni puede ser creído por este testimonio, o no tenemos medio o criterio alguno, o habremos de recurrir al de los teólogos, que nos digan, qué definiciones tienen por objeto un formal-revelado y, por lo mismo, son de fe divina, y cuáles un virtual-revelado y no son de fe divina; con lo que, la norma o regla próxima de nuestra fe no será ya el Magisterio de la Iglesia, sino el criterio de los teólogos⁶.

Naturalmente nuestro crítico reacciona contra esta observación, cuya gravedad no se le oculta; pero todos sus esfuerzos resultan ineficaces, y aun vienen a convertirse en un reconocimiento implícito, aunque forzado, de la justicia de la misma.

«En el fondo (dice en la p. 239) no parece que un sistema de criterios pueda ser soslayado en ninguna de las teorías. ¿No existe un problema de criterios para decidir si el magisterio eclesiástico en algunas de sus intervenciones ha querido utilizar su autoridad infalible o no?».

Como se ve, admite la intervención de criterios para decidir el valor, de fe divina o no, de las definiciones del Magisterio, puesto que trata de justificarla por la intervención de esos mismos criterios, externos a la misma definición, para decidir si ésta ha existido o no. Dejemos registrado el hecho, y demos nuestra respuesta al efugio alegado.

Evidentemente, los criterios para conocer el carácter definitorio de un acto del Magisterio no pueden ser, sin incurrir en un círculo vicioso, ese mismo carácter definitorio; como los criterios para conocer la autenticidad de una revelación divina o de un texto de la Escritura no pueden ser esa misma autenticidad supuesta. Son éstos los que llamamos preámbulos de la fe. Pero una vez demostrada o admitida la existencia de la revelación, o la autenticidad del texto de la Escritura, o el carácter definitorio del acto del Magisterio y conocido su contenido, no queda, si ellos son verdadera regla de fe, y más si son la regla *universal* y *próxima*, como lo es el Magisterio de la Iglesia, sino aceptar ese contenido con un acto de fe. Si, después de esto, aun hay que acudir a otra instancia, a otro criterio para poder llegar al acto de fe divina, señal sería de que el Magisterio de la Iglesia no era la regla definitiva, universal y próxima de esa fe.

Si cuando los Concilios definieron la existencia de dos voluntades en Cristo, ejemplo clásico en la teología tradicional de una conclusión teológica o de un revelado-virtual definido, el pueblo cristiano hubiera tenido que aguardar a que los teólogos resolvieran, si debía prestar a esa definición un asentimiento de fe, o de otra especie distinta, nadie hubiera dicho que el Magisterio de la Iglesia era la norma *proxima et universalis* de su fe, sino, cuando más, un elemento parcial e incompleto de esa norma; ni que el Señor había entregado la interpretación auténtica del depósito de la fe *nec ipsis theologis sed soli Ecclesiae Magisterio*.

Dice nuestro crítico (p. 240) que «tales teólogos —los seguidores de Molina— no pueden reconocerse en esta descripción»; la que acabamos de hacer de su teoría.

6. Ha de tenerse presente que la fe teologal o divina es algo fundamental, *necessitate medii*, en la vida sobrenatural cristiana, sin que pueda ser sustituido por ningún otro acto o asentimiento, por sobrenatural y meritorio que sea. De esa fe dice el C. Tridentino: «fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo».

Creemos que en esto se engaña C. P. Si quieren, pueden muy bien reconocerse; pues que todo ello se reduce a dos cosas bien simples: un sencillo principio doctrinal y un hecho notorio. Principio doctrinal: toda definición que tenga por objeto un revelado-virtual no puede ser de fe divina; hecho notorio: el Magisterio de la Iglesia en sus definiciones, al menos en la máxima parte de ellas, nada nos dice de si lo definido es un revelado-formal o un revelado-virtual. Esas definiciones nos afirmarán simplemente que en Cristo hay dos voluntades, que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, que el matrimonio es uno de los siete sacramentos, que éstos confieren la gracia...; pero nada nos dirán del modo como esas verdades, antes de su definición, están contenidas en el depósito de la fe ⁷.

Por ello, esos mismos teólogos nos dicen que, para saber cuáles deben ser creídas con la fe divina, según su teoría, habrá de procederse «juxta varia criteria quae a theologis communiter adhiberi solent» ⁸. Lo que si concederemos a C. P. es que la mayor parte de esos teólogos, guiados afortunadamente por su buen sentido dogmático, se resisten a admitir en la práctica, con todas sus lógicas consecuencias, lo que sostienen en teoría, y así vienen a considerar de hecho, como de fe divina, igual que lo hacen los teólogos de la posición contraria, aquellas definiciones solemnes del Magisterio. Compárense los textos escolares teológicos de unos y otros, y se verá que prácticamente coinciden en la censura dada a *aquellas doctrinas* definidas.

III

Pero no todos poseen ese buen sentido dogmático; los hay que prefieren atenerse a la lógica de su teoría; y, desde luego, para juzgar de ésta, lo mejor es presentarla con todas sus lógicas consecuencias. Ofrecemos al lector el caso de dos teólogos, que el mismo C. P. nos recuerda, extractando lo que de ellos decíamos en nuestro estudio *Evolución del Dogma y Regla de Fe* (pp. 27-30). Sea el primero F. Fransen ⁹, quien, no obstante reconocer que en lo que va a decir se aparta de:

«La qualification traditionnelle des manuels, qui voient dans tout canon de Trente une vérité de foi divine définie», prosigue: «Nous dirons comme avant, que les canons

7. Pero no sólo, en el texto mismo de las definiciones, nada se nos dice sobre la naturaleza de esa contención, sino que ni en las mismas actas o discusiones conciliares se suele mentar para nada la cuestión del contenido formal o del contenido virtual. Procuran, sí, con el mayor empeño los Padres conciliares demostrar la conformidad u oposición, de las doctrinas aprobadas o condenadas, con las enseñanzas de la Escritura, de la Tradición, de los SS. Padres, del sentir de la Iglesia, mediante manifiestos razonamientos, frecuentemente difíciles y complicados; pero sin preocuparse para nada, con tal que tales razonamientos sean legítimos y demostrativos, si ellos eran simples explicación de un mismo concepto formal, o si implicaban ya el paso a un nuevo concepto o verdad, esto es, una verdadera conclusión teológica: cosa que, en la teoría de Molina y para poder distinguir las definiciones que son de fe de las que no lo son, habría de ser algo obligado e indeclinable, de lo que no se podría prescindir alegremente.

En las Congregaciones de las tres etapas conciliares del presente C. Vaticano II, a todas las cuales, sin perder ninguna, nos ha sido dado asistir, no recordamos una sola en la que se haya hablado de contencencias formales o virtuales. Esto y el que en ningún documento dogmático del Magisterio se nombre siquiera la llamada *fe eclesialística*, creemos que debería hacer reflexionar al teólogo.

8. *Sacrae Theologiae Summa*, (BAC 1952), tom. I, p. 793.

9. *Ephemer. Theol. Lovanienses*, tom. 29 (1953) pp. 657-672.

de Trente propossent une matiere de foi définie. Mais cette foi définie peut etre d'après les cas... ou bien une foi divine catholique, ou bien une foi ecclésiastique». Se decide, desde luego, por esta última, aunque con cierto temor de que ello pueda inducir a algunos «a accorder a certains canons un valor dogmatique qui ne semble pas se justifier».

Según este teólogo, pues, ni la definición en canon conciliar de una doctrina como verdad de fe, y desde luego contra el sentir de la teología tradicional, aun de aquellos que intervinieron en la redacción de ese canon, es suficiente para asegurarnos de que tal verdad sea de fe divina; sino de otra fe, que es llamada eclesiástica, pero cuyo valor dogmático queda indefinido. ¿Es esto a lo que queda reducida la función de aquel Magisterio de la Iglesia, que ésta misma nos proponía como regla *proxima et universalis* de nuestra fe?

El otro teólogo, aún más avanzado si cabe, es R. Favre ¹⁰. Reconoce éste también y desde luego que:

«Il est généralement admis qu'une condamnation sanctionnée par un anathème vise une hérésie proprement dite. Telle est la persuasion commune. La chose paraît même si évident qu'elle se passe de preuve». Y con referencia especial a los cánones del Concilio Vaticano I, dice: «jusqu'à nous jours, tous les théologiens, a notre connaissance, ont interprété ces canons comme définitions de foi catholique».

A pesar, con todo, de esta reconocida unanimidad de todos los teólogos, varios de los cuales intervinieron en la redacción de esos cánones, y aun de una época en la que tanto abundaron los partidarios de la teoría de Molina, sostiene R. Favre, que:

«Divers canons s'expliquent mieux, s'ils ne sont censés définir que de vérités de foi ecclésiastique»; y señala, entre otros, los correspondientes, en el Denz-Bannw., a los nn. 1802 —condenando el materialismo— y 1804 —condenando el panteísmo—.

En cuanto al Concilio Tridentino, de sus capítulos dice:

«Concluons que les chapitres du Concile de Trente ne sont pas censés nous transmettre toujours, même dans leurs affirmations directes, des vérités a croire de foi catholique, et meme de foi ecclésiastique». Y por lo que hace a los cánones, después de ir eliminando uno por uno, según su personal criterio, multitud de ellos, como definiciones de fe divina, concluye: «Une fois —ses. XIII— seulement, il —el Concilio— laisse entendre assez clairement qu'il veut, dans les canons codamner des hérésies».

Si no entendemos mal, ha quedado eliminada, con esa sola excepción, toda definición de fe divina de los cánones del Concilio de Trento; y eso que en estos cánones se trataba de dogmas tan fundamentales en la Iglesia Católica, como los referentes a la existencia de la revelación, del pecado original, de la gracia y justificación, de los sacramentos del bautismo, confirmación, penitencia... Y, por lo que hace a los capítulos, hasta su valor de fe eclesiástica queda dudosa. Del C. Vaticano I se eliminan en el mismo sentido cánones como los que condenan el materialismo y el panteísmo de los que la Comisión de teólogos, que intervinieron en la redacción de dichos cánones, decían que más que una herejía particular, era la negación de los mismos «elementa fidei et symboli nostri» ¹¹.

10. *Bulletin de Littérat. Ecclésiastique*: (1946-1947) pp. 226-241 y 31-48.

11. MANSI, tom. 50, col. 59.

Y más importancia aún que las aplicaciones concretas que hacen, tienen los criterios que manifiestan y el menosprecio que hacen de las normas tradicionales, poniendo en todo la desorientación y la duda. Pero estas consecuencias eran previsibles. Desde el momento en que el significado obvio, natural y claro de las definiciones del Magisterio, solemne, asequible, como todo otro lenguaje humano al teólogo y al pueblo cristiano —aun cuando éste, en algunos casos, exija ser más claramente adoctrinado por el mismo Magisterio ordinario universal— desde el momento, decimos, en que ese sentido natural y claro de las definiciones del Magisterio, regla definitiva, *proxima et universalis* de nuestra fe —de la fe divina se entiende, la única que conoce, como ya dijimos, el Magisterio dogmático— ha sido sustituida en algunos teólogos por los *varia criteria* de los mismos teólogos ¹², desde ese momento, repetimos, las consecuencias eran previsibles. ¿Quién pondría coto a las divagaciones teológicas de algunos ingenios? Si precisamente el Magisterio infalible y definitivo ha sido puesto en su Iglesia por Jesucristo, como recurso obligado, para mantener en ella la unidad de la fe. También los protestantes dicen tener una regla de fe en la Biblia; pero como cada uno la interpreta a su modo, de ahí las numerosas sectas en que se hallan divididos, con harto sentimiento suyo y a las que, hasta ahora, no han encontrado remedio.

Ignoramos cuál sea la posición de C. P. sobre las opiniones sostenidas por Fransen y Favre. El único comentario que hace es criticarnos (pp. 238-239) por el «tono fuerte» que usamos con teólogos «que piensan de modo diverso, por nuestro juicio sobre los estudios *históricos* —el subrayado es nuestro— de R. Favre y P. Fransen»; y el que hayamos dicho de éstos que «han emprendido un camino que nadie sabe hasta dónde puede llegar».

Respuesta: El tono fuerte, si es que existe, ¿no estará más bien en las afirmaciones que ellos hacen en oposición por ellos mismos expresamente confesada, no al nuestro, sino al pensamiento de todos los demás teólogos? No el tono, sino la realidad de esa oposición que nosotros no hemos más que registrar, es posible que resulte un tanto fuerte.

Por otra parte, nosotros no hemos formulado ningún juicio, ni hecho crítica alguna sobre los elementos históricos que puedan figurar y que por el momento no nos interesaban ¹³ en los estudios de dichos dos teólogos; sólo nos hemos ocupado de sus elementos teológicos o dogmáticos.

Del camino aquel, emprendido por los repetidos teólogos, aunque nadie sepa exactamente hasta dónde puede llegar, en parte al menos y sin ofensa de nadie, puesto que a nadie puede ofender el que se le estime consecuente consigo mismo, es fácil adivinar su posible prolongación: que esos mismos teólogos u otros con igual derecho y la misma lógica, quieran seguir haciendo las mismas aplicaciones que hicieron a las definiciones de los Concilios Vaticano I y Tridentino, a las de todos los demás Concilios de la historia de la Iglesia y a las de todos los Papas, Profesiones de Fe, Símbolos, ¿por qué no? con lo que la fe teológica, de la que dijo el C. Tridentino

12. Nunca mejor aplicado el calificativo de *varia*, porque nunca se encuentra un criterio en que todos convengan (Cf. *Evolución del Dogma y Regla de fe*, pp. 26-30). Pero, aún cuando fuera unánime, siempre sería falible, como opinión de un sector, y bien limitado, de teólogos; y nunca una regla de fe auténtica e infalible.

13. La única muestra de estos elementos *históricos* que nos ofrece nuestro Crítico es la de, si el «anathema sit» de los cánones conciliares implica una excomunión «*datae sententiae*» o «*ferendae sententiae*». Como el mismo C. P. reconoce que, sea de ello lo que fuere, el Concilio al usarla «*intenta, sin duda, una definición infalible*» (nota 4) que es lo único que teológicamente nos interesa, no teníamos porqué ocuparnos de algo, por otra parte sobradamente conocido.

ser «Initium, fundamentum et radix omnis justificationis sine qua impossibile est placere Deo», tendría bien poco que hacer en la Iglesia de Jesucristo.

IV

En la página 241 de su crítica, dice C. P.: «Resulta sorprendente que el A. no se detenga más a justificar que en toda proposición universal se contengan de un modo implícito, pero formal, los particulares. La cosa no es tan evidente, como el A. parece suponer».

Respuesta: Creemos que aquí nuestro crítico ha sufrido algunas distracciones o confusiones que vamos a comentar con la brevedad posible.

La demostración, plenamente desarrollada, de la verdad de este principio: «afirmada o testificada por Dios la verdad de una proposición universal, por el mismo hecho quedan afirmadas o testificadas, implícita o formalmente, todas las particulares en ella contenidas». La demostración, decimos, de este principio la hubimos de hacer plenamente en nuestros *Estudios Teológicos* (que C. P. ya conoce, puesto que los cita en otras publicaciones suyas). No era cosa de reproducir íntegra esa demostración que el lector a quien ello interesara podría ver en los citados *Estudios*. Tanto más cuanto que dicho principio lo encontrábamos admitido y dado como manifiesto e indiscutido en todos los teólogos, incluidos los partidarios de la fe eclesiástica; si bien éstos hagan después todos los esfuerzos imaginables para esquivar la aplicación del mismo a su propia teoría. Con todo, en la misma página de nuestro estudio criticado, citada por C. P., y en las dos siguientes (notas 42 y 43) apuntamos algunas razones en confirmación de ese principio, y en la segunda parte histórica del mismo estudio citábamos buen número de teólogos que, explícita o implícitamente, presentaban como inconcuso dicho principio¹⁴. Bien pudiera C. P. haber recogido algo de esto siquiera para intentar su refutación, en lugar de parecer ignorarlo.

Pero, ¿cómo iba a intentar esa refutación si él mismo, pocas líneas más adelante, reconoce el mismo principio? Efectivamente, en la misma p. 241, afirma lo siguiente:

Después de exponer una hipótesis, de la que luego hablaremos, formula esta segunda: que «la revelación que recae sobre la infalibilidad de la Iglesia, sea más bien la revelación de que *todas* las definiciones a lo largo de los siglos van a estar inunes de error». Y continúa: «esta segunda hipótesis más sería una profecía de cara a las definiciones futuras, que la colación de una potestad auténticamente universal (15). Pero sólo sin la revelación de la infalibilidad de la Iglesia tiene ese sentido, quedan formal, implícitamente revelados en ella los particulares».

Pues este es, precisamente y directamente, el sentido de esa revelación. Basta leer las palabras de la definición del C. Vaticano I, en la que nos

14. En posteriores páginas del presente artículo, habremos de reproducir ocasionalmente algunos de esos textos.

15. Llamar *profecía* a esa revelación sería un modo de hablar inusitado e impropio como sería inusitado e impropio llamar *profecía* a la revelación o dogma de que todos los descendientes de Adán, que nazcan a lo largo de siglos, contraerán el pecado original, o que todos los Sacramentos seguirán produciendo la gracia, o que todos los que mueren en pecado mortal se condenarán... El término *profecía* se aplica más bien al anuncio de un hecho, experimentalmente comprobable y que, al ser verificado, demuestra la inspiración divina del profeta; no a la afirmación de realidades, no comprobables experimentalmente, y que sólo pueden ser creídas por la misma afirmación divina.

habla de la infalibilidad Pontificia, pero en la que se nos dice también que esta infalibilidad Pontificia es la misma que la de la Iglesia:

«Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, *cum ex cathedra loquitur*, id est, *cum...* doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam *definit, per assistentiam...* ea infalibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam... instructam esse voluit» (los subrayados son nuestros).

Evidentemente, estas expresiones: «*cum ex cathedra loquitur*», «*cum definit*» o, lo que es lo mismo: «siempre que habla *ex cathedra*», «siempre que define», significan, y así lo han entendido no sólo los teólogos sino el sentido común cristiano, que siempre que el Papa pronuncia una definición o, volviendo la oración por pasiva, que siempre que una definición es pronunciada por el Papa, esta definición es infalible.

La otra hipótesis fingida por C. P. de que: «La infalibilidad de la Iglesia haya sido revelada como un universal formal, como una auténtica potestad universal», suponemos que se refiere (la idea no aparece clara) a la opinión de algunos teólogos, que consideran el Magisterio infalible como una potestad magisterial intrínseca y permanente en la misma Iglesia docente creyendo así poder justificar, siquiera verbalmente, la llamada fe eclesiástica.

Por de pronto y por lo que hace al objeto presente, ello nos sería indiferente, porque una de dos: o Dios nos había asegurado o testificado que esa potestad intrínseca y permanente en la Iglesia docente habría de ser siempre indefectible en su ejercicio; esto es, que todas sus definiciones habrían de ser infalibles o no. Si esto último, la infalibilidad de la Iglesia docente no sería ya un *divinitus revelatum dogma* contra lo que enseña el C. Vaticano; y si lo primero, esa infalibilidad queda igualmente asegurada o testificada por Dios.

Pero es que esa potestad magisterial, infalible, intrínseca y permanente en el Romano Pontífice —nos referimos a éste, porque a él se refiere concretamente el C. Vaticano aunque ya sabemos que su infalibilidad y la de la Iglesia docente es la misma— es sólo una abstracción, debida tal vez a resabios canonistas en la teología —ya sabemos que los canonistas son muy propensos a las *ficciones jurídicas*— a la que en verdad, y según el mismo C. Vaticano I sólo responden las siguientes realidades: un acto concreto, perfectamente delimitado en el tiempo y en el objeto, por el que el Romano Pontífice impone a la Iglesia Universal un punto doctrinal referente a la fe o a las costumbres; y una asistencia del Espíritu Santo dirigida también a ese acto concreto del Pontífice y evidentemente extrínseca a éste, por la que se asegura la ausencia de error o la infalibilidad del repetido acto.

Esto es lo único que la definición vaticana nos presenta como revelado por Dios, y todo lo demás que quiera añadirse serán suposiciones gratuitas. Y esto es también lo único que el Relator Gasser repetía o declaraba en una de las últimas Congregaciones que precedieron a la definición solemne de la infalibilidad Pontificia ¹⁶.

Después de advertir que el Pontífice tan solo es infalible, «*ex assistentia divina... cum munere supremi iudicis in controversiis fidei et universalis ecclesiae Doctoris reipsa et actu fungitur*»; continúa: «*Hinc sententia: Romanus Pontifex est infallibilis, non quidem ut falsa debet traduci... sed est solummodo incompleta, cum Papa solummodo sit infa-*

16. MANSI, tom. 52, col. 1213.

libilis cuando solemní iudicío pro universa ecclesia res fidei et morum definit». Creemos que la cosa ha quedado suficientemente aclarada.

Una última observación. Empeñado con todo C. P. en no admitir el principio de que: testificada por Dios la verdad de todas las definiciones del Magisterio, por el mismo hecho queda testificada la verdad de todas y cada una de estas definiciones» o al menos, de darlo como dudoso, y a falta de otras razones teológicas acude a los filósofos diciendo (p. 241):

«En cualquier manual de lógica se admite contra los empiristas que el paso de un auténtico universal a un particular que realiza ese complexus notarum «es un paso a una verdad nueva y constituye un silogismo deductivo en el más propio sentido de la palabra» (cita uno de esos manuales, el de L. SALCEDO, *Crítica*, nn. 582-594. *Philosophiae Scholasticae Summa*, tom. I (BAC); aunque sin presentar texto alguno).

Vamos nosotros a suplir esta omisión de nuestro crítico copiando el texto del mismo autor, del mismo tratado y del mismo lugar, por él citados:

Después de describir la *primera sentencia*, la de los empiristas, que no reconocen en el universal valor alguno, ya que para ellos la fuente de conocimiento es la experiencia, y ésta no nos ofrece más realidades que las singulares o individuales, continúa: «*Secunda sententia*, quae est omnino certa et in thesi defenditur, affirmat ratiocinium esse aptum natura sua ad gignendam novam et certam cognitionem; *sed non dicit omnem syllogismum id praestare debere saltem quoad novitatem cognitionis; quia sunt multi casus in quibus conclusio formaliter continetur in majori tum comprehensive, v. c. homo est animal, ergo est substantia, tum extensive cum nempe major est totalitatio casuum quorum unus in conclusione exhibetur* —que es precisamente nuestro caso, tanto porque el mismo concepto de infalibilidad implica que todas y cada una de sus actuaciones sean infalibles, como porque la afirmación de que todas las definiciones son infalibles implica que lo es cada una de ellas—. *Sed sunt plurimi casus in quibus conclusio solum virtualiter continetur in praemissis, et tunc certe syllogismus nobis novam et certam cognitionem praebet*». El subrayado es nuestro y creemos que huelgan los comentarios 17.

Dice C. P. (p. 241): «Los defensores de la posición negativa experimentarán una cierta sorpresa (el subrayado es nuestro) al leer ciertas descripciones de su teoría», y todo porque decimos: «Según esta posición, el progreso dogmático, admisible dentro de la doctrina católica, es heterogéneo: en las verdades del primero compartimento, ese progreso es simplemente subjetivo; en las del segundo es objetivo; las primeras serán verdades de fe divina, las segundas de fe eclesiástica.

Respuesta: En párrafos inmediatamente anteriores, que omite nuestro crítico, habíamos descrito con más detalle los dos compartimentos:

«En primer compartimento lo constituyen aquellas doctrinas que han sido en sí mismas reveladas...; y en éstas no puede haber progreso alguno objetivo... El segundo compartimento lo integran las doctrinas o verdades deducidas de esas primeras... llamadas tam-

17. La enseñanza, pues, de los lógicos, contrariamente a la que les atribuye C. P., es la de que hay silogismos en los que la conclusión está sólo virtualmente contenida en las premisas y, en este caso, el silogismo «nobis novam et certam cognitionem praebet». Pero que son «multi casus in quibus conclusio formaliter continetur in majori —la universal—»; y, en este caso, la conclusión no es una verdad nueva, sino simple explicitud del contenido formal de la premisa mayor.

El análisis y la crítica de los inverosímiles recursos, a los que se han visto obligados a acudir los partidarios de la teoría de Molina, para esquivar la aplicación a ésta de un principio admitido por el consentimiento moralmente unánime de teólogos, filósofos y por el mismo sentido común, pueden verse en «Evol. del Dogma y Regla de Fe», notas 8, 42, 43, y en «Estudios Teológicos», particularmente en el fascículo segundo, pp. 100-110.

bién conclusiones teológicas; y en éstas cabe un progreso objetivo indefinido... Las primeras... pueden y deben ser creídas con fe teologal o divina; las segundas ni deben ni pueden ser creídas, aún después de definidas por la Iglesia, con fe divina, sino con otra especie de asentimiento, que generalmente es llamado de fe eclesiástica».

¿Es ésta la verdadera teoría de la posición negativa? Y si lo es, ¿son o no heterogéneas esas dos especies de progreso? Y si lo son, ¿qué razón hay para la sorpresa?

Dice nuestro crítico (p. 42, nota 12): «Las definiciones de conclusiones teológicas no constituyen un progreso dogmático en sentido estricto». Efectivamente, así es en la teoría de los partidarios de la fe eclesiástica; y de ahí viene precisamente su heterogeneidad para la posición negativa, pero no para la posición afirmativa o tradicional. Y por ello es corriente entre los autores que tratan de la «Evolución del Dogma» o del «Progreso Dogmático», comprender bajo estos títulos las dos posiciones, aunque en una de ellas la aplicación de este calificativo sea diversa de la hecha en la otra. Basta leer en la palabra *Dogma* del *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, su estudio sobre el tema para ver como bajo el título de progreso dogmático se ha comprendido siempre todo el logrado a través de los siglos en el conocimiento del contenido, tanto formal como virtual del depósito de la revelación.

Dice nuestro crítico (p. 242): «Igualmente resultará bastante *inesperada* (el subrayado es nuestro) la proclamación de las ventajas de la teoría del A., en orden a un diálogo con los protestantes».

Respuesta: Sin duda que C. P. no ha leído bien los textos citados. En ellos para nada mentábamos nuestra teoría, o mejor, la teoría de toda la teología tradicional, en orden a un diálogo con los protestantes. Lo único que hacíamos era observar que la teoría de Molina no era como algunos de sus partidarios parecían imaginarse.

«Una respuesta satisfactoria a la acusación protestante, de que la Iglesia católica ha adulterado la pureza del Evangelio, con la mezcla de doctrinas humanas» (p. 23). Y añadíamos: «Decir que el Magisterio no presenta esas doctrinas como de fe divina, podrá parecer al protestante una salida artificial, y aun una confesión de parte. Precisamente por no ser divinas y por imponerlas, no obstante, de un modo obligatorio e irreformable, y aun bajo la condenación de anathema —igual que lo hace con las verdades reveladas por Dios— al asentimiento de la Iglesia universal, es por lo que se acusa a aquel magisterio de adulterar o mistificar el Evangelio, en la conciencia del pueblo cristiano, con la mezcla de teorías o doctrinas humanas o no divinas».

Dice nuestro crítico (p. 242): «No parece justo que el A. subraye tan fuertemente las divergencias existentes en explicaciones ulteriores entre los defensores de la posición contraria a la suya, cuando tienen que reconocer que en su campo se da el mismo fenómeno».

Respuesta: No el *mismo fenómeno*, sino con esta diferencia sustancial: que en la posición contraria a la de la teología tradicional, la discrepancia versa sobre la misma naturaleza de esa supuesta fe eclesiástica, que para unos es un asentimiento teológico, para otros una fe humana, para otros una fe humano-divina, para otros una fe mediate-divina... En cambio, en la posición tradicional, no existen discrepancias algunas en este punto sustancial, sino que todos unánimemente convienen: en que la conclusión, definida por la Iglesia, está testificada por Dios y debe ser creída con fe divina, y en que esta testificación divina le viene de aquella verdad revelada, universal y trascendente, contenida ya en el depósito de la revelación apostólica, de la infalibilidad de la Iglesia en todas sus definiciones, aun cuando su aplicación a una conclusión determinada no nos sea cono-

cida, como pasa en otras muchas verdades reveladas, hasta que nos conste el hecho de la definición.

Si alguna discrepancia existe, es en un punto que nada cambia, ni en la naturaleza del asentimiento, ni en la base por todos admitida en que éste se funda, a saber: si la conclusión teológica está, *además*, verdaderamente testificada por Dios en el dato revelado del que se deriva. Esto último lo afirma un grupo de teólogos, entre los que el más conocido es Marín-Sola; pero que dicha conclusión definida esté testificada por Dios en aquel dogma fundamental y trascendente de que todas las definiciones de la Iglesia son infalibles, esto para el mismo Marín-Sola es evidente ¹⁸.

Dice C. P. (p. 243): «Nada tiene de sorprendente —menos mal que hay algo que no sea sorprendente o inesperado para nuestro crítico— que en toda la Constitución *Munificentissimus Deus* —como en los demás documentos definitorios del Magisterio Eclesiástico— para nada se mienta ni parece interesar la distinción entre lo formal y virtualmente revelado».

Estas palabras nuestras, a las que expresamente asiente C. P., añadiendo: «El Magisterio suele prescindir de cuestiones técnicas, discutidas entre teólogos», nos dan ocasión para felicitarnos de que, al menos en un caso, hayamos coincidido. Tanto más cuanto que es la primera vez que leemos tal confesión de la pluma de un teólogo que no sea decidido partidario de la posición tradicional, de que todo acto doctrinal definitorio del Magisterio es ya por sí mismo de fe divina. En efecto, según esta posición, le basta a este Magisterio saber que una doctrina está necesariamente o lógicamente contenida en el depósito de la revelación o, lo que es lo mismo, que debe ser calificada como «Doctrina de fide et moribus», para que pueda definirla infaliblemente e imponerla a la Iglesia universal como de fe divina. Pero en la teoría de Molina esto no sería suficiente; habría que averiguar, además, que aquella contención de la doctrina en el depósito de la revelación no era una contención cualquiera, sino una contención *formal*; y este punto sería algo esencial para una definición de fe divina, que no se podría pasar alegremente por alto so pena de tentar al Espíritu Santo; ni encomendar su determinación a unos *técnicos* teólogos, a menos de traspasar a éstos la función de ser regla de fe, que el mismo Cristo ha vinculado en el Magisterio infalible de su Iglesia jerárquica ¹⁹.

Dice nuestro crítico (p. 214): «No nos parece aceptable la interpretación que el A. hace de la terminología de Franzelin, cuando éste afirma que la fe eclesiástica puede llamarse también «fidem mediate divinam» ²⁰. Que esta fe es distinta de la fe divina

18. *Evolución Homogénea del Dogma*, (BAC 1952), pp. 472-474.

19. De otras consideraciones, que hace nuestro Crítico sobre la constitución «Munificentissimus Deus», no podemos ocuparnos aquí. El lector a quien ello interesare podrá hallar un comentario en *Estudios Teológicos*, Fasc. II, pp. 9-34.

20. Las palabras de Franzelin son las siguientes (*De Divina Traditione*; Roma (1882), p. 124): «Sententia quae per infallibilem definitionem Ecclesiae vel Pontificis proponitur... creditur propter revelatam auctoritatem proponentis. Unde hanc quam aliqui appellant fidem *ecclesiasticam*, possumus dicere fidem *mediate divinam*». Los subrayados son del propio Franzelin. Es decir, que esa fe no se funda en tal autoridad como eclesiástica —de suyo falible— sino como revelada o testificada por Dios —infalible—.

En realidad, pues, a quien creemos es a Dios, y no a la Iglesia. Como cuando creo el dicho de Pablo —o el de un papagayo—, quien no me merece entera confianza, por el testimonio de Pedro, quien me la merece absoluta, y me asegura que lo dicho por Pablo —o por el papagayo— es verdad, a quien realmente creo es a Pedro y no a Pablo o al papagayo. Todos los teólogos enseñan que la revelación, que fue *inmediata* para los apóstoles, para nosotros es *mediata*; pues que nos llega por medio de la Iglesia.

consta por la distinción que Franzelin establece entre las proposiciones erróneas y heréticas... Es notable que para él las conclusiones teológicas definidas sean erróneas y no heréticas». Sin duda ha querido decir: la doctrina contraria a las conclusiones...».

Respuesta: Por de pronto, una cosa es que una doctrina sea objetivamente opuesta a la fe y otra que se la pueda ya calificar de herética. Para este último es preciso que tal oposición haya sido declarada por la Iglesia. Esta es la doctrina que Fránzelin repite varias veces y, hasta ahora, la teoría de Molina no ha sido declarada herética por la Iglesia. Por otra parte, nuestro crítico no ha querido fijarse en que el propio Fránzelin, y en el mismo lugar por él citado, dice que la censura de *errónea*, y aún aplicada por el mismo Magisterio, significa *saltem* —lo repite y subraya por lo menos tres veces— significa, sí, la condición de la doctrina así censurada pero sin excluir que pueda corresponderle otra más grave.

Por lo demás, cuando en *Evolución del Dogma y Regla de Fe*, en una de sus notas y entre otras cosas, dimos la interpretación dicha a las palabras de Fránzelin, no hicimos sino ofrecer una interpretación probable o más probable —nunca usamos otro término que el de *parece*— y más en consonancia con todo el contexto del pensamiento de su autor.

VI

Dice nuestro crítico (p. 214): «Todo teólogo familiarizado con el método positivo no dejará de leer con cierta aprensión algún párrafo del A. que no parece valorar suficientemente la importancia de las Actas». Se trata de las de los Concilios y cita el siguiente texto nuestro: «Y esto —el texto de las constituciones promulgadas— es lo decisivo, ya que de las discusiones y pareceres de los Padres, Comisiones y Relatores sólo lo que pasa a las constituciones tiene valor conciliar».

Respuesta: En cuanto a que lo que no pase a las constituciones no tiene valor conciliar, parece evidente *in terminis*. Si la contradictoria fuese verdadera, esto es, si algo que no pasa a las constituciones tuviera valor conciliar, ¿ese valor quién se lo daría? No el Concilio, puesto que, por hipótesis, él no se lo ha dado en sus constituciones. ¿Está acaso en esto el secreto del «método positivo»? Ahora el que esto sea «no valorar suficiente la importancia de las actas» es cosa distinta.

Creemos que es valorarlas tan sólo *justamente*; sin querer darles un valor que sólo corresponde a las constituciones aprobadas por el Concilio, ni querer hacerlas *definidoras auténticas* del sentido de éstas.

Nos explicaremos. Aparte del interés general que para el historiador y el teólogo puedan ofrecer esas Actas, respecto a su valor en la interpretación de los decretos del Concilio, cabe distinguir tres casos:

a) Que el texto conciliar sea suficientemente claro y preciso. Aquí, todo lo que en las Actas figure contrario a ese texto pierde su valor; y lo que en ellas figure concorde podrá servir para confirmar, tan sólo, el sentido del mismo, y esto es lo que hicimos en las pp. 9-10, con la cita del Relator Gasser.

b) Que el texto conciliar, aun siendo cuidadosamente redactado, para que no deba atribuirsele un alcance definitorio que no tiene, dé ocasión con todo a algunos teólogos para atribuirle ese alcance. Tal es el caso al que se refiere nuestro crítico (p. 214) y en el que, por no haber leído bien nuestro texto, nos atribuye un pensamiento contrario al suyo, cuando más bien convenimos con el mismo; privándonos así de poder felicitarnos de la

coincidencia otra vez más siquiera. En el texto del C. Vaticano I ²¹: «Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur...», esta palabra *continentur*, por varios teólogos partidarios de la fe eclesiástica, se entendía como *contenencia formal*. Ello era arbitrario, puesto que la *virtual* es también verdadera contenencia, y por esto precisamente, tiene competencia sobre la misma el Magisterio eclesiástico.

Para confirmar esto mismo acudimos al hecho, tomado de las Actas del Concilio ²², de una enmienda presentada por el célebre obispo francés Mons. Dupanloup, para que se añadiera a la palabra *continentur* la de *immediate* —*immediate continentur*— equivalente a *formaliter continentur*; enmienda que no fue admitida. Y esto es todo; y nunca hemos dicho, como parece dar a entender C. P., que con ello quisiera el Concilio dirimir una cuestión discutida entre teólogos, sino simplemente que no admitía la enmienda que favorecía a una de las partes y que, lógicamente con su teoría, solicitaban los partidarios de ésta.

c) Finalmente puede darse el caso de que el texto conciliar sea positivamente ambiguo o impreciso, al menos en parte de su posible alcance, bien intencionadamente, bien por deficiencias humanas —la asistencia del Espíritu Santo, que asegura la inmunidad de error en las definiciones del Magisterio, no las asegura de otras deficiencias de su elemento humano—. Un ejemplo notorio es la definición de los Concilios Tridentino y Vaticano I sobre Escritura y Tradición. Que existen Escritura y Tradición y que ambas son *verbum Dei*, en esto el texto conciliar es claro y preciso, pero sus mutuas relaciones o interdependencia han quedado envueltas en niebla. El recurso a las actas o a otras fuentes ¿podrá sacarnos de la duda? Y en caso afirmativo, ¿qué valor tendría el fruto de esa investigación? ¿Es que lo que falta a un decreto conciliar puede ser suplido por algo que no sea otro auténtico decreto conciliar, o igualmente infalible?

Por el uso que de ellas acabamos de hacer, en estas mismas páginas, puede verse el valor que reconocemos en las actas conciliares, no en el terreno histórico o cultural-teológico, sino en el mismo dogmático; pero sólo para confirmar el sentido expresado por el Concilio, no para suplantarle, ni para definir lo que los Padres pensaron, o tal vez en algún momento intentaron definir, pero que, de hecho, no definieron.

La recta valoración de las actas conciliares no es tarea fácil. Casos conocemos en que partiendo de las mismas actas se ha llegado a conclusiones contradictorias. Ni faltarán ejemplos en que, los elementos e intervenciones registrados en dichas actas y contrarios a lo luego definido por el Concilio, sean más abundantes que lo favorable al mismo. Y es que la doctrina o esquema, puesto a la discusión de los Padres, encontrará en los disconformes con éste más interés en combatirlo que en los conformes para defenderlo. Estos, por lo mismo que nada tienen que oponer, podrán permanecer callados, hasta el momento de decidir con su voto. Así hemos visto, en este C. Vaticano II, temas fuertemente combatidos desde dentro y desde fuera del Concilio —calificados por algunos teólogos de *sorprendentes*, *inadecuados*, *paradójicos*...—y aprobados, finalmente, por una votación casi unánime.

Dice nuestro crítico (pp. 245-246): «Es *sorprendente* —una vez más el subrayado es nuestro— que el centro de la refutación —se trataba de una interpretación de Madoz de un texto del Lirinense— lo constituya una discusión en torno a un texto de Suárez

21. Denz., n. 1792.

22. MANSI, tom. 51, col. 229.

citado muy ocasionalmente por Madoz para deducir que lo formal implícito, puede considerarse explícito confuso comparado con lo virtual implícito... Claro es que lo que Vicente de Lerins hubiera hecho o dicho, por más presumible que sea, no es procedimiento histórico para decidir qué es lo que dijo».

Respuesta: Precisamente de eso tratábamos tanto Madoz como un servidor: averiguar qué es lo que dijo el Lirinense, o cuál era el sentido real de sus palabras. Para este objeto, poco importa que el procedimiento sea histórico, o filológico, o filosófico, o teológico, con tal que sea válido, admitido por todos y por el mismo sentido común. Los conceptos de explícito y de implícito, de formal y de virtual, aunque los términos con que se expresan puedan variar, en su fondo objetivo, son categorías permanentes de todas las inteligencias humanas, como lo son las de visión y razonamiento, las de principio y consecuencia y todas las demás leyes del pensamiento. Por eso podemos llegar a conocer con certeza, si no en todos los casos —igual que nos pasa con los escritores de nuestro tiempo— si en la mayor parte de ellos, qué es lo que dijeron o enseñaron los SS. Padres y los Apóstoles y los autores inspirados del Antiguo y del Nuevo Testamento, aunque usaran otro lenguaje y vivieran en otro ambiente, pero poseyendo una inteligencia sometida a las mismas leyes que la muestra ²³.

En el caso presente se trataba de una interpretación del pensamiento del monje de Lerins, que Madoz apoyaba en un texto de Suárez, cuando nosotros opinábamos que el texto pertinente era otro del mismo Suárez, más preciso y más en consonancia con todo el contexto del pensamiento del Lirinense. Podrá discutirse si es Madoz o somos nosotros quien tiene razón; pero todo lo demás de *sorpres*a y de vulgares apelaciones o no sabemos qué especies de historicismos son divagaciones en el vacío.

VII

Y con esto pasamos ya a la crítica de la segunda parte histórica de nuestro estudio: *Evolución del Dogma y Regla de Fe*, que C. Pozo viene haciendo con el apasionado celo y tenaz empeño que hemos podido ver, en su crítica de la primera parte doctrinal del mismo estudio. De la objetividad y valor de esa crítica, el lector se habrá podido ya ir dando cuenta.

En esta segunda parte, tratándose principalmente de interpretación de textos, en la que nuestro crítico suele limitarse generalmente a rechazar la nuestra, sin dar razones de ello, o fundándose simplemente en otras afirmaciones cuyas igualmente gratuitas, si nuestra respuesta adoptara el mismo sistema, sería defraudar al lector a quien, como ya apuntamos anteriormente, poco interesarán las opiniones personales de uno y de otro, buscando más bien las razones en que las fundamos. Mas, por otra parte, el dar en cada caso una respuesta, plenamente razonada, supondría reprodu-

23. Precisamente pocos SS. Padres podrán superar al Lirinense, en lo que el mismo Madoz llama (*Estudios Onienses*; serie I, vol. I, p. VIII): «modelo de exactitud conceptual y de precisión teológica, que no desmienten las cinceladas fórmulas dogmáticas que avaloran aquí y allá algunos capítulos de *Commonitorio*». Como que hoy se le reconoce ya, con bastante probabilidad, al Lirinense como autor, o al menos como fuente próxima, del conocido *Symbolum "Quicumque"*, antes llamado Atanasiano. Lo que si parece difícil, o mejor dicho imposible, es compaginar el pensamiento del Lirinense con la teoría de las dos especies de asentimientos en la dogmática católica: uno de fe divina y otro de fe eclesíastica o no-divina. Para el Lirinense, como para todos los demás SS. Padres, ni es conocida ni existe más que una sola fe católica y apostólica, la misma con la que creemos en la Trinidad y en Jesucristo y en todo lo demás definido por la Iglesia.

cir aquí íntegramente nuestro citado estudio de *Evolución del Dogma y Regla de Fe*; lo que tampoco es posible.

Por ello hemos elegido un término medio: el de presentar al lector el método, los criterios o la manera de discurrir o criticar de C. P., ofreciéndole algunos ejemplos típicos, por los que pueda formarse un juicio suficientemente documentado; sin perjuicio de completarlo, siempre que ello le interesare, acudiendo a nuestro citado estudio. Queremos ser sinceramente objetivos, y esperamos poder conseguirlo; y en todo caso, el benévolo lector habrá de juzgar.

La primera observación que hace nuestro crítico, al entrar en el examen de la parte histórica de nuestro estudio, es la siguiente (p. 246):

«Deliberadamente el A. presenta este estudio histórico como argumento para una tesis especulativa. Todo historiador siente reservas, ante este género mixto de historia y de discusión teológica, en la que la primera puede ser forzada por la segunda... ¿No será posible la hipótesis de un historiador de la Teología, que haya hecho historia de un problema teológico, no para probar una tesis concreta, sino simplemente para dilucidar el pasado teológico?»²⁴

Estas intencionadas frases se ve bien claro a dónde apuntan: nosotros somos unos modestos teólogos, que sabemos muy poco de historia de esa teología, y que vamos a la interpretación de los textos con el prejuicio de una posición tomada; él es un historiador que va a la interpretación de esos textos limpiamente y sin prejuicio alguno²⁵. Y ¿también sin posición alguna teológica determinada?

Desde luego rechazamos que nosotros hayamos ido *deliberadamente* al examen de los textos —no sólo de los teólogos citados por C. Pozo, sino de más de otros tantos por él no citados— como *argumento* para una tesis especulativa. El proceso ha sido, precisamente, el contrario: del estudio de los textos ha surgido una tesis. Pero este proceso, estudio y tesis no son de ahora, de la fecha en que se publicó nuestra obra; son la labor de toda nuestra vida. Si nuestro crítico hubiese querido reflejar fielmente ese proceso, tal cual se sintetiza en las dos páginas de la *Introducción* por él citadas en lugar de desfigurarlos con sus frases tendenciosas, hubiera podido entender que aquel proceso era simplemente el que vamos a exponer con algún mayor detalle.

Desde que este tema, del asentimiento debido a las definiciones del Magisterio de la Iglesia, incluidas las que pudieran tener por objeto una conclusión teológica, empezó a preocupar nuestra curiosidad de estudiante de teología —y, por cierto, con profesores que no sabían dar otra respuesta que la de la *fe eclesial*— y, más aún, a nuestra conciencia de creyentes, tuvimos especial empeño en leer cuantos escritos teológicos, de algún modo referentes al tema, modernos y antiguos, han venido a estar a nuestro alcance, y que no han sido pocos en nuestra ya larga vida, pertenecientes

24. No sabemos si nuestro Crítico habrá reparado en qué, el declarar, así y como *a priori*, sospechoso o menos legítimo el recurso a los textos de la tradición, para corroborar una doctrina teológica, sería condenar el método usado por toda la teología católica, que quiere ser positiva y no meramente especulativa. En ese caso habría que decir lo mismo del recurso a la *S. Escritura*. ¿No son ambas, *Escritura* y *Tradición*, la fuente legítima y obligada de la revelación?

25. Para el buen historiador todos nuestros respetos. Pero estamos ya tan escarmentados de tantos que se dicen historiadores y que, partiendo de los mismos datos, de los mismos hechos, de los mismos textos, nos dan historias o versiones completamente distintas.

a todas las escuelas: dominicana, escotista, jesuitica o no clasificados en ninguna. Claro está que, ante todo, nos interesaban los documentos del Magisterio, a contar desde los primeros Concilios.

Este afán investigador, hasta pasados los sesenta años de nuestra vida no miraba para nada a la publicidad, sino tan sólo a nuestra conciencia de teólogo y de creyente. Nuestro primer escrito público sobre la materia, y como por accidente, salió a la luz en una modesta Revista más bien de antiguos alumnos del Seminario de Comillas, en 1946; y, ya pasados los setenta años, empezaron a salir nuestros *Estudios Teológicos*.

En estos *Estudios* calificábamos, desde luego, la doctrina del asentimiento de fe divina, debido a la conclusión teológica definida por la Iglesia de *tradicional*, porque esto era lo que nosotros habíamos encontrado en nuestro largo recorrido por los documentos del Magisterio y de las escuelas teológicas, aunque por la índole de dichos *Estudios* sólo citáramos algunos pocos representantes de éstas; tanto más que dábamos la cosa por indiscutida, puesto que los mismos partidarios de la fe eclesiástica no alegaban en su favor, fuera de Molina y algún que otro raro teólogo antiguo —se pueden contar con los dedos de la mano y aún sobran dedos²⁶— nombres de teólogos anteriores a la segunda mitad del siglo XIX. Por ello, creíamos de mayor interés en la parte teológico-especulativa que en la teológico-histórica, pues que ésta se nos daba por concedida.

En esto aparece el libro de C. Pozo, fruto al parecer de su tesis doctoral, en el que se venía a afirmar que las dos posiciones, la llamada por nosotros tradicional y la que tiene su origen en Molina, eran igualmente antiguas e igualmente tradicionales, y trataba de fundar su afirmación en textos algunos de los cuales, por ser inéditos, nos eran desconocidos. Naturalmente, el caso nos interesó y hubimos de leer el libro con especial atención, sobre todo por lo que hacía a los textos no conocidos —en los conocidos, todos los esfuerzos de C. Pozo por alterar su genuino sentido no lo graban sino confirmarnos en el mismo—, no para probar una tesis que para nada necesitaba de esos textos, sino simplemente para conocer cuál era su posición.

Si el propio C. P. de entre los mismos teólogos cuyos nuevos textos nos han presentado, sólo nos puede señalar a cuatro como contrarios seguros a la definibilidad de fe divina de la conclusión teológica, a saber: Cano, Chaves, Peña y Mancio²⁷, aún cuando la oposición de esos cuatro teólogos fuese verdadera⁸, ¿qué podría ella significar frente al sentir moralmente unánime de todos los demás?

26. Así, por ejemplo, J. Salaberri (*Sacrae Theologiae Summa*, Matriti 1958, tom. I, p. 812, nota 13): de los teólogos anteriores a la segunda mitad del siglo XIX, y aparte naturalmente de Molina, sólo cita a H. Kilber. J. A. Aldama (*Sacrae Theologiae Summa, De Virtutibus*, Matriti 1961, tom. III, pp. 790-791): cita a Cano y Kilber.

27. *La Teoría del Progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca, Conclusión*, p. 258.

28. Pero lo cierto es que esos cuatro teólogos, y según los mismos textos alegados por C. Pozo, no sólo no se revelan opuestos a esa definibilidad, sino que más bien la afirman. Para que el lector se vaya formando idea de la consecuencia en el modo de discurrir de nuestro Crítico y de su manera de interpretar los textos, y dejando aparte el caso de Cano del que, por tratarse de un caso típico, diremos algo más adelante, citaremos aquí simplemente —otra cosa no nos es posible, y nuevamente hemos de remitir al lector a nuestro estudio *Evolución del Dogma y Regla de fe*— algunas afirmaciones del mismo C. Pozo y algunos textos de los tres teólogos restantes.

Chaves. — De éste empieza diciendo C. Pozo (obra citada en la nota anterior, cap. V, p. 140): «Chaves no se planteó reflejamente el problema del posible carácter de fe de la conclusión teológica». Textos del mismo Chaves (lug. cit., notas 11 y 12): «Si quis ignorat aliquam consequentiam esse bonam aut aliquam propositionem quae assumitur esse ve-

Podemos sinceramente decir que, en la interpretación de los textos alegados por nuestro crítico y examinados en nuestro estudio tantas veces citado, ni ha habido en nosotros preocupación alguna, ni ha existido otro propósito que el de averiguar el verdadero sentir de sus autores. ¿Se ha dado por parte de nuestro crítico la misma disposición de ánimo? En todo caso, ello lo habrá de decir la misma autenticidad de la interpretación dada por el uno y por el otro.

VIII

Un procedimiento de interpretación de los textos habitual en C. Pozo y que no nos parece correcto, es el siguiente: después de citar el texto de un teólogo, en el que claramente y de un modo preciso se afirma un principio fundamental o tesis clave, a vuelta de algunas líneas y a propósito tal vez de una cuestión accesoria con ocasión de un texto menos claro o un tanto ambiguo o discutible —que, de hecho, en los casos que hemos examinado siempre o casi siempre admite una interpretación perfectamente lógica y en nada opuesta al texto primero— se pretende invalidar éste siguiendo la norma contraria a la crítica racional, de interpretar lo claro y cierto por lo oscuro y discutido, cuando lo correcto es interpretar lo oscuro y discutido por lo claro y lo cierto.

Esta exégesis textual, que hemos llamado incorrecta, aplicada a la teología como a cualquiera otra ciencia, no haría sino llevar a ellas, en lugar de la luz y la verdad, la confusión y la duda; pues es manifiesto que si los textos claros y precisos pueden ser anulados por los oscuros o equivocados, con más razón pueden ser anulados éstos por los primeros, con lo que nos quedaríamos sin poder saber nada del verdadero pensamiento de sus autores.

Raro será el escritor en quién no puedan encontrarse expresiones oscu-

ram ignoret et neget, non erit haereticus. Postquam docuerit ecclesia illam consequentiam esse necessariam et si adhuc neget illam, debet puniri tamquam haereticus, quia est pertinax in fide». Nota 16: *Fides catholica tantum se extendit ad propositiones revelatas a Deo... et ad propositiones determinatas per Ecclesiam*».

Peña. — Dice C. Pozo (lug. cit., cap. V, pp. 148-149): «Peña no rechaza positivamente... aquellos principios que permiten explicar que la conclusión teológica, sin ser de fe antes de la definición de la Iglesia, lo sea después de ella». Textos de Peña (lug. cit., notas 76 y 77): «*Concilium generale rite congregatum et confirmatum... non potest errare in rebus fidei... Ista conclusio sic explicata est aperte de fide et oppositum est haeresis, immo est initium et fundamentum omnium haeresium*». Nota 90: «*Omnia quae sunt in sacris litteris, sive sint principaliter narrata sive aliter, usque ad minimum jota omnia sunt verissima et tamquam de fide tenenda; at vero ea quae asseruntur in conciliis non omnia sunt de fide tenenda, sed illa sola quae definiuntur*».

Mancio. — Dice C. Pozo (lug. cit., cap. VI, p. 172): «Mancio no se planteó reflejamente el problema del asentimiento debido a la conclusión teológica después de definida por la Iglesia». Texto de Mancio (lug. cit., nota 80): «*Quod si ecclesia vel concilium vel papa vel certe sancti —Patres— omnes, una mente et voce, conclusionem aliquam theologiam confecerint et fidelibus praescripserint? Respondetur: habenda est ac si esset a Christo revelata, et qui oppositum teneret, haereticus esset ac si scripturae vel traditionibus apostolorum refragaretur*».

El lector podrá juzgar de esa manera de hacer historia de la teología, en la que, por una parte, se dice de unos teólogos, que no se plantearon reflejamente —¿ni siquiera Mancio?— el problema del asentimiento debido a la conclusión teológica definida; por otra, se presentan textos como los citados; y por otra, y a la vez se afirma de esos mismos teólogos, que son contrarios al asentimiento de fe a dicha conclusión teológica definida.

ras o menos precisas, no sólo por aquello de que *quandoque bonus dormitat Homerus*, sino porque una vez que ese escritor ha declarado y precisado suficientemente su pensamiento, puede creerse dispensado de repetir esas declaraciones o precisiones, siempre que salten de su pluma expresiones ambiguas de suyo o menos claras, suponiendo, y con derecho, que el lector sabrá interpretarlas en su verdadero sentido; y, desde luego, que no le atribuirá contradicciones o errores manifiestos.

Un procedimiento algo parecido a éste de equiparar los textos oscuros o dudosos con los claros y ciertos, y aun dar preferencia a aquellos, es la de mezclar y confundir las cuestiones secundarias o discutidas cuando no fútiles o absurdas, con las fundamentales y decisivas, con lo que éstas últimas, lejos de aclararse, no hacen sino oscurecerse y embrollarse a los ojos de los lectores. En la cuestión que aquí nos ocupa los puntos esenciales pueden reducirse a estos dos: concepto dogmático de la fe y asentimiento que debe darse a toda definición del Magisterio de la Iglesia, incluso a la que tenga por objeto una conclusión teológica. Estos son los puntos sustanciales sobre los que deberíamos, y nos bastaría, pedir su respuesta neta a los teólogos. Todo lo demás, las razones o sinrazones en que fundaren su respuesta, son algo accesorio, como lo son en las mismas definiciones del Concilio Ecuménico.

Con esto no queremos decir que esas razones o sinrazones no interesen al teólogo y no contribuyan a valorar o desvalorar las respuestas dadas, siempre que tengan un fundamento sólido, pero no cuando sólo tengan por base ciertas sutilezas fútiles o absurdas de antiguos escolásticos — hoy afortunadamente desterradas de la teología católica— y que tan acremente censura Cano ²⁹, entre otras, la manía de distinguir *proporciones, grados y especies*, que en nada afectaban a la realidad de las cosas.

Así, por ejemplo, sabido es que algunos antiguos escolásticos entretenían sus ocios discutiendo sobre si, en caso de que el Magisterio de la Iglesia definiera algo contra la Sagrada Escritura, deberíamos creer más a ésta que a aquél, habiendo opiniones para uno y otro extremo. La hipótesis, claro está, es absurda, y *ex absurdo sequitur quodcumque*. Como la verdad no puede contradecir a la verdad, una infalibilidad no puede contradecir a la otra, las dos testificadas por Dios.

Vitoria, al hacerse eco de la discusión ³⁰ —dice, no sabemos si en cierto tono irónico— que los dos bandos tienen razón; que es lo mismo que decir que no la tiene ninguno. Y en otro lugar ³¹, nos habla de otra discusión: *an haeresis Arrii et Pelagii specie diferat*.

Domingo de Soto, a quien el mismo C. Pozo reconoce como partidario indiscutible de la definibilidad como de fe divina de la conclusión teológica ³², aunque hace suyos, en cuanto a la sustancia, el pensamiento y los modos de hablar de Torquemada, con todo reduce, con buen acuerdo, los cinco o siete grados por éste señalados de verdades católicas, *quae divinae revelationis lumine supernaturali sunt habitae*, a sólo dos —Gersón lo había ya reducido a uno sólo: *veritates a Deo revelatae*—, porque dice Soto ³³: «*Modus iste multiplicandi istos gradus est praeter rationem, qui peculiaris est canonistis*».

29. *De Loctis*, lib. IX, cap. 7.

30. In 2-2, q. I. a. 10, p. 56. Edición «Comentarios del Maestro Francisco Vitoria a la Secunda Secundae de Sto. Tomás. Salamanca 1932».

31. In 2-2, q. X. a. 5.

32. *Teoría del Progreso dogmático...*, pp. 92-93.

33. Cod. Manuscrito del Cabildo Catedral Palentino, sigla MCP, 13. «*Relectio de haeresi*».

Los dos grados a que reduce Soto las verdades católicas reveladas son los siguientes ³⁴:

«Propositio catholica est propositio, quae habetur per revelationem... revelatio autem duplex est, scilicet, immediata et mediata... immediata revelatio est quae fit per infusionem scientiae immediate a Deo... ut fuit revelatio facta prophetis et apostolis et evangelistis. Revelatio autem mediata est quae fit a Deo per aliam scripturam revelatam, sicut est revelatio quae fit ecclesiae in conciliis, ubi non infunditur nova scientia, sicut apostolis, sed ecclesia ex scripturis et historiis, juvante ratione naturali, determinat propositiones fidei; et in hoc ducitur et manentur a Deo, ne errare possit; et haec est revelatio mediata.

Quo fit ut propositiones omnes... quae sunt primo modo revelatae, sunt catholicae in primo gradu. Istaesunt omnes, quae expressae continentur in sacro canone —Scripturarum—, et quae ex illis per consequentiam manifestam in lumine naturali colliguntur... In 2.º gradu sunt omnes propositiones determinatae ab ecclesia tamquam de fide. Ex quo sequitur quod aliqui articuli sunt catholici in primo gradu et aliqui in 2.º ut articulus Trinitatis est in primo gradu, sed quod Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio, quod habetur in symbolo nicaeno, —nicaeno-constantinopolitano—, est in 2.º gradu. Sequitur 2.º quod illa, quae habentur ex traditione apostolorum per approbationem ecclesiae, si non sint expressa in canone sacrae scripturae, sunt catholica in 2.º gradu».

Dejadas aparte algunas ambigüedades, que convendría aclarar en los anteriores textos de Soto pero que no nos interesan aquí, la distinción que en ellos se hace entre revelación *inmediata* y revelación *mediata* ³⁵ viene a coincidir con la distinción, hecha por todos los teólogos, entre la revelación comunicada inmediatamente por el Espíritu Santo o por Jesucristo a profetas, Agiógrafos o Apóstoles, y la misma revelación transmitida a nosotros por medio de la Iglesia; aunque, por otra parte, parece coincidir más con la distinción entre Escritura y Tradición. Pero sea de ello lo que fuere, de lo que no cabe duda es de que ambas a dos: revelación inmediata y mediata, tal cual las entiende Soto, Escritura y tradición son igualmente palabra de Dios y objeto de fe divina ³⁶. Esta doctrina la repite Soto frecuentemente, con unas u otras palabras, y en varios de sus escritos. Así, en el mismo lugar citado (p. 242), dice:

«Utraque enim —sacra scriptura y propositio determinata ab ecclesia— est auctoritas divina juxta promissionem Christi factam Petro... Unde Gregorius... sicut sancti —inquit— evangelii quator libros, sic quator concilia suscipere et venerari me fateor».

Y en su relación *de Sacro canone*, (MCP, fol. 274 y último):

«Prima propositio: utraque auctoritas est auctoritas divina, scilicet auctoritas ecclesiae... et auctoritas scripturae... 2.º propositio, quae sequitur ex ista: eadem haeresis est negare actus concilii et negare sacram scripturam... quia utraque est negare testimoniun Spiritus Sancti».

34. Aunque hace años que obra en nuestro poder una copia de la *Relectio de haeresi* de Soto, haremos las citas de la copia que ha publicado C. Pozo en *Archivo Teol. Granadino*, 26 (1963) pp. 223-261. Así el lector podrá verificar las citas. Las del texto anterior y las dos siguientes corresponden a las pp. 239-242.

35. Estos términos *inmediata* y *mediata* tienen en los teólogos de la época varias significaciones. Por ello habrá de atenderse a la materia a que se aplican, y a la explicación que de ellos den los autores.

36. La igualdad, como fuentes de la revelación, entre Escritura y Tradición fue definida en el C. Tridentino; y la igualdad entre la revelación inmediata y mediata para ser objeto de fe, se puede decir definida por el uso y el Magisterio ordinario universal de la Iglesia. J. A. Aldama la califica (*Sacrae Theol. Summa*, 1953, tom. III, p. 791): *de fide divina et catholica implicitè definita*.

Y en otro tratado impreso en vida del mismo Soto ³⁷:

«Objectum aut propositum fidei non est nisi Deus, et illa quae ad spem nostram pertinentia revelata sunt in Sacra Scriptura, vel inde auctoritate Ecclesiae deducta et expressa».

Bastaría para revelarnos el pensamiento de Soto ver que, según él, ese segundo grado de revelación mediata está constituido *traditione apostolorum*, y que en el mismo puede figurar un *articulus fidei*; esto a más de ser Soto, como lo reconoce el mismo C. Pozo, un convencido —como lo eran todos los teólogos de su tiempo— de que a toda definición de la Iglesia, incluida la que tenía por objeto una conclusión teológica, se debía un asentimiento de fe divina, la única entonces conocida.

Sentada así esta doctrina fundamental, se ocupa Soto de una de aquellas cuestiones que hemos llamado bizantinas, a saber (*Relect. de haeres.*, pp. 241-242):

«Utrum haeresis contra propositionem expressam in sacra scriptura, ut puta quod Deus non creavit coelum et terram, et haeresis contra determinationem ecclesiae, puta quod non creavit visibilia et invisibilia, differant specie» ³⁸.

Respuesta de Soto:

«Parum refert utram partem hujus quaestionis affirmemus. Verisimilius tamen est mihi quod eadem sit species haeresis negare sacram scripturam et negare propositionem determinatam ab ecclesia»... —sigue el texto copiado anteriormente—.

El pensamiento de Soto —y de eso tratamos ahora— no puede ser más claro. Esas distinciones de especie puramente lógicas y sin base real ontológica, criticadas por Cano y por el mismo Soto en Torquemada, le interesan muy poco; casi le da lo mismo afirmar la una que la otra parte. Con todo, él se inclina, y con buen sentido, por la no diferencia de especie, puesto que, dice, reafirmando su doctrina fundamental de siempre, Escritura y definición de la Iglesia *utraque est auctoritas divina*.

Pues bien, ahora viene lo sorprendente —todo cuanto hasta aquí hemos dicho en torno al pensamiento de Soto, ha sido con el solo objeto de proporcionar al lector dos elementos suficientes para que pueda enjuiciar, con pleno conocimiento de causa, la sorpresa que ahora se nos va a ofrecer—; decimos que ahora viene lo sorprendente por cuanto C. Pozo inter-

37. *De natura et gratia*, (Antuerpiae 1550), pp. 225-226.

38. *Relectio de haeresi*, pp. 241-242. Las razones de los que sostenían la distinción de especie eran éstas, según Soto (lug. cit., pp. 241-242): que una herejía era contra *immediate revelatum* y la otra contra *mediate revelatum*; que la una es *disentiens formaliter a Christo* y la otra *putat quod illud non est doctrina Christi*; que *intellectus, qui est habitus principiorum et scientia, quae est habitus conclusionis, differunt specie*; sed *sacra scriptura est principum respectu propositionis determinatae ab ecclesia, nam ecclesia nihil potest determinare, nisi quatenus sequitur ex sacra scriptura vel ex traditione apostolorum; ergo...*».

Soto rechaza las tres supuestas razones; y en cuanto a la última, la única que pudiera tener alguna apariencia de razón, Soto señala acertadamente el falso supuesto en que se basa, a saber; que el valor propio de la definición de la Iglesia se funde en la lógica de la deducción de la verdad definida. El valor de aquella definición se funda en la infalibilidad de la Iglesia testificada o revelada —*per revelationem*— por Dios, de igual modo que está testificada la infalibilidad de la Escritura, y asegurada por la prometida asistencia del Espíritu Santo —*per auxilium speciale Spiritus Sancti*—.

Nuestro Crítico no cita más que las supuestas razones, precisamente rechazadas por Soto, como *contexto*, dice (p. 259), para conocer el pensamiento de éste. Naturalmente, así ha resultado ello.

preta aquellas palabras de Soto: «Parum refert utram partem hujus quaestionis affirmemus», no como referencias a una sutil y problemática distinción de especie entre las herejías opuestas a aquellas, *revelación inmediata* y *revelación mediata*, tales cuales el mismo Soto nos ha descrito éstas, las dos garantizadas por la misma *auctoritas divina*, las dos fundadas en el mismo *testimonium Spiritus Sancti* y, por lo tanto, las dos objeto de la *misma fe*, sino como referidas a la distinción entre la herejía opuesta a esta revelación, inmediata o mediata, y la opuesta a verdades que llamaríamos de *fe eclesiástica*, o a las que luego habría de apadrinar la teoría de Molina. Claro está que, en este caso, la distinción no sería ya de especie, sino de género; mejor dicho, de ser y no ser: porque las verdades apadrinadas por Molina ni están reveladas por Dios ni las garantiza una autoridad divina, ni las testimonia el Espíritu Santo, ni son objeto de fe.

Y todo este malabarismo, que se ha hecho con el pensamiento de Soto ha sido, para que pueda decir nuestro crítico (p. 259):

«Con eso —la frase de Soto «parum refert utram partem hujus quaestionis affirmemus»— guste o no guste, habrá que admitir que 50 años antes de la innovación de Molina se hablaba de la cuestión con tono más tranquilo».

¿Pero es que Soto, al escribir dicha frase, tuvo para nada en cuenta la teoría de Molina? Y ¿es que para Soto —como para cualquier otro teólogo—, el que una gran parte —tal vez la máxima parte— de las verdades definidas por la Iglesia estén o no reveladas por Dios, es una cuestión carente de importancia?

IX

Otro ejemplo típico del que hemos prometido al lector ocuparnos de ese procedimiento, de querer llevar la confusión y aún la anulación a los textos más claros y fundamentales de un autor, basándose en sutilezas fútiles o supuestos arbitrarios, es el referente a Melchor Cano. Este teólogo, célebre por su tratado *De Locis Theologicis*, en cuya composición se ocupó, aunque con varias y largas interrupciones por espacio de 18 a 20 años, y que por lo mismo tuvo tiempo bastante para ir reflexionando y madurando su pensamiento³⁹, en el capítulo VI del libro último de ese su tratado *De*

39. Y con todo, la labor de averiguar ese pensamiento ha dado ocasión, tal vez como en ningún otro teólogo de su época, a las más dispares interpretaciones. Dos han sido a nuestro juicio, las causas principales de esto.

Primera: el mismo lenguaje, cuidadosamente pulido y elegante, pero, por lo mismo, menos escolástico, menos técnico y, por tanto, menos preciso. Ya se lo advirtió al mismo Cano su antiguo discípulo D. Báñez (*Scholastica Commentaria in Primam Partem, Salamanticae*, 1584, col. 15-16): «Ego vero, juvante Domino, totis viribus conabor, utilitati legentium hoc opus componere... Nec certe valde sollicitus ero grammaticorum auribus deservire, dummodo veritas distinctius intelligatur».

Segunda: la misma historia o circunstancias de la elaboración del libro *De Locis*. El período de 18 ó 20 años es más que suficiente para que el pensamiento de Cano pudiera haber ido evolucionando. Todas las maduraciones son lentas, pero suelen acompañar al tiempo. Si conocemos las *Retractaciones* de San Agustín y se habla de los *doublets* de Sto. Tomás, nada tendría de extraño que Cano nos hubiera podido ofrecer algo semejante, si la muerte no le hubiese sorprendido antes de terminar su obra. Para el año 1553, había ya terminado el libro X, y aun hubieron de pasar cinco años por lo menos antes de terminar el XII y último; todo ello, como hemos dicho, con frecuentes y largas interrupciones, motivadas por otras tareas de enseñanza, cargos en la Orden, su ida a Trento, nombramiento episcopal, apasionadas polémicas, etc.

Locis, titulado: *Quibus notis quaestiones Fidei dijudicari possit* y en el que se recoge por lo tanto su último y definitivo juicio en la materia, formula la siguiente doctrina:

Empieza por distinguir en las *quaestiones Fidei* dos grados: el primero lo integran aquellas verdades, *quas in libris Canonicis sacri Auctores scriptas reliquere y quas verbo traditas Ecclesia a Christo et Apostolis accepit*; el segundo lo integran aquellas conclusiones, *quae e principiis solum Fidei nascuntur*, y las que *non sola fides conficit, sed ascitis aut uno principio, aut pluribus naturae ratione cognititis*.

Fijese el lector en que Cano incluye en el segundo grado las conclusiones derivadas de solos principios o premisas de fe, las que todos los teólogos dirán verdades reveladas como formalmente contenidas en las premisas reveladas. Pero es que aquí Cano las considera simplemente *como conclusiones*, como pura teología, antes de que haya intervenido el Magisterio de la Iglesia; y cuando, por lo mismo, el único motivo de asentimiento es la conexión lógica con las premisas.

La condición de todas esas *quaestiones Fidei*, aun las contenidas en el primer grado pero oscuras, dudosas o discutidas, nos lo va a explicar en seguida, dándonos para ello ocho principios o normas, que él llama *praeceptiones*. Las siete primeras se refieren a las *quaestiones Fidei* del primer grado, y la séptima, que es la que aquí nos interesa, la formula así:

«Septima praeceptio. Si vel Ecclesia, vel Concilium, vel Sedes Apostolica, vel etiam —Patres— una mente eademque voce aliquam Theologiae conclusionem, et confecerint, et fidelibus etiam praescripserit; haec veritas catholica ita censebitur, ut si esset per se a Christo revelata; et illi qui adversetur, aequo erit haereticus ac si sacris litteris, traditionibusve Apostolorum refragaretur».

Y pone como ejemplos, entre otros, el de las dos voluntades de Cristo, definición del Concilio Ecuménico VI; el de la procesión del Espíritu Santo del Padre y del Hijo, como de un solo principio, definición del C. Lugdunense II; el de la transubstanciación del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo, definición de varios concilios y últimamente del Tridentino.

La anterior *septima praeceptio*, en su texto y en su contexto, está formulada en términos tan claros y decisivos que apenas la podría mejorar el

Aun cuando en algunos puntos fundamentales, como son el concepto de fe y su distinción esencial de la teología, haya tenido Cano, como los demás teólogos de la época una posición fija y bien definida, en las relaciones entre fe y teología, se notan en él ciertas vacilaciones y oscuridades. Todo esto pudiera haberse remediado con una revisión reposada de toda la obra, como sin duda lo hubiera hecho Cano, al ir a darla a la imprenta, eliminando posibles incongruencias, pensamientos incompletos, o no bien expresados, faltas de ajuste; pero esto es lo que le impidió la muerte. Por ello forzosamente habremos de atenernos a sus manifestaciones definitivas, más maduras, más de propósito tratadas y más claramente formuladas.

Y lo que decimos del tratado *De Locis*, con más razón habremos de aplicarlo a los escritos inéditos, conservados en algunos códices, de diversa factura y valor, en los que se recogen las anotaciones, hechas por alumnos anónimos, de las lecturas o comentarios de Cano a la Suma de Sto. Tomás, en su Cátedra de Alcalá o Salamanca; no sólo por ser muy anteriores a los dos últimos libros del tratado de *De Locis*, sino porque no consta que esas anotaciones hayan sido nunca revisadas o aprobadas por Cano. De esos escritos anónimos ha hecho abundante uso C. Pozo, en su *La Teología del Progreso dogmático*, y no es que nosotros les neguemos todo valor, antes siempre los juzgamos interesantes; pero no hasta el extremo de que siempre los creamos auténticos reflejos del pensamiento del maestro, y menos cuando estén disconformes con el expuesto por éste mismo en su propio escrito.

más convencido partidario de la definibilidad como de fe divina de la conclusión teológica. No contento Cano con dar a la conclusión definida el mismo calificativo de *veritas catholica* que había dado en *preceptiones* anteriores a definiciones manifiestamente de fe divina, recalca este mismo carácter añadiendo: «*veritas catholica ita censebitur, ut si esset per se a Christo revelata*» e insiste «*et illi qui adversetur, aequo erit haereticus ac si sacris litteris traditionibusve Apostolorum refragetur*». El propio Lang lo reconoce ⁴⁰: «Nadie puede sustraerse a la impresión de estas fórmulas tan terminantes». No es necesario ser teólogo, basta el sentido común cristiano del hombre de la calle para captar inmediatamente todo el valor y significado de las palabras de Cano ⁴¹.

Con todo, Lang logra superar esa impresión. ¿Por qué poderosa e irresistible razón? Porque esa expresión, dice, *etsi si esset per se a Christo revelata*, es *irreal*. Cierto, Cristo personalmente, *hic et nunc*, ni ha formulado la conclusión teológica ni la ha prescrito a los fieles; esto lo ha hecho el Magisterio eclesástico. Pero Cristo ha podido revelarnos, y de hecho así lo hizo, que todas esas prescripciones o definiciones son infaliblemente verdaderas y por ello puede decirse que tienen el mismo valor que si El, ahora y personalmente, nos lo hubiese revelado. ¿No decimos todos los teólogos católicos, que la revelación divina se hizo inmediatamente a los Apóstoles, y que a nosotros sólo se nos trasmite por medio de la Iglesia, pero que esta nuestra revelación mediata tiene el mismo valor y exige la misma fe que si ahora Cristo inmediatamente hablara?

Lang y con él C. Pozo, que en esto le sigue fielmente, y aun dice ⁴² que: «Las conclusiones de Lang y las pruebas que de ellas aduce nos parecen plenamente convincentes», aun alegan otra razón, a saber, que: «Si las palabras de la *septima praeceptio* se entienden en sentido estricto... resultaría que según Cano no sólo la definición de la Iglesia, sino el consentimiento de los Padres... bastaría para hacer inmediatamente de fe lo que hasta entonces sólo lo era mediatamente»; lo que, al parecer, les resulta inaceptable.

La respuesta, que podrá dar hoy cualquier estudiante de teología, y que dimos ya en nuestro estudio, por C. Pozo criticado, aunque éste siga sin hacerse cargo de ello, es la siguiente: la enseñanza en materia doctrinal referente a la fe y las costumbres, dada por los Santos Padres e impuesta a los fieles, *una mente eademque voce*, no es sino la Tradición o, si se quiere, el Magisterio ordinario universal, al que el Concilio Vaticano I (Denz., n. 1792) reconoce el mismo valor que al Magisterio solemne; y este mismo valor dogmático de ese consentimiento de los Santos Padres es calificado en los manuales de teología ⁴³, como doctrina *implicite definita praesertim in Conciliis Chalcedonensi, Constantinopolitano III, Tridentino et Vaticano*.

Como no es nuestro intento, ni nos es posible, entrar aquí en un estudio más completo del pensamiento de Cano —sólo nos proponíamos ofrecer un ejemplo de ciertas maneras de interpretar los textos— el lector que

40. «Niemand wird sich dem Eindruck idesen scharf gepragten Formulierungemgen entziehen können» (*Divus Thomas, Fr.* 21 (1943) p. 142).

41. Siendo el lenguaje humano un signo *convencional* para entenderse los hombres, es el sentido común o el uso, *quem penes arbitrium est et jus, et norma loquendi* (HORACIO, *Epist. ad Pisones*), de esos mismos hombres, y no las sutilezas de filósofos y teólogos, el árbitro supremo para juzgar de su sentido o significado.

42. *La Teoría del Progreso Dogmático...*, pp. 120-121.

43. Citamos el manual para C. Pozo nada sospechoso: *Sacrae Theologiae Summa, De Ecclesia Christi*, BAC, Matriti 1958. p. 785.

tenga en ello interés, puede ver ese estudio más completo en *Evolución del Dogma y Regla de fe*.

X

Por los dos ejemplos presentados en los dos apartados anteriores como muestra tan sólo —recogerlos todos exigiría muchas páginas—, habrá podido el lector ir formándose alguna idea, de la manera de C. Pozo de interpretar los textos y de razonar esa interpretación, a fin de poner en claro el pensamiento del autor o, más bien, de oscurecerlo y hacerlo inasequible, si es que existió. Pero es que no se trata tan sólo de casos concretos o aislados; sino de normas de proceder generales reflejamente adoptadas y expresamente formuladas. Señalaremos dos principales.

Frecuentemente, tanto en su libro anterior: *La Teología del Progreso dogmático...*, como en la presente crítica con que nos honra, con frases diversas pero con el mismo sentido e intención, C. Pozo, viene acusando a algunos teólogos, que no coinciden con su manera de pensar, especialmente a Marin-Sola y a un servidor, de falta de *perspectiva histórica*, esto es, de que queremos aplicar la mentalidad, y en particular la terminología, de la teología de hoy, a la mentalidad y terminología de los teólogos antiguos, desde Sto. Tomás hasta Molina. En consecuencia, y esta es su primera norma para la interpretación de esos teólogos antiguos, en ellos, por ejemplo, los términos *fe* y *herejía*, no tienen tan sólo el sentido propio y estricto que tienen hoy día, sino que tienen igualmente y aún con más frecuencia tal vez otro impropio, para significar cosas que no son ni *fe* ni *herejía*. Así, presentada como al desnudo, la norma parecerá demasiado fuerte; pero así es y así se aplica.

Con ello, como ve el lector, queda el campo libre para defender la propia teoría, y aun para presentar como patronos de la misma a los teólogos que bien pareciere, desde Sto. Tomás hasta principio del siglo xvii. ¿Que un teólogo de ese periodo aplica los términos *fides* o *haeresis* en consonancia con la propia teoría? Aquí esos términos tienen un sentido propio. ¿Que los aplica en desacuerdo con la propia teoría? Aquí los términos tienen un sentido impropio, es decir, significan algo que no es propiamente o en verdad ni *fides* ni *haeresis*. ¿Es ésta la *perspectiva histórica* que se nos quería recomendar? Desde luego muy cómoda; pero que no es ni historia, ni exégesis objetiva, que quedan suplantadas por la teoría personal.

Nuestra perspectiva ha querido ser simplemente objetiva o realista. Por ello lo primero que hemos hecho ha sido averiguar qué es lo que entendieron los teólogos de ese periodo —fijándonos especialmente en los mismos alegados por C. Pozo de la Escuela Salmantina—, desde Sto. Tomás hasta principios del siglo xvii, o qué habían querido significar por los términos *fides* y *haeresis*. Desde principios de ese siglo xvii, y especialmente, según el mismo C. Pozo desde Báñez, ya no hay cuestión, esos términos se aplican en su sentido propio.

Por lo que hace al primer término, *fides*, al que, o a la realidad por el mismo significado, dedica Sto. Tomás las dieciséis primeras *quaestiones* de la *Secunda Secundae* de su *Summa* teológica, tanto éste como Vitoria, el primero y gran Maestro de la Escuela Salmantina, quien le dedica igualmente sus *Comentarios* a esas mismas cuestiones del Angélico, neta y repetidamente, demuestran tener una idea tan clara y precisa de esa realidad significada por el término *fides*, como pudiéramos tenerla los teólogos del

siglo xx ⁴⁴; cuya síntesis esencial es: la adhesión intelectual *Veritati Primae in dicendo*, o sea a la palabra de Dios *summe veracis*. Y este mismo concepto es el que siguen repitiendo los demás teólogos que siguen al uno y al otro.

Y no podía menos de ser así. La realidad o significado que el sentido de la Iglesia católica atribuye o que *Ecclesia catholica profitetur* como dice el Concilio Vaticano I ⁴⁵ a ese término *fides*, la primera de las virtudes teológicas, *humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo*, que dice el C. Tridentino ⁴⁶, es algo en esa Iglesia católica dogmático y fundamental y lo ha sido siempre. Ya San Pablo daba gracias a Dios porque sus cristianos de Tesalónica habían recibido su predicación, *non ut verbum hominum, sed ut est vere verbum Dei* ⁴⁷. Y ya sabemos que los dogmas no cambian de sentido en la Iglesia católica ⁴⁸.

Lutero fue el primer herejarca que pretendió adulterar en el contenido del término *fides*, sustituyéndole por el de *fiducia* en la misericordia divina y en el perdón recibido de los pecados, doctrina anatematizada en el C. Tridentino ⁴⁹. En nuestros tiempos, primero los racionalistas ⁵⁰ y luego los modernistas ⁵¹ intentaron también falsificar ese contenido siendo igualmente condenados.

Fijado el concepto de *fides* por el mismo hecho queda fijado el de *haeresis*: lo opuesto a la fe o a la negación de una verdad de fe: *haeresis est infidelitatis species pertinens ad eos qui fidem Christi profitentur sed ejus dogmata corrumpunt* —Sto. Tomás—; *nihil est haereticum, nisi quod est contra revelatum a Deo* —Vitoria— ⁵².

44. Cf. *Evolución del Dogma y Regla de fe*. Copiaremos aquí algún texto como muestra: *Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam Veritas prima; non enim fides de qua loquimur essentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum*. (Sto. Tomás, 2-2. q. I. a. 1). *Prima conclusio: objectum formale, id est ratio formalis objecti fidei est prima veritas, id est, est illud ratione cujus creditur et assentitur alicui revelatum a Deo. Ita ergo in fide, tota ratio quare alicui assentio ex fide est quia dictum a Deo* (Vitoria, In 2-2. q. I. a. 1).

Fijese el lector que ambos teólogos ponen su definición de fe, en el primer artículo de la primera cuestión, como base fundamental de todo el tratado.

45. Denz., n. 1789.

46. Denz., n. 801.

47. 1 Thes., cap. 2, v. 13.

48. Denz., nn. 1818 y 2145.

49. Denz., n. 822.

50. Denz., nn. 1789 y 1811.

51. Denz., nn. 2076-2079 y 2145.

52. Cf. lug. cit. en la nota 44, pp. 93 ss. y 116. Como no nos es posible reproducir aquí todos los textos y todos los razonamientos, nos vemos obligados a remitir frecuentemente al lector, que desee mayor información a nuestro estudio más extenso y ya conocido. Una observación por el momento. Puede suceder que un cristiano sostenga una opinión, de la que lógicamente se siga la negación de una verdad de fe, pero que, por irreflexión o, por ignorancia, no perciba esta consecuencia y, por lo mismo y de hecho, no niegue aquella verdad de fe. Ese tal, en realidad y *coram Deo*, no sería hereje. Como dice Cano (*De Locis*, lib. XII, cap. 6 circa finem): no sería *haereticus* sino *stultus*; o como dice igualmente Báñez (*In primam partem*, q. I. a. 2): no sería *haereticus* sino *malus philosophus*. Y véase de paso, como Cano y Báñez, a quienes C. Pozo atribuye diversa terminología, a Cano la antigua por él supuesta, a Báñez la nueva, coinciden plenamente. Cano, en el mismo lugar citado, rechaza como calumnia, que él no distinga la fe de la teología.

Decíamos que el cristiano del caso, en realidad no sería hereje; aunque en el fuero externo, la Iglesia que no puede juzgar de los actos puramente internos y deba atenerse a las manifestaciones externas, pueda, tal vez, sancionar a ese tal como hereje. Es la llamada en derecho canónico *herejía presunta*; la que, naturalmente, supone la auténtica o verdadera. La primera es la que interesa al canonista; la segunda al teólogo.

Ahora bien, si el significado o contenido del término *fides* expresado y definido por esos teólogos anteriores al siglo xvii y que ellos ponen como base para su tratado sobre la materia y que es, además, el que ha enseñado y creído siempre la Iglesia universal, si ese contenido, repetimos, es el que hemos dicho, ¿cómo puede ser que luego apliquen ese mismo término para significar algo que no es fe; y esto no en algún caso esporádico por inadvertencia o error, sino de un modo habitual y corriente, como expresamente dicen Lang y C. Pozo; y ello en textos dirigidos a sus alumnos en teología, en la que, como en toda ciencia que merezca el nombre de tal, los términos propios o técnicos de la misma habrán de revestir la máxima claridad y precisión; cómo es posible, decimos, que tal desorientación o tal falta de responsabilidad docente puedan producirse? ¿Es que los tales teólogos profesores no toman en serio su ministerio, o no eran conscientes de su actuación? ¿Qué idea podrían sacar sus alumnos, que no fuera confusiones y equívocos, en punto tan fundamental como es la fe, su objeto y su acto, para gobierno de sus propias conciencias y para instrucción, más tarde, del pueblo cristiano?

Si se proponían significar algo que no era fe, ¿por qué no emplear otro término, por ejemplo: *asentimiento teológico* o *fe eclesiástica*, como hicieron más tarde Molina y Mgr. Péréfixe, u otro cualquiera, en lugar de usar el de *fides*, consagrado ya, y con un significado concreto y preciso, por toda la tradición apostólica y patristica y por la misma Sagrada Escritura y fijada y definida por aquellos mismos teólogos? El atribuir a estos teólogos, entre los que se encuentran no pocos de los más ilustres incluido el mismo Sto. Tomás, que registra la historia de la Escolástica, tal procedimiento y tal manera de enseñar teología, ¿no será más bien, y para usar el mismo vocablo que usó Cano, una calumnia?

Lo que parece haber dado ocasión a Lang y C. Pozo para ese extraño falseamiento, en los teólogos anteriores al siglo xvii, del contenido o significado del término *fides* es el haberse fijado de un modo exclusivo, o al menos preferente, en el aspecto moral de la obligación que impone la fe para su aceptación y en el pecado subsiguiente al incumplimiento de esta obligación. Ya los SS. Padres y la misma S. Escritura nos habían hablado de esa obligada aceptación, de ese pecado y aun de las sanciones que siguen a éste: *sine fide impossibile est placere Deo. Qui vero non crediderit condemnabitur*. Y, por lo que hace a los teólogos, sabido es que hasta el siglo xvii, no se generalizó la costumbre de escribir tratados aparte de teología moral, incluyéndola en la misma teología dogmática, como derivación y complemento de ésta.

Pero toda moral, que no sea meramente positivista, y más si es moral cristiana, habrá de fundarse en principios o verdades doctrinales y, si es cristiana, reveladas que le sirvan de base y constituyan su razón de ser. No puede hablarse de obligaciones, de pecados, de la gravedad o especie de éstos, sin que antes se fije doctrinalmente cuál es el objeto de esa obligación o de ese pecado, y cuál su naturaleza específica. Pecado contra la fe, pecado contra la esperanza, pecado contra la caridad son pecados distintos para el moralista; pero fijar o definir qué es fe, qué es esperanza, qué es caridad eso corresponde a la teología dogmática.

Lang y C. Pozo, viendo que los teólogos hablaban de la obligación moral de aceptar una doctrina, o del pecado de los que no la aceptaban, tomaron esos conceptos así en toda su confusa vaguedad, como los únicos que prácticamente interesaban a dichos teólogos cuando hablaban de fe⁵³, olvidán-

53. Claro está que, en el fondo lo que había era la resistencia de Lang y de C. Pozo a aceptar la definibilidad como de fe de la conclusión teológica, por el prejuicio de que

dose de toda la teología dogmática que antes nos habían enseñado, (*je igual a obligación* de aceptar una doctrina), sin especificar la razón de esa obligación: ¿la autoridad o palabra de Dios?, ¿la autoridad de la Iglesia?, ¿una autoridad humana o humano-divina?, ¿la fuerza lógica de la conclusión como quiere el mismo Molina? —entre los partidarios de la *je eclesiástica* hay opiniones para todos los gustos—; dándonos así una moral sin base, confusa, imprecisa y vacilante; prescindiendo de la teología dogmática o subordinando ésta a la moral, cuando el orden lógico es el contrario: pasar de los principios a las derivaciones o consecuencias y no al revés.

Por otra parte, a juzgar por los criterios aplicados por Lang y C. Pozo, habríamos de pensar que los repetidos teólogos, incluido Sto. Tomás, nos habían enseñado, aunque del modo tan imperfecto que hemos visto, moral; pero no nos habían enseñado teología dogmática.

XI

Otro principio normativo que C. Pozo adopta, expresa y repetidamente formula, es: que no puede invocarse la autoridad de los SS. Padres o de los teólogos medievales sobre una cuestión cuando ésta no ha sido expresamente propuesta, como no se puede responder a una pregunta que no ha sido hecha ⁵⁴.

Por nuestra parte, siempre hemos pensado y seguimos pensando, que toda persona o toda entidad que posea una doctrina cierta y coherente, y en particular la Iglesia católica y sus SS. Padres y teólogos que poseen en el depósito de la revelación y en su inagotable contenido, entregado a la misma Iglesia, «ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei depósito nonnisi obscure ac veluti implicite continentur» (Encycl., *Humani generis*), ese sistema doctrinal, tan rico como perfectamente coherente, pueden darnos ya de antemano respuestas acabadas a muchas preguntas, que sólo en un futuro se formularán expresamente.

Cuando los arrianos quisieron plantear el problema de, si Cristo tenía alma humana o sólo cuerpo humano; o los docetas, si este cuerpo era real o fantástico, o los nestorianos, si había en El una o dos personas, o los eutiquianos, si una o dos naturalezas, o los griegos ortodoxos, si el Espíritu Santo procedía del Hijo o sólo del Padre, etc.; a los Concilios, a los SS. Padres y a los teólogos les bastó aplicar a la cuestión la doctrina de siempre profesada por la Iglesia, para dar una respuesta condenatoria a la posición disconforme con esa doctrina, sin reparar en si antes se había o no

tal definibilidad suponía una revelación nueva, al no distinguir la revelación nueva *quoad se* de la revelación nueva *quoad nos*. La primera todos la rechazamos, la segunda todos debemos admitirla, si no queremos desconocer toda la historia de los dogmas. Vitoria la admite sin dificultad (In 2-2, q. XI, a. 2): «Potest esse quod aliqua propositio inferatur ex scriptura secundum se... et quod non inferatur quoad nos». Varios ejemplos, clásicos en los antiguos teólogos, los repite el mismo Vitoria (In 2-2, q. I, a. 10): «Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio. Illa propositio erat de fide et revelata in Scriptura, et non erat determinatum quod illa esset de fide. Postea... fuit ab Ecclesia illud determinatum». Lo mismo dice de la verdad de las dos voluntades de Cristo.

54. Dice nuestro crítico (p. 248): «Para una investigación completa debería preguntarse mas bien, si al problema de qué asentimiento se debe a la conclusión teológica definida... no se le dio respuesta, porque ni siquiera se planteó la pregunta». El mismo C. Pozo (*La Teoría del Progreso dogmático...* p. 263, *Conclusión*): «Lang ha demostrado que en ese periodo el problema no se propone todavía; sería, por lo tanto, imposible querer buscar en los teólogos medioevales una respuesta afirmativa a una pregunta que jamás se hacen». Otras varias citas similares podríamos hacer.

formulado la pregunta o planteado el problema. ¿Por qué hemos de aguardar a que venga un Molina, negando la definibilidad como fe de la conclusión teológica, para poder conocer lo que sobre ese punto sentían de un modo más o menos explícito, la tradición de la Iglesia, los SS. Padres y los teólogos?

En cuanto a estos teólogos, por otra parte, desde que por los mismos y a la cabeza de ellos Sto. Tomás, se estableció ya claramente y con toda precisión, en las introducciones *De Sacra Doctrina* a sus tratados teológicos, la distinción entre fe y teología, el problema del asentimiento debido a las conclusiones teológicas ha quedado ya formalmente planteado, y a él fueron dando la misma respuesta sustancialmente, que luego habría de dar la unanimidad casi absoluta de los teólogos católicos hasta mediado del siglo XIX, como podrá comprobar el lector en nuestro estudio *Evolución del Dogma y Regla de fe*.

Por lo que hace a los SS. Padres, desde San Pablo que da gracias a Dios porque los Tesalonicenses habían recibido su predicación: «non ut verbum hominum, sed ut est vere verbum Dei»⁵⁵, el resumen de la doctrina patristica sobre la fe puede resumirse así, como el lector podrá igualmente comprobar en nuestro estudio citado (pp. 78-84):

1.° Existe una revelación, llamada por los SS. Padres apostólica y divina, como recibida por los Apóstoles de Cristo y éste del Padre.

2.° La correspondencia debida por parte del hombre es la fe, por la que el cristiano cree esa revelación o palabra divina, de tal modo que quien de ella se apartare, por el mismo hecho, queda excluido de la Iglesia y reputado hereje.

3.° La regla de esta fe, o el medio de conocer auténticamente cuál es aquella doctrina apostólico-divina, es el magisterio de los Sucesores de los Apóstoles.

4.° De otra fe o de otra doctrina, que no sea apostólico-divina, y que, con todo, sea impuesta, de un modo absoluto o definitorio, por este magisterio auténtico-infalible, a la Iglesia universal, ni palabra; les es a SS. Padres absolutamente desconocida.

Fuera de esa doctrina y de esa fe no quedarán más que doctrinas profanas o cuestiones discutibles —*quaestiunculas* (ML 50, 675) las llama el Lirinense— o, al menos no impuestas aquellas a la Iglesia Universal; y quien quisiere introducirlas en ésta no podrá contar con la tradición de los SS. Padres, y habrá de cuidarse de no incurrir en la censura de San Ireneo⁵⁶: «qui —sucesores Apostolorum— nihil tale docuerunt neque cognoverunt, quale ab his deliratur».

Si los Apóstoles y los sucesores de éstos en el período patristico, y lo mismo puede decirse del período medieval y del período moderno, a la vez que, bien por el Magisterio solemne o por el ordinario universal, nos enseñaban de un modo definitorio e infalible el *verbum Dei* o la doctrina apostólico-divina, para que la creyéramos con la fe debida a esa palabra divina, a la vez, del mismo modo definitorio infalible y con las mismas fór-

55. Y adviértase que San Pablo no se limitaría en su predicación a repetir las verdades formalmente reveladas, sacaría las conclusiones y haría las aplicaciones obligadas, bien espontáneamente bien respondiendo a consultas de las iglesias, como lo hace ahora el Magisterio eclesiástico, Papa y Concilio. Ahora bien, San Pablo, cuando escribió sus epístolas recibidas en el Canon de los Libros Sagrados, gozó del don de la inspiración, pero en todo lo demás de su predicación no consta en ninguna parte que gozara de tal don; contaba así, con la asistencia del Espíritu Santo, de igual modo que cuentan ahora el Papa y el Concilio, para proponer doctrinas de un modo infalible. Pues bien; de toda esa predicación infalible, sin distinción alguna, da gracias a Dios el Apóstol, porque los Tesalonicenses la recibieron *ut est vere verbum Dei*.

56. *Adversus haereses*, MG 7, 848.

mulas y los mismos anatemas, nos imponen otras doctrinas que ya no son palabras de Dios ni, por lo mismo, pueden ser creídas con fe divina sino con otro asentimiento dicho fe-eclésiástica o asentimiento teológico o como quiera llamarse, ¿cómo es que no nos lo han advertido expresamente y distinguiendo con precisión unas doctrinas de las otras, para evitar que tomemos como palabra de Dios lo que en realidad no lo es? No hacerlo es inducir al pueblo fiel a un error invencible.

Por otra parte y de hecho, pensar que ese pueblo fiel hace en su vida de fe dos clases o especies de asentimientos, uno de fe divina, para las enseñanzas o definiciones del Magisterio que contienen la palabra de Dios, y otro para las que no contienen esa palabra —los mismos teólogos no lo gran ponerse de acuerdo para distinguirlas— es pensar algo totalmente irreal. Ese pueblo fiel, o lo cree todo con fe divina, o no cree nada con esa fe *sine qua impossibile est placere Deo* ⁵⁷.

Esa fe *impropia* o *lato sensu*, inventada por Lang-C. Pozo, que consiste tan sólo en la obligación moral de aceptar unas verdades, sin especificar la naturaleza de ese asentimiento ni su objeto formal, no es sino un falseamiento de la fe teológica o divina, que recuerda las intentadas por Lutero, los racionalistas y modernistas. Téngase en cuenta que el concepto o naturaleza y objeto formal de la fe, es un dogma fundamental del cristianismo, enseñado por la S. Escritura y por toda la Tradición y de nuevo reafirmado por el C. Vaticano I, con el que no se puede jugar, ni hacer manipulaciones más o menos habilidosas. Ya hemos visto cómo los mismos teólogos medioevales y de la Escuela de Salamanca lo afirmaban como principio y base de sus tratados.

Por ello, cuando C. Pozo tantas veces dice y repite al encontrarse con que uno de esos teólogos llama *de fe* una proposición, que según su teoría no es revelada, que deberíamos nosotros demostrar que el término *fe* significa allí el *asentimiento a la palabra de Dios*, equivoca totalmente el sujeto de ese deber. Nosotros no tenemos nada que demostrar, para tomar ese término en el sentido que le ha dado siempre la Iglesia universal, y en el que le han reconocido expresamente los mismos teólogos que lo usan. Quienes deben demostrar en su caso y si es que pueden hacerlo, que su sentido es otro, son Lang y C. Pozo.

XII

Vamos a sintetizar en pocas palabras toda esta cuestión del asentimiento de fe, debido a todas las definiciones de la Iglesia, incluidas las que tengan por objeto una conclusión teológica, a fin de que el lector pueda tener ante la vista y en conjunto la sustancia del problema, despojado de todas las cuestiones accesorias, adherencias y derivaciones, con que los

57. Nuestro crítico, tomándolo de J. A. de Aldama, trata de responder diciendo (pp. 248-249, nota 26): «in praxi necessarium non fuisset facere illam distinctionem, cum semper in his assensibus tangatur, saltem indirecte, infallibilitas ipsius Ecclesiae quae certe est formaliter revelata». C. Pozo aún pone a esto último la siguiente reserva: «al menos en lo formalmente revelado», con lo que el mismo anula el valor de la respuesta. Pero esto aparte, la respuesta de Aldama a más de limitar la fe del pueblo cristiano a sólo la infalibilidad de la Iglesia, lo que nos parece inadmisibile, carece de base, en la hipótesis de que el pueblo cristiano asienta a todas las demás verdades, por otro motivo cualquiera que no sea la palabra de Dios: autoridad de la misma Iglesia, la de sus Santos y Doctores, santidad de su doctrina, milagros obrados en su favor, etc., es decir, por todos los llamados motivos de credibilidad. Por esos mismos motivos afirmaría la infalibilidad de la Iglesia. Pero eso no es fe divina que debe fundarse tan sólo en la palabra de Dios.

teólogos hemos querido explicarlo y razonarlo y con las que, a veces, tal vez no hemos hecho sino oscurecerlo y complicarlo en su nativa sencillez.

a) Afirmación primera y fundamental, que centra todo el problema: toda verdad definida por el Magisterio de la Iglesia, bien solemne bien ordinario universal, impuesta por lo mismo a la creencia de esa Iglesia universal, debe ser considerada como testificada por Dios y, consiguientemente, creída como fe teológica o divina.

Esta fue la enseñanza unánime de los SS. Padres y la de todos los teólogos anteriores a Molina, sin que pueda citarse ni uno solo que le haya negado.

b) En cuanto a los SS. Padres, éstos suelen decir expresamente o lo dan por supuesto, que la doctrina definida por la Iglesia está tomada de la S. Escritura o de la Tradición Apostólica, sin especificar más cómo esa doctrina está contenida en la una o en la otra, aunque, por los razonamientos que hacen, se ve que, con frecuencia, se trata de conclusiones teológicas. Pero, en fin, ni ellos ni mucho menos el pueblo cristiano se ocupan para nada de este punto, de distinguir la contención que hoy llamaríamos *virtual*, de la expresa o *formal* —distinción por otra parte y en muchos casos bastante difícil de hacer—; lo único que hacen es afirmar el asentimiento de fe que, universalmente y sin distinción alguna, debe prestarse a toda esa doctrina definida por la Iglesia ⁵⁸.

c) En cuanto a los teólogos desde principios de la Escolástica y partiendo del mismo principio de que el Magisterio eclesiástico no puede definir nada que no esté, de algún modo, contenido en el depósito de la revelación, Escritura o Tradición Apostólica, empiezan ya a ocuparse del modo o de los modos de contenerse una doctrina en ese depósito de la revelación; y distinguen dos maneras: verdades reveladas en *si mismas* y verdades reveladas *en otras* o deducidas a éstas, y que llaman conclusiones teológicas; y de ahí la distinción entre *fe* y *teología*. Luego nos ocuparemos de precisar más esta distinción y esta terminología.

Pero estas mismas conclusiones teológicas derivadas lógicamente de algún dato concreto revelado al caer bajo la definición del Magisterio de la Iglesia, pasan a manifestarse *quoad nos* como formalmente contenidas y por lo mismo testificadas por Dios, en aquel dogma fundamental y tras-

58. Los textos todos, que en esta nota y en la siguiente extractamos, pueden verse más completos en el estudio *Evolución del Dogma y Regla de fe*.

San Ignacio de Antioquía (siglo I): «Jesús Christus... sententia —verdad, doctrina— Patris est, ut episcopi, per tractus terrae constituti, in sententia Patris sunt. Unde decet vos in episcopi sententiam concurrere».

San Ireneo, *Adversus haereses* (siglo II): «Traditionem itaque apostolorum... in omni ecclesia adest respicere». Y hablando en especial de la Iglesia Romana dice: «eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones perveniente, usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos»: los herejes.

San Cipriano (siglo III): El espíritu del mal «haereses invenit et schismata, quibus subverteret fidem... Hanc ecclesiae unitatem qui non tenet tenere se fidem credit?».

San Atanasio (siglo IV): Invoca contra los arrianos «veterem traditionem doctrinae que ac fidem catholicae ecclesiae... a qua si quis excideret, is nec amplius dici christianus ulla ratione poterit».

San Agustín (siglo V): «Quod fides vera et catholica semper tenet ecclesia». «Ecclesiam catholicam tene, a regula veritatis noli discedere». «Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae connoveret auctoritas».

San Gregorio Magno (siglo VI): «Sicut sancti evangelii quattuor libros sic quattuor concilia suscipere et venerari me fateor».

Como se ve los SS. Padres ni enseñan ni dan muestras de conocer, en la doctrina y en la fe definidas o impuestas a la Iglesia universal, distinción alguna específica por lo que toca a ese asentimiento de fe, que debe prestarse a toda esa doctrina.

cedente del depósito de la revelación, por el cual nos ha revelado y testificado y esto es lo esencial y definitivo, que todas y cada una de las definiciones del Magisterio de su Iglesia son infaliblemente verdaderas y, por lo mismo, deben ser creídas con fe teológica y divina. Y esto es lo que enseñan y afirman unánimes todos los teólogos, sin que pueda contarse uno solo, fuera de Molina, que lo hubiese negado ⁵⁹.

Esos dos modos de estar contenida una verdad en algún dato concreto del depósito de la revelación; o en *si misma*, o como *conclusión* deducida de dicho dato, los teólogos los llamaban también, contenerse *explicite* o *implicitamente* ⁶⁰, *immediate* o *mediate*, si bien no siempre aplicaban estos términos con el mismo significado, por lo que habrá de tenerse en cuenta el contexto. Cayetano ⁶¹ usó ya los términos *formal* y *virtual*, los que por su significado más preciso, suponían un progreso y más tarde habrían de ser adoptados por toda la teología, pero que no empezaron a generalizarse hasta entrado el siglo XVII.

Otra cuestión y no ya de simple terminología. Puesto que la conclusión teológica definida por la Iglesia es considerada, según hemos dicho, por toda la teología como de fe; y puesto que, y ello es manifiesto, nada puede ser considerado como de fe que no esté testificado por Dios, los teólogos se han preguntado: esa conclusión teológica definida, ¿dónde ha sido tes-

59. Citaremos aquí tan solo algunos textos, por vía de muestra. Al final y como apéndice, daremos una serie más completa de citas.

Sto. Tomás: «Sic ergo aliqui doctores dissensus videntur... etiám in quibusdam ad fidem pertinentibus, quae nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, haereticus censeretur» (2-2, q. XI, a. 2). «Quia quaedam sunt quae in fide Ecclesiae implicite continentur, ut conclusiones in principiis; ideo in hiis diversae opiniones sustententur, quousque per Ecclesiam determinatur quod aliquid eorum contra fidem Ecclesiae est» (*Commentum in quatuor Libros Sententiarum*, d. XIII, q. 2, a. I).

Vitoria: «An sit tenendum quod determinatur a papa et concilio generali in eodem gradu ac sit esset expresse in scriptura sacra... De hoc dico, primo —et est conclusio tenenda ab omnibus christianis—, quod et scriptura sacra et ecclesia sunt pares in hoc quod sunt infallibiles in auctoritate et veritate... quia tam infallibilis est veritas propositionis determinatae ab ecclesia, sicut est in scriptura sacra. Et haec conclusio est notissima et concessa ab omnibus catholicis» (In 2-2, q. I, a. 10). «Ille est primus articulus, scilicet, ecclesia non potest errare, quem oportet credere ut aliquis sit christianus. Qui non credit quaerat aliam viam». «Licet ista propositio, in Cristo sunt duae voluntates —ejemplo clásico en los teólogos de la época de la conclusión teológica— et aliae similes sint de fide, quia sunt determinatae ab ecclesia»... (lug. cit.).

La misma expresión de *primus articulus* la repite Fr. Luis de León, discípulo de Cano (*Mag. Luy.ii Legionensis... Opera*, (Salamanca 1893), tom. V, pp. 115).

«Non est dubitandum inter articulos fidei esse, unum in quo tamquam in virtute reliqui contineantur; et primus articulus est ille, scilicet: Ecclesia regitur ab Spiritu Sancto».

Textos similares de Soto, Cano, Mancio, Peña, Chaves los hemos visto en páginas anteriores y basta por el momento. Bastaría ver el tono con que habla Vitoria, el Maestro indiscutido de la Escuela Salmantina, quien, más que formular una tesis teológica, pareceregonar solemnemente una doctrina católica tradicional. «Conclusio notissima et concessa ab omnibus catholicis», «primus articulus... quem oportet credere ut aliquis sit christianus», para poder ya presumir, cual sería el sentir de sus contemporáneos y de los que habrían de ser sus discípulos.

60. Este es el que usó Sto. Tomás (*De Veritate*): «Quando aliqua multa virtute continentur in aliquo uno, dicuntur esse in illo *implicitamente*, sicut conclusiones in principiis». Y el que ha venido usando el Magisterio; así, por ejemplo (Encicl. *Humani generis*): «Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit ad ea quaeque illustrata et *enucleanda*, quae in fidei deposito non nisi obscure ac veluti *implicitamente* continentur». Los subrayados en ambos textos son nuestros.

61. In *Primam*, q. I, a. I.

tificada por Dios? Desde luego todos han respondido o han dado por supuesto, como evidente, que en esa misma definición del Magisterio de la Iglesia; no porque a este Magisterio se la haya hecho ninguna nueva revelación, sino en virtud de aquel *primus articulus*, contenido en el depósito de la revelación y ya *notissimus omnibus catholicis*, en el que Dios nos testificó la infalibilidad indefectible de ese Magisterio de su Iglesia, o de que todas y cada una de las definiciones de éste habrían de ser infaliblemente verdaderas ⁶². Lo que ya era previsto y testificado por Dios *quoad se*, por la definición del Magisterio se hace patente *quoad nos*.

62. Que el revelado formal, tanto explícito como implícito, sea objeto de fe, lo afirman hoy todos los teólogos; y que las proposiciones o verdades particulares, contenidas en una proposición universal revelada, sean un caso de ese formal implícito objeto de fe, lo reconocen los mismos partidarios de la fe eclesiástica (Cf. *Sacrae Theologiae Summa*, edic. BAC, 1953, tom. III, pp. 793-794), aunque luego tengan que hacer todos los esfuerzos imaginables para ver de salvar su teoría. Ya vimos, en el apartado IV, p. 10, los que hacia C. Pozo para intentar algo parecido, hasta atribuir a los manuales de lógica lo contrario de lo que éstos decían. Pues eso mismo pretende hacer con algunos teólogos como Vitoria, Carranza y Cano, atribuyéndoles de un modo totalmente gratuito, la negación de que la infalibilidad revelada de la Iglesia implique la testificación divina de la verdad de sus definiciones; interpretando equivocadamente unos textos, que ni siquiera hablan del tema, sino de otro muy distinto. Veamos los textos alegados por nuestro crítico. Estos textos pueden verse en nuestro estudio criticado *Evolución del Dogma y Regla de fe*, pp. 121-134-136; 141, nota 157.

Vitoria: en respuesta a algunos teólogos, que parecían sostener como único principio de fe: «omne contentum in scriptura est a Deo revelatum; et, mediante isto inclinet —fides— ad omnes alios articulos», opone Vitoria este reparo: «Si fides non immediate sed mediate inclinet ad articulos fidei sequitur quod illi non erunt objectum fidei. Hoc autem est falsum». Los subrayados, lo mismo en este texto que en los siguientes, son nuestros.

Carranza: en respuesta igualmente a unos teólogos nominalistas —probablemente los mismos a los que respondía Vitoria—, que parecían afirmar que «omnes articuli pertinent ad theologiam, quia omnes articuli fidei essent conclusiones theologicae; cum credamus illis quia credimus illi principio: omnia proposita ab ecclesia sunt revelata»; dice: «Sicut ratio quare color videatur est lux, ipse tamen color per se est visibilis, et sicut contingat quod uno et eodem actu videatur lux et color, ita et contingit quod eodem assentiamur huic principio: omne propositum ab ecclesia est revelatum a Deo, et aliquo articulo fidei».

Cano dice lo siguiente: «Conclusio hujus, omne revelatum a Deo est verum, hoc est revelatum a Deo; scilicet, Christum natum de Virgine; ergo hoc est verum potius pertinet ad habitum theologiae, quam ad habitum fidei». Efectivamente, si el asentimiento se funda en la conexión lógica de una verdad con otra, hay teología y no fe. La fe debe fundarse únicamente en la palabra de Dios. Pero si la labor previa de la inteligencia se ha limitado a descubrir que la verdad de que se trata —en este caso «Christum natum de Virgine»—, se halla contenida en aquel principio universal «omne revelatum a Deo est verum», y asiente a esa verdad como revelada o testificada por Dios, este acto es ya un acto de fe. El mismo Cano nos lo explica, valiéndose de la misma comparación usada por Carranza: «in visione corporali lumen sensibile videtur prius natura, quia est ratio formalis ad videndum alia; nihilominus tamen immediate video albedinem».

Como puede ver el lector, en ninguno de estos textos se niegan los principios: de que todo lo contenido en la Escritura está revelado por Dios, o de que todo lo revelado por Dios es verdad, o de que todo lo definido por la Iglesia está revelado igualmente por Dios; antes, mas bien, se reafirma una vez más. Ni se niega que esos principios sean de razón de nuestra fe; ¿cuál otra es la razón de esta nuestra fe, sino la revelación divina? Lo único que rechazan, y esto es elemental, es que el mismo acto de fe sea *formalmente discursivo*.

Todos los razonamientos que puedan hacerse, todas las conexiones lógicas que la inteligencia humana pueda descubrir, son preámbulos de la fe, para que ante esa inteligencia aparezca la luz de la revelación o de la palabra de Dios iluminando una verdad; pero una vez conseguido esto, esa misma inteligencia humana asiente con *un solo acto e imme-*

Pero algunos de esos teólogos —los menos— sostenían que, *además*, todas esas conclusiones teológicas estaban también verdaderamente testificadas por Dios, en el mismo dato revelado del que lógicamente se deducían. De esta cuestión puramente escolástica, nos hemos ocupado largamente en nuestros *Estudios Teológicos*. Pero como ella en nada afecta a la tesis que aquí nos interesa y afirmada por todos los teólogos anteriores a Molina, a saber: que la conclusión teológica definida está testificada por Dios, y debe ser creída con fe divina —*a fortiori* si estaba ya testificada por Dios aun antes de ser definida⁶³— creemos impertinente detenernos más en este punto.

XIII

Pero si queremos aprovechar la ocasión para precisar algunos conceptos, que podrán contribuir a esclarecernos algunas aparentes incongruencias que pueden observarse en los teólogos de la época, a la que nos hemos venido refiriendo. Todos ellos, como hemos visto, distinguían la fe de la teología; todos afirmaban igualmente, que la conclusión definida por la Iglesia pasaba ya a revelársenos como testificada por Dios y, por lo mismo, a ser de fe, pero que como conclusión, no era de fe, sino teología, con todo, no es infrecuente encontrar en ellos la expresión de que la simple conclusión *evidente, manifiesta* es de fe⁶⁴. ¿Será que estos teólogos eran todos partidarios de la opinión sostenida entre los antiguos por Vázquez y otros y entre los modernos por Marín-Sola, de que las conclusiones están ya testificadas por Dios en el dato del que se derivan? Sería una solución, pero no la creemos probable.

Lo que pasaba es que la terminología en aquella época sobre la naturaleza de las conclusiones teológicas, ni impuesta por el Magisterio ni convenida aún entre los teólogos, era algo pobre o deficiente. Entre la contención *explicite* de una verdad en el dato revelado, y su contención *implicitite* en el mismo, no distinguían, en este segundo caso la que era virtual-implícita de la que era meramente formal-implícita, es decir: que en el razonamiento o silogismo, por el que se llegaba a la conclusión expresa derivada del dato revelado, no se distinguía el silogismo verdadero, por el que se pasaba de una verdad dada a otra nueva, del silogismo puramente verbal por el que se expresaba de una manera más explícita, la misma verdad ya dada y conocida; y al producto de ambos silogismos se le llamaba igualmente conclusión teológica.

diatamante a la verdad así iluminada. Asentimiento único, cuyo objeto *material* es la verdad revelada, y cuyo objeto *formal* es la palabra de Dios que la ilumina.

Todo ello, como se ve, toca el problema, difícil y sutil, del análisis de la fe y nada tienen que ver con el principio, de que la testificación divina de una proposición universal incluya la testificación de todas las particulares, en ella contenidas.

63. El mismo Marín-Sola, quien con más empeño ha sostenido modernamente que la conclusión teológica está ya testificada por Dios en el mismo dato del que se deriva, afirma a la vez que, definida por la Iglesia, lo está además y *evidentemente*, en esta definición. «Lo mismo da decir: la Iglesia es infalible en lo que define, que decir: lo definido por la Iglesia es verdad» (*La Evol. Hom. del Dogma*, edic. BAC, 1952, pp. 472-474).

64. Bastará citar un texto de Vitoria (In 2-2, q. XI, a. 2): «Haeresis est error circa propositiones formaliter contentas in scriptura vel formaliter ab Ecclesia determinatas, vel circa propositionem illam quae evidenter sequitur ex contentis in sacra scriptura vel in doctrina Ecclesiae. Patet quia circa quamlibet harum propositionum est fides». C. Pozo dirá, como de costumbre, que ahí Vitoria usa el término *fides* en sentido impropio.

Esto en cuanto a la terminología; pero como la realidad tiene más fuerza que la terminología, y acaba por imponerse, los teólogos empezaron a dar a estas conclusiones, que no eran sino la formulación verbal explícita de la misma verdad contenida en una de las premisas, conclusiones *evidentes, manifiestas*. Y es que, prácticamente, ellas solas son evidentes, es decir, que por sí solas se imponen a la inteligencia humana. Cuando en el razonamiento hay paso de una verdad a otra de un concepto a otro, podrá haber certeza humana, pero rara vez, y más en las cosas sobrenaturales habrá evidencia propiamente dicha; y en todo caso, el hombre, aunque sea faltando a la lógica, podrá aceptar una verdad y negar la otra puesto que se trata de verdades distintas.

Así, por ejemplo, en el razonamiento «el alma humana es espiritual, luego es inmortal», la inmortalidad de esa alma a nosotros los cristianos nos consta por la revelación, y en filosofía la consecuencia podrá darse como cierta; pero muchos filósofos la han negado. En cambio en el razonamiento verbal: «Juan es padre de Diego, luego Diego es hijo de Juan», alguno podrá afirmar el antecedente y negar el consiguiente con los labios, pero no podrá hacerlo con la mente, porque es la misma verdad, diversamente expresada, y la mente humana no puede afirmar y negar a la vez la misma verdad. Este es uno de los casos que suelen presentar los teólogos de lo que llaman *contenencia formal*, siquiera sea *implícita*, de una verdad en otra. Otro caso, presentado por los mismos teólogos, es el de la *contenencia formal* de la proposición particular en la universal, por ejemplo: «todas las definiciones de la Iglesia son infalibles, luego la definición A, la B, la C... son infalibles». Haga la experiencia el lector y vea si su inteligencia puede entender que estas dos proposiciones: «todas las definiciones son infalibles», y «la definición A, o la B, o la C... no son infalibles», son a la vez verdaderas. No lo conseguirá por más esfuerzos que haga, porque «ser todas» y «no ser todas» es contradictorio y la inteligencia humana es incapaz de concebir la realidad de la contradicción ⁶⁵.

Por ello, todos los teólogos enseñan hoy que lo *formal revelado*, bien *explicite* o bien *implícite*, y puesto que siempre se trata de la misma verdad aunque diversamente expresada, está verdaderamente testificado por Dios y es objeto de la fe. Y esto es, creemos, lo que los antiguos teólogos querían significar cuando, por carecer de una terminología más precisada, hablaban de conclusiones teológicas *necesarias, manifiestas, evidentes* objeto de fe. Sobre todo, si esas llamadas *conclusiones*, y que hoy llamaríamos *formal-implícito*, eran, además, como de hecho sucede, doctrina corriente en la Iglesia, en la liturgia, en la predicación ordinaria, en los libros de los teólogos, en los documentos de la Jerarquía, en los catecismos aprobados por el Episcopado o por Roma.

65. Téngase, además, presente que gran parte de nuestros dogmas están revelados por Dios en proposiciones universales: que todas las cosas han sido creadas por El, que todas las almas son inmortales, que todos los hombres han sido redimidos por Jesucristo, que todos los sacramentos confieren la gracia, que todos los justos irán al cielo y los muertos en pecado al infierno... Ahora bien; el universal como tal no existe, la única realidad son los particulares; si a esta realidad se la separa del universal, éste quedará reducido a una abstracción sin contenido y sin objeto.

XIV

Como habrá podido comprobar el lector que nos haya seguido hasta aquí, el procedimiento seguido por C. Pozo para descubrirnos el verdadero pensamiento de los teólogos medievales y, en particular, de los de la Escuela de Salamanca y que, por lo visto, habían ignorado los teólogos posteriores hasta nuestros días, puede reducirse a lo siguiente: en los textos claros, fundamentales y decisivos de aquellos teólogos, decir que éstos habían hablado y usado en particular el término *fe*, en sentido impropio, contra el tradicional y ya dogmático en la Iglesia católica y definido por ellos mismos; en los textos accesorios o incidentales, oscuros o menos precisos —que aun siendo contrarios a los fundamentales y claros no podrían prevalecer contra éstos—, darles una interpretación arbitraria y extraña a los mismos; acusar a los demás teólogos, que hasta ahora habían entendido el pensamiento de los de la Escuela salmantina de un modo muy distinto al atribuido por C. P., de falta de «perspectiva histórica».

Sobre los dos primeros recursos de ese procedimiento de nuestro crítico creemos haber dado ya al lector suficientes elementos de juicio para que pueda formarse el suyo. Por lo que hace a esta última acusación, bastará con presentarle el modo cómo entendieron aquel pensamiento de los teólogos de la Escuela salmantina sus contemporáneos, discípulos e inmediatos sucesores, quienes, sin duda, estaban en mejores condiciones de poseer una «perspectiva histórica», más objetiva y acertada que un teólogo cualquiera de cuatro siglos más tarde.

La tesis de C. Pozo en este punto pudiera sintetizarse así: todos los teólogos posteriores a Molina, debido a un cambio de terminología iniciado en Báñez, no pudieron entender el verdadero pensamiento de los teólogos que los habían precedido; y de ahí el despiste que sufrieron calificando de innovación inadmisibles una opinión, la de Molina, que en realidad coincidía con gran parte, al menos, de las de sus predecesores.

Ya es extraño que un simple cambio de terminología, que si es consciente, como habrá de suponerse en tales teólogos, podrá cambiar las palabras o formas de expresión, pero no la realidad de las cosas haya producido tan grave despiste, sólo descubierto ahora por Lang y C. Pozo, en el siglo xx.

Pero es que tal hecho, para que fuera simplemente posible, habría de suponer un corte divisorio —una especie de muro de la vergüenza— entre los teólogos que precedieron a Molina y los que siguieron a éste, impidiendo a los últimos entender el lenguaje de los primeros. Ahora bien; la segunda mitad del siglo xvi y la primera del siglo xvii, en el centro de las cuales —año 1592— se publica la innovación de Molina, son en la historia de la teología uno de los periodos más significados, tanto por el valor de sus teólogos —el siglo de oro de la teología en España— como por su intensa vida académica, mutuas influencias, continuos contactos e intercambios de profesores y de alumnos, de ideas y de controversias entre los mismos teólogos, universidades y escuelas diferentes.

No pueden, pues, ser considerados ni los teólogos ni las diversas escuelas, en los distintos periodos de ese siglo de oro como islotes aislados, sino como el lógico discurrir de una corriente continua. Se da el caso, además, de que el plan de estudios, los temas a tratar y hasta el método de hacerlo eran, en la generalidad de los teólogos de la época, los mismos: los *comentarios* a la *Suma* de Sto. Tomás, el *doctor communis*, por lo que era cosa fácil apercibirse en seguida de los puntos en que unos y otros coincidían y de aquéllos en que discrepaban.

Precisamente Domingo Báñez, a quien C. Pozo atribuye un cambio de

terminología —pero que, y según el propio C. P., lo había sido de doctrina— fue encargado por su Orden, junto con Bartolomé de Medina, su predecesor en el encargo y en la cátedra de Prima, de escribir los *Comentarios* a la *Suma*, recogiendo todo el rico material teológico contenido en los manuscritos de los maestros dominicos a contar desde Vitoria, y acumulado en el convento de San Esteban de Salamanca. Medina, en efecto, publicó ese su comentario encargado *In Primam Secundae* en 1577, y el comentario *In Tertiam Partem* en 1578. Fallecido éste, su sucesor, como hemos dicho, en el encargo y en la cátedra, Báñez ⁶⁶ publicó el comentario a la *Secunda Secundae* en el 1784; esto es, ocho años antes de que saliera a la luz la innovación de Molina. Ambos además, Medina y Báñez, habían sido alumnos de Cano que a su vez lo fue de Vitoria y de Sotomayor, que lo fue de Carranza y probablemente del mismo Cano. Sería, pues, bien difícil encontrar unos teólogos que hayan podido conocer mejor cuál era el verdadero pensamiento de la Escuela de Salamanca.

Pues bien; no sólo siguen ambos, como lo reconoce el mismo C. Pozo enseñando la doctrina de que: toda definición de la Iglesia, incluida la que tenga por objeto una conclusión teológica, es definición de fe, sino que dan esa doctrina como corriente y por nadie discutida, sin que hagan mención ninguna de teólogo alguno que diga lo contrario, cuando, en cosas de menor importancia, no tuvieron reparo en manifestar su disconformidad, si el caso se ofrecía, y aun tratándose de nombres como los de Vitoria y de Soto ⁶⁷.

El mismo Báñez nos puede ofrecer un ejemplo de aquella mutua comunicación e intercambio de profesores, a que antes aludimos, entre las diversas universidades y colegios. Después de estudiar en Salamanca, siendo sus maestros, entre otros, Cano y Sotomayor, empieza a enseñar en el convento de San Esteban, luego ejerce su magisterio en Avila, en Valladolid, de nuevo en San Esteban, otra vez en Valladolid donde gana la cátedra de Durando y, finalmente, en la cátedra de Prima de Salamanca. Y lo mismo puede decirse del mutuo contacto entre las diversas escuelas. Fr. Luis de Leon, un discípulo también de Cano, antes de obtener su cátedra de exégesis en la Universidad de Salamanca, ganó en oposición la cátedra de Sto. Tomás establecida en el convento dominicano de San Esteban, a pesar de ser él religioso agustino.

De las dos escuelas entonces más florecientes, la de Dominicos y la de Jesuitas, de la primera ya hemos dicho lo suficiente. Por lo que hace a la de Jesuitas, Toledo tuvo por maestro de teología en Salamanca a Domingo de Soto; Valencia y Suárez, a la vez que asistían a las clases de otros profesores de la Compañía de Jesús, estudiaban teología con Mancio, discípulo de Cano. Particularmente Suárez, acabados sus estudios con dicho Mancio, titular de Prima, y con el agustino Juan de Guevara, titular de la cátedra de Durando, y más tarde y por más de treinta años, de la Vísperas de Salamanca, donde pudo conocer personalmente a los más insignes discípulos de Vitoria, de Soto y de Cano, enseña teología en varios colegios de España, especialmente en Valladolid, donde se encontró, entre otros con Báñez y en cuyo célebre colegio de San Gregorio se habían forma-

66. A propósito de Báñez, hemos de rectificar una lectura equivocada nuestra que hicimos de una frase de C. Pozo, en la que comentando un texto del mismo Báñez, decía (*La Teoría del Progreso Dogmático...*, p. 199, nota 91): «que en ella se apoya»; y nosotros leímos: «en que ella se apoya». Lo que no podemos rectificar es nuestra afirmación, que allí hacíamos, de que la compatibilidad o no compatibilidad de ciencia y de fe, sobre la misma verdad y en el mismo sujeto, cuestión muy disputada entre los tomistas, nada tiene que ver con la de la definibilidad como de fe de la conclusión teológica.

67. Véase, por ejemplo, a Báñez: In 2-2, q. XXIV, a. 6.

do o por él pasaron, los más renombrados maestros dominicos. Después de diez años de este magisterio en Castilla y de cinco en el Colegio Romano, vuelve a España y sigue explicando teología por espacio de ocho años en la Universidad de Alcalá, que tanta comunicación de ideas y de personal tenía con Salamanca. Regresa a ésta de nuevo Suárez, en 1593, y en ella permanece, dedicado al estudio y a la publicación de sus obras hasta 1597, en que, por voluntad de Felipe II pasa definitivamente a la Universidad de Coimbra. Estos últimos años de la estancia de Suárez en Salamanca vienen a coincidir con los últimos de Báñez en su cátedra de Prima.

Ahora bien; pensar que teólogos como Medina, Báñez, Suárez y demás contemporáneos suyos en el ambiente y circunstancias que brevemente acabamos de describir, de tal modo se hubieran despistado que no alcanzaran a conocer, como pretende C. P. cuál era el verdadero pensamiento de los teólogos predecesores, condiscipulos y maestros suyos, es una perspectiva tan inverosímil que podrá llamársela cualquier cosa menos *histórica*. Precisamente por haber conocido ese pensamiento y por ser éste, además, tan manifiesto, tan tradicional y tan verdadero, que todos unánimemente coincidieron en ese reconocimiento, cuando se hizo pública la innovación de Molina⁶⁸, todas las escuelas teológicas empezaron por la suya misma jesuítica, la dominicana, la escotista, la agustiniana reaccionaron vivamente, unas veces señalando nominalmente a su autor y otras sin nombrarle, contra tal innovación; y con una unanimidad y una severidad de juicio, como sólo acostumbraba a hacerse contra errores manifiestos en materia de fe.

XV

Como en nuestro estudio *Evolución del Dogma y Regla de Fe*, podrá ver el lector que en ello tenga interés, las pruebas de esa unanimidad prolongada hasta el siglo XIX, y en el Apéndice le ofreceremos también una lista de citas de los principales teólogos a partir de Santo Tomás, nos limitaremos aquí a presentarle los testimonios de dos máximos representantes de la escuela jesuítica y de otros dos de la escuela dominicana —las dos escuelas entonces predominantes— contemporáneos o inmediatos sucesores a la innovación de Molina.

Oigamos el primero a Suárez, hermano en Religión de Molina, y el más autorizado representante de la escuela jesuítica⁶⁹:

«Specialiter vero hanc doctrinam —la de no ser de fe *en sí mismo* el virtual-revelado— explicat et defendit Molina... et quod *mirandum est* illam ita ampliat, ut dicat conclusiones elicitas ex una de fide et altera evidente non esse de fide, *etiamsi ab Ecclesia de-*

68. Molina, que primeramente había sostenido la doctrina común —sin duda la recibida de sus maestros—, en su *Commentaria In Primam Partem D. Thomae* (q. I, a. 2, disp. I, col. 21), publicada en Cuenca en 1592, rompe con esa doctrina tradicional. Ni por la manera de exponer su innovación, casi de un modo incidental y dedicándole una columna escasa, de las ocho de que consta la citada disputación I; ni por el único argumento aparente en que la funda: que la Iglesia no puede hacer de fe «quod antea non esset de fide», sin distinguir entre lo que no lo era en ningún modo, y lo que no lo era *quod nos*, pero sí lo era *quoad se*; ni por el desconocimiento que muestra del problema que crea, al dejarnos sin regla de fe, al no bastarle al efecto las definiciones más solemnes de los Concilios; por todo esto, decimos, no parece haberse dado cuenta Molina de la gravedad y trascendencia de su innovación. La despacha como pudiera hacerlo con cualquiera pequeña disputa escolástica.

69. *Opera omnia*, (Parisiis 1858), tom. XII, pp. 96 y 99.

finitae sint, sed manere semper sub certitudine theologia». «Nihilominus dicendum est tertio, conclusionem theologicam, quae prius tantum virtute continebatur in rebus revelatis, postquam per Ecclesiam definitur esse formaliter et propissime de fide, non mediate tantum sed immediate... Haec assertio mihi videtur *certa*, et haberi ex *communi consensu theologorum*, qui *primam regulam et proximam* quoad nos, ad assentiendum *de fide*, ponunt definitionem Ecclesiae... *Nec in hoc invenio theologum contradicentem*». Todos los subrayados son nuestros.

Conocidas la moderación y delicadeza con que el Doctor Eximio suele considerar las opiniones ajenas, aquel *mirandum est* equivale a una grave censura, y este *nec in hoc invenio theologum contradicentem*, en quien tan bien conocía toda la tradición teológica —y en particular la de la escuela de Salamanca— que de él pudo decir Bossuet: «Oyendo a Suárez se oye a toda la Escuela», es el más autorizado testimonio de cuál era el verdadero pensamiento de esa teología tradicional.

Otro de los más ilustres representantes de la escuela jesuítica y de la teología católica, y contemporáneo en parte de Suárez —al fallecer éste en 1617 contaba Lugo 33 años—, es el Cardenal de Lugo. Pues bien, éste, después de citar el único nombre de Molina como discordante de la doctrina que va a sentar, dice ⁷⁰:

«Existimo itaque... ea quae ab Ecclesia definiuntur, posse et debere credi de fide. Quod ultra argumenta a Suario adducta confirmant *omnium praxis et usus* —el subrayado es nuestro— quo in solemnī fidei professione emittenda, ubi fidem nostram protestamur, profitemur nos credere a sacris conciliis definita verbis illis: Caetera item omnia... ubi non aliter fidem illarum definitionum profitemur, quam aliorum articulorum fidei, qui in eadem formula continentur».

Oigamos ahora a dos representantes contemporáneos de los anteriores de la escuela tomista; y sea el primero, B. Navarrete, catedrático de Alcalá y más tarde titular de Prima en la Universidad de Valladolid ⁷¹:

«Utrum propositiones definitae ab Ecclesia, quae colliguntur ex articulis fidei, sint principia theologiae? Molina circa hunc articulum, disputatione prima, tenet partem negativam... Haec sententia multa falsa continent, quae pro nunc nolumus censura notare, quia non satis constat quid senserit iste auctor. Supponimus tamen haereticum esse dicere Ecclesiam non habere in definiendis rebus fidei assistentiam ita infallibilem sicut eam habuit Paulus et quicumque scriptor sacer... Christus habet duas voluntates dupliciter potest accipi. Primo modo secundum quod deducitur per discursum theologicum et evidentem consequentiam ex principiis fidei..., et sic assentimur per habitum theologiae. Secundo autem modo, quatenus illamet propositio definita est ab Ecclesia, et sic non assentimur ei per habitum theologiae, sed per habitum fidei... Quapropter errat maxime dictus auctor —Molina— in eo quod asserit theologum per habitum theologiae assentiri illi veritati, sicut Ecclesia eam deducit; quamvis enim Patres qui dictis Conciliis adfuerunt deduxerunt illam propositionem per habitum theologiae, tamen supposita definitione, habuerunt assensum circa illam per habitum fidei».

Otro telólogo tomista es González de Albelda, regente primario del Colegio Romano de Sto. Tomás de la Minerva y más tarde titular de la cátedra de Prima en Alcalá, y que dedica a este tema toda una *Disputatio* de

70. *Disputationes Scholasticae*, (Parisiis 1868), tom. I, pp. 92-93.

71. *Controversiae in Divi Thomae et ejus scholae defensionem*, (Valladolid 1606), tom. I, pp. 30-31.

once páginas en folio, notables por su plenitud de exposición y precisión de conceptos. Extractaremos los más sustanciales ⁷²:

Empieza por plantear así la cuestión: «Utrum propositiones definitivae ab Ecclesia sint magis certae quam conclusiones demonstratae in Theologia et non definitivae ab Ecclesia. Et utrum tales propositiones ab Ecclesia definitivae sint immediate de fide».

Por lo que hace a la segunda parte de la cuestión, presenta como único adversario a Molina y formula la siguiente conclusión:

«Fideles omnes per habitum fidei immediate assentiuntur propositionibus immediate definitivis ab Ecclesia... Probatur primo ex communi consensu Doctorum, qui illam docent cum D. Thoma, 2.º 2.º e., q. V. a. 3, ubi sic inquit: Formale objectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis Sacris et doctrina Ecclesiae, quae procedit ex veritate prima; unde quicumque non inhaeret, sicut infallibili et divinae regulae doctrinae Ecclesiae, ille non habet habitum fidei».

Sigue una serie de consideraciones muy interesantes y atinadas y concluye:

«Ex quo colligitur omnes et singulae definitiones Ecclesiae, ita immediate pertinent ad fidem, sicut ista universalis, omnes definitiones Ecclesiae sunt verae, vel ista, Ecclesia Catholica non potest errare in suis definitionibus, quae est eadem cum ista Ecclesia est columna et firmamentum veritatis». Y más adelante: «cum certum sit de fide immediate, quod Ecclesia, ut regitur a Spiritu Sancto, non potest errare, certum est etiam de fide immediate, quod in hoc quod hic et nunc proponit non errat; jam enim supra demonstravimus, quod quando propositio universalis est immediate de fide, etiam singulares illius sunt immediate de fide».

Con gusto seguiríamos copiando otros párrafos no menos interesantes y que el lector puede ver en *Evolución del Dogma y Regla de Fe* (pp. 189-190), en los que G. de Albelda no hace sino recoger, con singular claridad y buen sentido, lo que venía enseñando toda la teología tradicional, pero creemos suficiente lo citado.

En vista de estos testimonios tan autorizados expresivos y unánimes —en el Apéndice ofreceremos al lector citas de teólogos de otras escuelas y aun de algunos no clasificados en ninguna determinada— de teólogos discípulos o inmediatos sucesores de los de la llamada Escuela de Salamanca, creemos quedar históricamente demostrada cuál era la verdadera y común doctrina de dicha Escuela.

Pero antes de poner fin a nuestro trabajo y como confirmación de esa misma doctrina, tan unánime y constantemente enseñada por la Escuela Salmantina de que toda definición doctrinal del Magisterio eclesiástico debe ser creída con fe divina, queremos presentar al lector el testimonio de dos teólogos no españoles, pertenecientes a esa misma época que pudiéramos llamar post-tridentina —segunda mitad del siglo xvi y primera del siglo xvii— y que por ser ambos santos canonizados y Doctores de la Iglesia universal, reviste su doctrina las máximas garantías de seguridad; tanto más cuanto que esa doctrina no la vamos a tomar de sus escritos teológicos, sino de sus célebres Catecismos, tantas veces aprobados y recomendados por la Jerarquía y por los mismos Romanos Pontífices.

Siempre hemos creído, en efecto, que los catecismos, publicados con

72. *Comentarium et Disputationum In Primam Partem Angelici Doctoris Divi Thomae* (Compluti 1621), q. I. a. 2, disp. 2, pp. 17-21-23 y 26.

aprobación de la Jerarquía para la instrucción religiosa del pueblo cristiano, y tanto más cuanto esa aprobación haya sido más autorizada, universal y repetida, tenían en el plano dogmático una autoridad superior a la de cualquier teólogo o grupo de teólogos, por cuanto esta autoridad no era ya simplemente la del autor que los escribiera, sino que venía a representar en mayor o menor grado aquel Magisterio ordinario universal de que habla el C. Vaticano I. Añádase a esto la consideración de que a esos catecismos no habrán de llevarse las cuestiones debatidas entre los teólogos, sino aquellas doctrinas tan sólo elementales, admitidas ya como verdaderas, predicadas o enseñadas por la Iglesia universal; y que su sentido habrá de ser el obvio y natural que suenan las palabras, y que entiende el pueblo cristiano a quien van dirigidas. Veamos, pues, lo que nos enseñan dichos catecismos sobre la fe que debe prestarse a las definiciones doctrinales del Magisterio de la Iglesia.

Catecismo de San Pedro Canisio ⁷³: en el titulado *Parvus Catechismus*, define así la fe:

«Donum Dei ac lumen, quo illustratus homo, firmiter assentitur omnibus, quae Deus revelavit et nobis per ecclesiam credenda proponit». Y más adelante pregunta: «Quae demum sit simplex, brevis et recta fidei regula, qua catholici ab haereticis discernuntur? R. Ea est Christi fidem atque Ecclesiae auctoritatem integram profiteri, illudque ratum ac firmum tenere oportere quod ecclesiae pastores atque doctores credendum definiunt» ⁷⁴.

Esto lo precisa más en la *Summa Doctrinae Christianae* ⁷⁵:

«Estne satis christiano ea sola credere, quae amplectitur symbolum? Primum et maxime quidem, ea quae symbolo traduntur apostolico cuius credenda et aperte profitenda sunt. Secundo, Christianus quaecunque scriptura divina seu canonica complectitur... Quarto demum pro sacrosancta habenda firmissimaque fide amplectenda sunt, quae Spiritus Sanctus credenda nobis revelat pronuntiatque per Ecclesiam... Circa haec igitur omnia fides orthodoxa versatur».

Catecismo de San R. Belarmino ⁷⁶. En su *Dottrina Christiana breve* se formula así el acto de fe ⁷⁷:

73. Este Catecismo titulado *Summa Doctrinae Christianae* —más tarde el mismo Canisio hizo el compendio llamado *Parvus Catechismus*— fue publicado por vez primera en Viena en 1555. Escrito principalmente para los países de la Europa central, invadidos por el protestantismo, traducido a todas las lenguas europeas y a varias de otros continentes, se ha dicho de él que después de la Biblia, es el libro que más ediciones ha obtenido. Sólo en el primer medio siglo, unas cuatrocientas. De él dijo también León XIII (*Encicl. Militantis Ecclesiae*, ASS, vol. XXX, p. 5), que por su catecismo «Canisius per annos tercentos communis catholicorum Germaniae magister habitus fuerit».

74. *Sancti Petri Canisii Catechismi Latini et Germanici*. Editio Critica (Romae-Monachii Bavariae 1933) *Parvus Catechismus*, tom. I, cap. I, p. 238, n. 3, p. 243, n. 21.

75. Lug. cit., *Summa Doctr. Christ.*, cap. I, p. 91. paragr. XXII.

76. Examinado y aprobado por la Congregación de la Reforma tridentina, fue impuesto por Clemente VIII a las diócesis de los Estados Pontificios, manifestando a la vez el deseo que fuese universalmente adoptado; recomendado por Urbano VIII a las misiones de oriente; Benedicto XIV, en una constitución especial, lo recomienda de nuevo a toda la cristiandad; y León XIII en la aprobación dada a una nueva edición del mismo, dice: «Quoniam de eo libro agitur, quem saeculorum usus et plurimorum doctorumque iudicium comprobavit».

77. *Opera omnia*, (Neapoli 1856), tom. VI, p. 150 y p. 196.

«Io credo fermamente, perche cosi ha rivelato Dio infallibili verita alla s. Chiesa cattolica, e per mezzo di esa lo rivela anche a noi che ci è un solo Dio... E di piu per lo stesso motivo credo tutto quello que crede ed insegna la medesima santa Chiesa Cattolica, apostolica, romana». Y en su «Dichiarazione piu copiosa» de la misma «Dottrina Christiana», después de definir la fe, como la virtud por la que creemos «tutto quello, que Dio per mezzo della Chiesa rivela», añade: «che cosa è necessario a credere con questa virtù della fede? E necessario credere distintamente tutti gli articoli del simbolo... Di piu bisogna essere apparecchiato a redere tutto quello che ci verrà dichiarato della Chiesa».

Otros varios textos pudiéramos presentar de los mismos Catecismos de Canisio y de Belarmino, pero creemos suficientes los citados. Una sola observación para terminar. Los textos son claros y terminantes para todo teólogo que los lea sin pasión; pero aún lo eran más, si cabe, para el pueblo cristiano que en esos Catecismos se adoctrinaba. Este pueblo cristiano nada sabia ni nada habia oido nunca —ni lo sabian ni habian oido los mismos teólogos— de otras fes eclesiásticas o como quieran llamarse, distintas de la *única fe*, fundada en la revelación, palabra y testimonio de Dios y que los mismos Catecismos, aprobados y recomendados por las más altas representaciones del Magisterio de la Iglesia le enseñaban y aún le imponian como regla obligada de su fe. El error, pues, de existir, para ese pueblo cristiano sería manifiestamente invencible; y los responsables del mismo serian los dos Santos Doctores de la Iglesia y los que los apoyaban con sus aprobaciones y recomendaciones. He ahí un caso que ofrecemos a la meditación de todo teólogo, responsable ante Dios y su conciencia.

Abril, 1965

APENDICE

Algunas citas de textos manifestativos del sentir de la teología tradicional.

SANTO TOMAS (siglo XIII): 2-2, q. XI, a. 2. — *Prima Pars*, q. XXXII, a. 4. — *In IV Sent.*, d. XIII, q. 2, a. I. — *In Epist. I ad Corinth.*, cap. XI, lect. 4.

J. DUNS ESCOTO (siglos XIII-XIV): *Opera omnia* (Parisiis, 1894), *In IV Sent.*, d. V, q. I, p. 505.

EGIDIO ROMANO (Escuela Agustiniiana; siglos XIII-XIV): *In I Sent.*, d. 33, q. 6.

J. GERSON (siglos XIV-XV): *Opera omnia* (Antwerpiae, 1706), tom. I, col. 22-23.

J. CAPREOLO (princeps thomistarum; siglo XV): *Defensiones Theologicae* (Turonibus, 1904), vol. V, p. 310.

SAN ANTONINO (siglo XV): *Summae theologiae moralis* (Lugduni, 1529-1530), tom. IV, tit. 8, cap. 2, p. 77; y tom. II, tit. 12, cap. IV, p. 188.

J. DE TORQUEMADA (siglo XV): *Summae ecclesiasticae libri quatuor* (Salmanticae, 1560), caput IX.

CAYETANO (siglos XV-XVI): *De Conceptione beatae Virginis* (Lugduni, 1567), cap. I.

F. VITORIA (siglo XVI): *In 2-2*, q. I, a. 10. — *In 2-2*, q. I, a. 3. Las citas están tomadas de *Fomentarios del Maestro Francisco Vitoria a la Secunda Secundae de Santo Tomás*; Salamanca 1932.

D. DE SOTO (siglo XVI): *De haeresi*; Manuscrito del Cabildo Catedral de Palencia (sigla MCP, 13) fol. 205-206. *De sacro Canone* (lug. cit.), fol. 274. *De natura et gratia* (Antwerpiae 1550), pp. 25-26.

B. CARRANZA (siglo XVI): *Códice Vaticano latino* (sigla CVL. 4645); *In 2-2*, q. I, a. 10 y q. XI, a. 2. Mansi, *Introductio*, p. 686.

M. CANO (siglo XVI): *De Locis*, lib. XII, cap. 6.

SOTOMAYOR (siglo XVI): *Códice de la Universidad de Sevilla* (sigla CUSE. 333-53), In 2-2, fol. 312.

JUAN DE LA PEÑA (siglo XVI): En el mismo *Códice de la Universidad de Sevilla*, ya citado, fol. 45 y 79.

MANCIO (siglo XVI): *Códice del Cabildo Catedral de Palencia* (sigla MCP, 5), In 2-2, fol. 255.

B. DE MEDINA (siglo XVI): *Códice Vaticano latino 4628*, In 2-2, fol. 17.

BÁÑEZ (siglo XVI): *Secunda Secundae Summae Theologicae Angelici Doctoris S. Thomae* (Venetiis, 1586), q. I, a. V, col. 69; y q. XI, a. II, col. 639.

FR. LUIS DE LEON (siglo XVI): *Mag. Luysii Legionensis. Opera* (Salmanticae, 1893), tom. V, p. 115, p. 127 y 116.

PEDRO DE ARAGON (siglo XVI): *In Secundam Secundae... commentariorum tomus primus* (Salmanticae, 1584), q. XI, a. 2, p. 330, y q. I, a. 10, p. 106.

ALFONSO DE CASTRO (siglo XVI): *Opera omnia* (Parisiis, 1578), lib. I, cap. V, col. 25.

ANDRES VEGA (siglo XVI): *Tridentini Decreti de justificatione expositio et defensio* (Parisiis, 1564), lib. XV, cap. XVI, p. 599.

ANTONIO DE CORDOBA (siglo XVI): *Opera Antonii Cordubensis* (Venetiis, 1569), lib. I, q. 15, p. 149.

CARDENAL F. DE TOLEDO (siglo XVI): *Enarratio in Summam* (Taurini-Parisiis, 1869), tom. II, q. V, a. 1, p. 58 y q. XI, a. 2, p. 119.

G. DE VALENCIA (siglo XVI): *Commentariorum Theologicorum tom. III, complectens omnia Secunda Secundae* (Venetiis, 1608), col. 312-313; col. 299; col. 44-48.

P. CANISIO (siglo XVI) y R. BELARMINO (siglos XVI-XVII): De estos dos Santos Doctores de la Iglesia ya hemos visto en páginas anteriores cual es la doctrina que, en sus célebres y tan autorizados Catecismos, enseñan al pueblo cristiano y le proponen como regla de su fe.

SUAREZ (siglos XVI-XVII): *Opera omnia* (Parisiis, 1858), *De Fide*, tom. XII, pp. 96 y 99.

SIGLO XVII

GABRIEL VAZQUEZ (jesuita, contemporáneo de Suárez): *Commentariorum... In primam partem* (Compluti, 1598), q. I, a. 2, disp. 5 cap. 3. — ALEJANDRO PESANTI (secular): *Commentaria... In primam partem* (Venetiis, 1606), q. I, a. 2, disp. I, p. 15. — J. GONZALEZ DE ALBELDA (dominico): *Commentariorum... In primam partem* (Compluti, 1621), q. I, a. 2, disp. 2, pp. 21-23 y 26. — B. NAVARRETE (dominico): *Controversia... In D. Thomae defensionem* (Valladolid, 1606), tom. I, pp. 30-31. — DOMINGO GRAVINA (dominico): *Catholicae praescriptiones* (Neapoli, 1619), lib. I, praes. 6, p. 187. — JUAN DE SANTO TOMAS (dominico): *Cursus Theologicus* (Parisiis, 1931), *In I partem*; q. I, disp. 2. a. 4, pp. 357-359 y 361-362. — JUAN P. NAZARIO (dominico): *Disp. in Summam D. Thomae* (Coloniae Agrip., 1621), tom. I, q. I, a. 2, p. 18. — JUAN M. DE RIPALDA (jesuita): *De Ente Supernaturali* (Parisiis, 1871), tom. 4, disp. 6, sect. 4, p. 80. — FRANCISCO SYLVIO (secular): *Comment. in Summam St. Thomae* (Antwerpiae, 1698), In 2-2, q. I, a. 8. — MARCOS SERRA (dominico): *Summae comment. in Secund. Secundae* (Valentiae, 1654), tom. I, q. I, a. 2. — CARDENAL J. DE LUGO (tal vez el más eminente teólogo, después de Suárez, de la Compañía de Jesús): *Disputationes Scholasticae* (Parisiis, 1868), tom. I, pp. 92-93. — PEDRO LABAT (dominico): *Theologia Scholastica* (Tolosae, 1568), tom. I, p. 30. — FELIPE DE LA SMA. TRINIDAD (carmelita): *Summa Theol. seu Disp. Theologicae* (Lugduni, 1653), tom. III, p. 21. — V. CONTENTSON (dominico): *Theol. mentis et cordis* (Coloniae Agrip., 1687), lib. 7, d. 2, c. I. — J. GABRIEL BAYVIN (franciscano): *Theol. Quatripartita Scoti* (Parisiis, 1678), prolog. p.

XV. — MARTIN GRANDIN (secular): *Opera Theol.*; *De Fide* (Paris, 1756), tom. III, d. I, sect. 2. Es especialmente interesante el texto de este ilustre teólogo de la Soborna, por cuanto él fue uno de los consultores del Arzobispo de Paris, Mgr. Péréfixe, al publicar éste su célebre «Mandato» (1664) en el que introducía, por vez primera, en la teología católica la llamada «fe-elesiástica» —*foi humaine et ecclésiastique*—; aunque aplicable tan solo a las declaraciones del Magisterio, que tuvieran por objeto un hecho-dogmático, no a las definiciones doctrinales. Aún había de pasar un siglo, antes de que otro teólogo —Kilber— se atreviera a hacer esa aplicación a definiciones doctrinales de la Iglesia. Grandin, como acabamos de ver, continua sosteniendo la doctrina tradicional. — JACOBO PLATELIO (jesuita): *Synopsis Univer. Cursus Theol.* (Venetiis, 1736), tom. III, n. 30, pp. 25-26. — L. BRANCATI DE LAURA (franciscano): *Comment. in Tert. Lib. Sententiarum* (Romae, 1673), tom. III, disp. 7, a. 7. — SALMANTICENSES (carmelitas): *Cursus Theologicus* (Parisiis, 1879), tom. XI, *De Fide*, p. 55 y p. 267. En este lugar de los Salmanticenses, con el que hemos querido cerrar las citas de teólogos del siglo xvii, claramente se afirma el principio de que, testificada por Dios una proposición universal, por el mismo hecho quedan testificadas cada una de las particulares incluidas en la misma. Desde luego, sostienen también, o dan constantemente por supuesto, que todas las definiciones de la Iglesia son de fe divina. Como esta verdad y aquel principio son los que constituyen nuestra tesis, ello es lo único que aquí nos interesa. Con todo, hemos de advertir que los Salmanticenses niegan, a la vez, (lug. cit., p. 69), que la Iglesia haya definido nunca, ni pueda definir, un revelado-virtual o una conclusión derivada de una premisa de fe y otra de razón. Tal posición, verdaderamente rara —en la que, con todo, parecen haber sido precedidos por Juan de Santo Tomás— choca de tal modo con la historia de los dogmas y el sentir común, tanto de la teología tradicional como de los mismos partidarios de la fe-elesiástica, que no creemos haya hoy ningún teólogo que la admita. Ello sería la negación de la competencia e infalibilidad del Magisterio *in connexis cum revelatis*, reconocidas ya por todos, no sólo como absolutamente ciertas, sino como definibles o, más bien definidas ya por el Magisterio ordinario universal; y aun el solemne de la Constitución Dogmática *De Ecclesia* del C. Vaticano II.

SIGLO XVIII

PAULO MEZGER (benedictino): *Theologia Scholastica* (Augustae Vindelicorum, 1695), tom. III, p. 130. — D. VIVA (jesuita): *Damnatae Theses* (Patavii, 1717), *Questio prodroma*, n. 9, p. 5. — F. HENNO (franciscano): *Theol. Dogm. Moral. et Schol.* (Venetiis, 1785), tom. III, n. 233. — F. N. GAVARDI (agustino): *Theologia... juxta... Augustini doctr.* (Neapoli, 1683), tom. I, pp. 32-33. — GERVASIO DE BRESCIA (franciscano): *Cursus Theologicus* (Solodori, 1697), tom. IV, pp. 37-38. — P. G. ANTOINE (jesuita): *Theologia universa, De Fide* (Venetiis, 1821), sect. I, a. 4, p. 19. — CARDENAL L. GOTTI (dominico): *Theol. Schol. Dogm. Tract. prim. isag* (Venetiis, 1763), q. I, dub. V, parag. 2-3. — B. CRASSOUS (carmelita): *Prolusiones theologiae* (Romae, 1710), tom. I, d. V, q. 2, nn. 23-24. — J. GAUTIER (jesuita): *Prodromus ad Theologiam* (Venetiis, 1762), disser. II, cap. I, a. 3, p. 51. En *Thesaurus Theologicus* de F. A. Zacharia. — C. R. BILLUART (dominico): *Summa Sancti Thomae* (Parisiis, ed. Letouzey et Ané), tom. III, p. 327. — ALFONSO MARIA DE LIGORIO: *Theologia Moralis* (Romae, 1905), tom. I, p. 84.