

INFALIBILIDAD DEL MAGISTERIO, REGLA DE FE Y FE ECLESIASTICA

por el Excmo. y Rvdmo. Sr. D. FIDEL GARCIA MARTINEZ
Obispo titular de Sululi

SUMMARIUM.—1.º pars: *Infallibilitas revelata Magisterii ecclesiastici principium quoddam fundamentale est et, ut ita dicam, transcendens in systemate doctrinali Ecclesiae Catholicae; utpote regula suprema, viva et proxima nostrae fidei. In hac revelata infallibilitate formaliter includitur, sicut singularia in universali, infallibilitas omnium et singularum definitionum laudati Magisterii; et quoniam conceptus ipse analyticus seu formalis definitionis infallibilis est: Illa cujus doctrina est infallibiliter vera, Deus, revelans seu attestans infallibilitatem definitionis promulgatae, eo ipso necessario testatur veritatem doctrinae definitae. Unde, assensus praestibus huic doctrinae propter hoc Dei testimonium, verus est assensus fidei divinae; et theoria fidei dictae ecclesiasticae, quatenus negat hunc assensum fidei divinae, rejicienda est.*

2.º pars: *Theoria fidei ecclesiasticae, in ipsis solemnibus definitionibus Magisterii, duplicem distinguit speciem veritatum: alias formaliter a Deo revelatas et fide divina credendas; alias, nec formaliter a Deo revelatas nec, proinde, fide divina credibiles. Jam vero; cum ipsum Magisterium raro omnino nobis asserat —dato quod id aliquando asserat— veritatem definitam esse a Deo, praecisione facta ab ipsa ejusdem definitione, cujus vim attestativam divinam laudata theoria non admittit, formaliter revelatam; quis nobis docebit utrum haec revelatio formalis existat, necne; vel utrum propter testimonium Dei, aut ex alio motivo, veritas definita a nobis credenda sit? Spiritus privatus uniuscujusque fidelis? Theologi? Dato, et minime concesso, theologos in hac re concordem et certam normam credendi nobis praebere posse, inde primum erit consequens: supremam, vivam et proximam nostrae fidei regulam non esse jam Magisterium Ecclesiae; sed, —sic expresse asseritur—, "varia theologorum criteria". Hujus doctrinae logicae sequelae facile praevideri possunt.*

I. INFALIBILIDAD DEL MAGISTERIO Y FE ECLESIASTICA

En los varios estudios o artículos, publicados en diversas Revistas, a partir del año 1944, que han sido coleccionados en nuestros *Estudios Teológicos*¹, hemos tratado de dilucidar las discutidas cuestiones, relacionadas con el virtual-revelado y la llamada fe eclesiástica, elementos éstos de decisiva importancia en el grave problema teológico de la evolución del dogma; y en esos mismos estudios hubimos, también, de ir recogiendo y contestando los reparos o dificultades que por algunos teólogos, en el decurso de estos años, se nos han ido presentando.

No pensábamos, por nuestra parte, volver más sobre el tema. Y no porque rehuyéramos la discusión —que en materia teológicamente de tan capital importancia, todo esfuerzo o cooperación, en el empeño sincero de averiguar la verdad, nos parecería bien empleado— sino porque todo lo que pudiera decirse sobre el tema nos parecía ya sustancialmente dicho, y las posiciones divergentes que iban manifestándose parecían también, meras repeticiones de otras ya discutidas; restando tan sólo dejar al tiempo y a la reflexión sosegada —y en su caso y si algún día el Magisterio eclesiástico lo estimare procedente, al fallo del mismo— la aclaración o formulación definitiva de la verdad.

Pero recientemente, nuestro venerado Hno. y amigo, Excmo. y Rvmo. Sr. D. Angel Temiño ha publicado un estudio², en el que dedica una parte y atención preferentes a nuestra posición frente a la llamada fe eclesiástica, mostrándose disconforme con ella. Mucho nos honra que el Sr. D. A. T. haya querido fijar su atención, sobre nuestras modestas elucubraciones teológicas; y ello nos obliga a no pasar por alto sus observaciones, ni dejar de hacernos cargo de ellas, considerándolas con todo detenimiento, y ofreciéndole, a la vez, con la misma lealtad y libertad, con que él lo ha hecho, nuestros divergentes puntos de vista.

I

Reconoce A. T. la acuciante gravedad, en la teología moderna, del problema de evolución dogmática, y la necesidad de encontrarle una solución satisfactoria; y distingue en seis diversos grupos las opiniones de los teólogos, en busca de esa solución.

Desde luego que, como se distinguen esos seis grupos, pudieran distin-

1. Publicaciones de la Sociedad Internacional Francisco Suárez. *Estudios Teológicos*: fascículos I y II (Oña, Burgos, 1953-1958).

2. *La fe divina, la fe eclesiástica y la evolución del dogma*, en «Miscelánea Comillas», 34-35 (1960), pp. 17-50.

guirse un número mayor o menor, según que se atienda a modalidades particulares de las diversas opiniones, o se prescindia de ellas. Por nuestra parte, para simplificar, y atendiendo al punto sustancial clave de la evolución del dogma, y a la posición de las distintas opiniones respecto de ese punto, reduciremos éstas a dos grupos.

Para el primero, la evolución dogmática, o sea la serie de verdades en las que progresivamente, a través de los siglos, ha ido desarrollando el Magisterio eclesiástico el primitivo dato o depósito revelado apostólico, ha sido homogénea, es decir: todas esas verdades están realmente testificadas por Dios, en virtud de algún dato contenido en aquel depósito revelado apostólico, y todas son igualmente propuestas y con la misma forma obligatoria al asentimiento irreformable, por aquél testimonio divino, del pueblo cristiano.

Para el segundo, esa serie de verdades, aunque igualmente propuestas al pueblo cristiano con la misma obligación de un asentimiento irreformable, se dividen en dos compartimentos estancos distintos: las del uno son verdades reveladas o testificadas por Dios y deben, consiguientemente, ser creídas con fe divina; las del otro, ni han sido verdaderamente testificadas por Dios, ni pueden, por lo mismo, ser creídas con fe divina, sino con otro asentimiento inferior llamado comúnmente de fe eclesiástica, o de otra índole especial.

En favor de la primera posición, está toda la tradición teológica anterior a Molina y gran parte de la posterior hasta nuestros días, figurando en la misma todos los teólogos aludidos por A. T. bajo los números 2-3-4-5 y en parte, cuando menos, bajo el número 6, de los seis grupos por él señalados. Molina fue, efectivamente ³, el primero en afirmar, que un virtual revelado, aun después de definido por la Iglesia, ni estaba testificado por Dios, ni podría ser creído con fe divina. Basta ver la extrañeza y las graves censuras, que esta opinión inovadora provocó en los teólogos contemporáneos, no sólo de la escuela jesuítica, como Suárez y Lugo, sino igualmente, en las escuelas dominicana, franciscana y carmelitana ⁴.

3. No se encontrará, en toda la teología anterior a Molina, un solo autor que niegue, ser de fe divina una verdad definida por la Iglesia. Para todos ellos, estar definido por la Iglesia y ser de fe divina o simplemente de fe —la fe eclesiástica les era totalmente desconocida— equivalía a lo mismo. Un solo texto de Vitoria (*Comentario a la secunda secundae*, tom. I, [Salamanca, 1932], q. I art. X) hemos visto alegado en contrario; pero por el contexto y por los ejemplos que pone, se ve claramente, que su sentido genuino no es negar el asentimiento de fe a una verdad definida, sino a la enseñada tan sólo incidentalmente, o alegada como prueba en los Concilios, o determinada y propuesta, en la predicación o en la literatura piadosa, cual tradición puramente humana o histórica, como —son los ejemplos que pone— la de que fueron reyes los Magos, o la historia del martirio de Pedro, es decir: no determinada por un acto del Magisterio propiamente definitorio. (Cf. *Est. Teol.*, fasc. I, pp. 47-49).

4. Pueden verse los textos en *Est. Teol.*, fasc. I, pp. 47-49.

En favor de la segunda, están el mismo Molina y los que después le han seguido, citados por A. T. bajo el número I y parte, tal vez, de los del número 6. En realidad fueron contados los que en un principio siguieron a Molina. Sólo a partir de las controversias jansenistas, y del Arzobispo de Paris, Mgr. Péréfixe (1664), inventor del nombre de *fe eclesiástica*, fueron apareciendo numerosos partidarios de la misma opinión, y extendiéndose esa fe eclesiástica, no sólo a los hechos dogmáticos, para los que fue inventada, sino a las mismas definiciones doctrinales, sin límite definido. Sobre este extremo, volveremos más adelante ⁵.

Entre los partidarios de esta segunda opinión existen algunas discrepancias, principalmente sobre la naturaleza del asentimiento que habrá de darse al virtual-revelado, una vez definido por la Iglesia. Para el mismo Molina y algunos de sus seguidores, este asentimiento sería discursivo-teológico ⁶. Para la mayor parte, es un acto de fe, de la llamada eclesiástica, aunque discripen grandemente sobre su naturaleza, desde considerarla como mediate-divina, hasta llamarla simplemente humana ⁷.

5. Gran parte de estos autores, al romper con toda la tradición teológica anterior y contemporánea a Molina, producen la impresión de no haberse dado cuenta de la gravedad y trascendencia de su innovación, por afectar ésta a la entraña misma de la evolución del dogma, a la función del Magisterio eclesiástico como regla de nuestra fe, a la fijación de las verdades que los cristianos debemos creer con fe divina, que para ello las ha definido y propuesto la Iglesia; cosas todas fundamentales en la vida de esa misma Iglesia y en la vida cristiana de sus fieles. Y así, en vez de dedicar a tan grave cuestión un tratado, un capítulo o una tesis, siquiera, la despachan en un escolio o en unas pocas líneas, a la ligera y como de pasada. Así, por ejemplo: los WIRCEBURGENSES, tom. VIII, (1880), n. 73, dedican a esta grave cuestión la respuesta a una objeción; CH. PESCH, *Praelec.* tom. VIII, (1922), n. 265 s., le dedica página y media; L. LERCHER, *Inst. Theol.* tom. I, (1951), n. 616, le dedica una página; VACANT, *Etudes Theol. sur les Const. du Conc. du Vatican*, tom. II, (1895), p. 88, media página; H. FELDER, *Apologeticae...* tom. II, (1923), p. 270, diez líneas; J. B. FRANZELIN, *De Traditione* (1882), p. 124, siete líneas; H. DIECKMAN, *De Ecclesia* (1925), n. 895, siete líneas; BAINVEL, *De Magisterio...* (1905), n. 103, cuatro líneas; MENDIVE, *Inst. Teol.* vol. I, (1895), p. 351, como los Wirceburgenses, la respuesta a una objeción.

6. Cfr. *Est. Teol.*, fasc. I, pp. 58-60, nota 58.

7. Efectivamente, no existiendo más seres conocidos, capaces de ciencia y de veracidad y, por lo mismo, de fundar con su testimonio un acto de fe, que: Dios, el ángel y el hombre, y descartados en el caso los dos primeros, no parece que pueda quedar para esa fe eclesiástica, distinta de la divina y angélica, otro objeto formal que el testimonio humano. De fundirse los dos testimonios, divino y humano, el primero, como principal y dominante, absorbería al segundo y especificaría el acto.

Tal parece ser el pensamiento de los que rehuyen el término de *fe eclesiástica*, prefiriendo el de *fe mediate divina*. Así, por ejemplo, FRANZELIN: al referirse al asentimiento prestado a las definiciones infalibles del Magisterio, bien tengan por objeto el revelado-formal o bien el revelado-virtual, él lo llama siempre (lug. cit. en la nota 5, pp. 124-163) *fidem immediate* o *mediate divinam*. En la página 130, al distinguir el asentimiento debido a las definiciones infalibles del Magisterio del prestado a las enseñanzas no infalibles del mismo, dice proceder este último «non quidem ex motivo fidei divinae (propter auctoritatem Dei revelantis vel Ecclesiae infallibiliter docentis), atamen ex motivo sacrae auctoritatis». Los subrayados y el paréntesis son del propio Franzelin. Igualmente, en la página 136, hablando de la suscripción de unas proposiciones, impuesta por la Santa Sede al Dr. Butain y al escritor Bonetty, por decretos no definitivos, dice simplemente Franzelin, que se trataba de una doctrina «non utique fide divina sed religioso mentis obsequio amplectendam». Es decir que para Franzelin no parece haber, respecto

También entre los partidarios de la primera opinión se da una discrepancia importante. No en la tesis de que los virtuales-revelados, una vez definidos por la Iglesia, puedan y deban ser creídos con fe divina, puesto que en esto convienen todos, como en doctrina cierta y unánime en el sentir de la tradición; sino en si ese virtual-revelado estaba ya, independientemente de la definición —y aunque ello no nos pueda constar sin ésta— verdaderamente testificado por Dios, por su inclusión en el dato primitivo, formalmente revelado, del que se deriva. No pocos, contra el parecer de otros muchos, sostienen que sí lo está. Entre éstos, el más significado de todos, en la teología contemporánea, es María-Sola; bien entendido, que este mismo sostiene con todo vigor y como evidente, que en la definición infalible de la Iglesia, está formalmente testificada por Dios la verdad de ese virtual-revelado definido ⁸.

En esto último, convenimos, por nuestra parte, con Marín-Sola; aunque discrepamos en que ese virtual-revelado esté, además, verdaderamente testificado por Dios en el dato primitivo del que se deriva. Pero una cosa hemos de advertir: los argumentos de tradición e intrínsecos, que militan contra la llamada fe eclesiástica, y las gravísimas dificultades teológicas de la misma, que largamente hemos expuesto en nuestros *Estudios Teológicos*, nos parecen de tal peso y evidencia que, si hubiéramos de elegir, entre la tal fe eclesiástica y la teoría de Marín-Sola, del virtual-revelado testificado ya por Dios en el mismo dato primitivo del que se deduce, no vacilaríamos en decidirnos por ésta.

a la enseñanzas del Magisterio, más asentimientos que el del *religioso mentis obsequio*, *ex motivo sacrae auctoritatis* de la Iglesia, para las enseñanzas de ésta no infalibles; o el de fe, *immediate* o *mediate*, pero *divina*, para las definiciones infalibles.

El que en un caso la fe se llame *immediate divina*, y en el otro *mediate divina* sería debido, a que en este segundo, la aplicación del testimonio divino a la verdad definida se haría por medio de la definición de la Iglesia; pero ello no impediría que el objeto formal del asentimiento fuera ese testimonio o autoridad divina; como cuando creo el dicho de Pablo, cuya veracidad me merece escasa confianza, por el testimonio de Pedro, que me la merece absoluta (Cfr. *Est. Teol.*, fasc. I, p. 139, nota 15), y que me asegura ser verdad lo que dice Pablo, a quien verdaderamente creo es a Pedro.

Parecida, y más clara y terminante, es la posición de G. WILMERS, a quien J. SALAVERRI (*De Ecclesia Christi*, 1953, p. 812, nota 13) incluye entre los partidarios de la fe eclesiástica, pero que se diferencia sustancialmente de éstos, ya que lo que nos separa de los mismos no es, precisamente, si puede darse, también y además, un asentimiento que se llame fe eclesiástica, prestado a la autoridad propia intrínseca de la Iglesia, cuestión que nos tiene indiferentes y que no hemos discutido, sino su tesis fundamental, de que las definiciones de dicho Magisterio, que tengan por objeto el revelado-virtual, nunca pueden ser creídas con fe divina. Pues bien, G. Wilmers sienta la tesis siguiente (*De Fide Divina*, MCMII. pp. 268-269): «Quidquid Ecclesia supremo et infallibili iudicio definit, id fide divina credi potest»... Léase el interesante razonamiento con que demuestra esta su tesis.

8. *La Evol. Homog. del Dogma* (1952), pp. 472-473.

II

Después de haber expuesto A. T. las diversas opiniones de los teólogos, en los seis grupos por él señalados, y que hemos comentado en las páginas anteriores, dice: «En este trabajo estudiaremos primero la opinión recientemente capitaneada por el Excmo. y Rvmo. Sr. D. Fidel García Martínez».

Esta nuestra opinión, detenidamente expuesta y razonada en *Estudios Teológicos*, no es, claro está, ningún hallazgo original o invención nuestra; ni, menos, pretendemos ejercer ninguna jefatura teológica. Las invenciones en teología, sobre todo cuando surgen contra el sentir unánime de la tradición, exceden nuestras facultades, y las dejamos para los inventores de la fe eclesiástica, bautizada, en la segunda mitad del siglo XVII, por Mgr. Péréfixe, con el nombre de *humaine et ecclesiastique*.

Hemos querido, simplemente, recoger en sus elementos sustanciales, la gran tradición teológica anterior y contemporánea a Molina ⁹, procurando

9. Afirma A. T. (Lug. citado, p. 22), que «Suárez es el iniciador de la opinión teológica que propugna que los virtuales revelados están implícitamente revelados en la infalibilidad de la Iglesia». Si con esto se quiere significar, que Suárez fue el que, como más autorizado representante de la reacción de las escuelas teológicas contra la innovación de Molina, explícita y razonadamente impugnó ésta, tal vez sea ello exacto. Pero, sustancialmente, la tesis suareziana estaba ya, explícita o implícita, en todos los teólogos que le precedieron y que afirmaron, sin excepción, que el virtual-revelado o las conclusiones teológicas, una vez definidas por la Iglesia, podían y debían ser creídas con fe divina, o, lo que es lo mismo, se nos manifestaban ya como testificadas por Dios. Y así lo habrá de entender A. T., con tanto mayor motivo, cuanto que él sostiene, contra Marín-Sola, que ese virtual-revelado no está testificado por Dios en el dato primitivo apostólico del que se deriva; no quedando, por lo tanto, otra solución, que la de que lo esté por la aplicación al mismo de la revelación universal de la infalibilidad de la Iglesia, o de que todas las definiciones de ésta son infaliblemente verdaderas.

Ahora bien, que toda conclusión teológica, una vez definida por la Iglesia, sea de fe divina, es doctrina sin excepción, como dijimos en la nota 3, de toda la tradición, desde Sto. Tomás a Molina. Recojamos algunas muestras.

STO. TOMÁS, hablando de opiniones teológicas discutidas entre los doctores, dice sin restricción alguna (2.^o 2ae. q. XI, art. 2) «postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiae determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaverit haereticus censereetur».

El maestro VITORIA, aludido en dicha nota 3, y en el mismo lugar allí citado, después de escribir: «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»; después de escribir esto, decimos, recoge con elogio, y también sin restricción alguna la afirmación del teólogo lovaniense, Juan Driedo: «Quidquid determinaverit Ecclesia praesens est tenendum tamquam de fide, quia infallibilis est».

M. CANO, discípulo de Vitoria, dice igualmente (*De Locis Theologicis*, lib. XII, cap. 6): «Septima praeceptio: Si vel Ecclesia, vel Concilium, vel Sedes Apostolica, vel etiam Sancti una mente eademque voce, aliquam theologiae conclusionem et confecerint et fidelibus etiam praescripserint, haec veritas catholica ita censebitur ut si esset per se a Christo revelata; et ille qui adversetur aeque erit haereticus ac si Sacris Litteris traditionibusque Apostolorum refragetur».

Lo mismo repite D. BAÑEZ, discípulo de Cano, (In 2am 2ae. q. I, art. 5): «Antequam

deshacer los reparos que se le han puesto por un sector de teólogos, y llamar la atención sobre la gravedad y trascendencia de la cuestión, no sólo para la legítima solución del problema de la evolución del dogma, sino para la recta valoración e inteligencia de las mismas definiciones solemnes del Magisterio —¿definiciones de fe divina, o definiciones de fe eclesiástica?—, cuya discriminación se ha hecho tan insoluble, que ni uno sólo de los partidarios de la fe eclesiástica, se ha atrevido siquiera a intentarla o a darnos la norma segura para hacerla; y, consiguientemente, para la fe —fundamento de toda la vida cristiana— del pueblo fiel, y aun de los mismos teólogos, que se quedan sin poder saber, de modo auténtico, qué es lo que, de esas definiciones, podrán o deberán creer con fe teologal o divina. Aun habremos de volver sobre este mismo tema.

Ahora vamos a hacernos cargo de las observaciones hechas a nuestra opinión por A. T.

La posición, que hemos llamado tradicional y que es también la nuestra, puede sintetizarse así: La verdad del contenido de toda definición doctrinal del Magisterio eclesiástico, regla viva, próxima y suprema de nuestra fe, en virtud del dogma fundamental y trascendente, contenido en el depósito de la revelación, de la infalibilidad de ese Magisterio, o de que todas y cada una de sus definiciones son infaliblemente verdaderas, está testificada¹⁰ por Dios y debe, consiguientemente, ser creída con fe divina.

in Concilio definiretur in Christo Domino esse duplicem voluntatem, erat conclusio theologica... Per hoc quod in Concilio definita est hujusmodi veritas, conclusio jam habetur tamquam de fide immediate».

Añadamos, tan sólo, el nombre de otro teólogo, contemporáneo de Suárez, GONZALEZ DE ALBELDA, O. P., —La obra de éste se publicó el mismo año 1621, que el tratado *De Fide* de Suarez— Dice así este teólogo dominico (*Com. et Disp. in Iam partem*, p. 20 s.): «Tertia conclusio» fideles omnes per habitum fidei immediate assentiuntur propositionibus immediate definitis ab Ecclesia. Haec conclusio evidenter colligitur ex dictis in prima conclusione, et probatur primo ex *communi consensu doctorum*... Refuta luego los razonamientos de Molina y añade: «cum certum sit de fide immediate, quod Ecclesia, ut regitur a Spiritu Sancto, non possit 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, atque ideo omnis propositio definita ab Ecclesia est de fide».

De otras imputaciones hechas a Suárez, o de otras malas inteligencias de su verdadero pensamiento, que se van copiando de unos autores a otros, pueden verse *Est. Teol.* fasc. I, pp. 72-85; fasc. II, pp. 56-79.

10. Preferimos la palabra *testificada* a la de *revelada*, conforme a la precisión hecha por el Juramento antimodernista (Cf. *Est. Teol.* fasc. I, pp. 15-16 y p. 107 nota 20); ya que el concepto propio dogmático de *revelación* en teología, no es el de ser revelación de una verdad nueva o desconocida, ni el de ser una revelación hecha por un medio cualquiera, como el de razonamiento o el de ciencia infusa, sino el de ser una *locución atestante* divina. Siempre que se dé este *testimonio* divino, cualquiera que sea el objeto o verdad sobre los que recae, habrá verdadera revelación en sentido teológico, objeto formal de la fe teologal o divina; donde falte *ese testimonio*, no habrá revelación ni fe en sentido teológico.

III

Los reparos puestos por A. T. a nuestra opinión los sintetiza él mismo, al final de su trabajo, bajo el epígrafe: *Resumen y conclusiones*. Dice así: «El virtual revelado, uno de los centros neurálgicos en el problema de la evolución del dogma, a efectos de su posible revelación, puede ser examinado si está implícito en la infalibilidad de la Iglesia. como incluido en la verdad de donde se deriva, o revelado en sí mismo. Parece no hallarse implícitamente revelado en la infalibilidad. Pues la infalibilidad, como doctrina, claramente no entraña el virtual revelado. Como potestad magisterial representa una facultad o *posibilidad de conocer y enseñar infaliblemente*. En la revelación de su existencia no están incluidas ni reveladas las doctrinas *que de hecho* enseñará. La revelación genérica de que es verdadero todo lo definido no implica la revelación de esto, por no estar en la misma revelación determinado el contenido doctrinal a que se refiere. La revelación no recae sobre lo definido sino sobre la potestad de definir de la Iglesia».

Afirma luego, contra la opinión de Marin-Sola, que «el virtual revelado no está contenido implícitamente en el formal de que se deriva». Como en este punto —y con tal que lo de «no está contenido implícitamente» se entienda no está contenido formal-implícitamente; pues sí lo está virtual-implícitamente— estamos de acuerdo con A. T., lo pasaremos por alto.

Y después de recoger, mostrándose de acuerdo con el mismo, el sentir de varios autores modernos que exponen, cómo algunos conceptos o proposiciones que, ateniéndose tan sólo al sentido material o gramatical de las palabras, serían virtuales-revelados, pueden pasar de hecho a ser formalmente-revelados, cuando por el contexto, personas, circunstancias. doctrinales etc. aparezca claramente la intención divina de referirse o de extender también su testimonio a dichos virtuales ¹¹, concluye: «El resto de revelados virtuales con los Hechos dogmáticos, una vez definidos, son materia de la fe eclesiástica».

Como los reparos, o el reparo, porque en realidad y como iremos viendo

11. También en esto estamos de acuerdo con A. T. Siempre hemos sostenido que el contenido o alcance del lenguaje humano —del que Dios se sirve para hablar a los hombres— más que por la materialidad de las palabras en sí, debe medirse por el valor o significación que éstas adquieren, en determinadas circunstancias o antecedentes de contexto, personas, hechos o doctrinas a que se refieren. (Cfr. *Est. Teol.*, fasc. I, p. 41 y pp. 54 ss.); según la apreciación del buen sentido o del sentido común, ya que, siendo el lenguaje humano un signo convencional, su significación y alcance depende, como de norma interpretativa auténtica, más que de sutilezas y cavilaciones de filósofos o teólogos, de la convención y común sentir de esos mismos hombres. Téngase esto bien presente, para lo que luego habremos de decir.

parecen reducirse a uno sólo, formulados por A. T., han sido ya larga y razonadamente contestados en *Estudios Teológicos*, procuraremos ahora condensar nuestra respuesta en dos o tres puntos claves, de los que depende la solución de la cuestión, y que podrán bastar al lector para darse cuenta suficiente de la misma.

Punto primero.—Dejemos a un lado, por el momento, todo eso de la infalibilidad *como doctrina*, o la infalibilidad *como facultad*, o *posibilidad*. Ya en otro lugar ¹² hubimos de señalar lo que, en todo eso, hay de realidad, y lo que puede haber de ficción abstractiva o de entes de razón. La única realidad que nos consta por el Concilio Vaticano ¹³ es la siguiente: ser dogma revelado por Dios, que el Magisterio eclesiástico —el Magisterio del Romano Pontífice y el Magisterio de la Iglesia, como dice el mismo Concilio, gozan de la misma infalibilidad— al definir una verdad cualquiera, tocante a la fe o a las costumbres, es infalible, o lo que es igual, que todas las definiciones del mismo serán infaliblemente verdaderas. Este dogma fundamental y trascendente, en cierto sentido el más trascendente de todos —si se exceptúa el de la existencia de Dios y el del hecho de la revelación— en el sistema doctrinal cristiano, ya que él habrá de ser la regla viva, próxima y suprema de nuestra fe, es bien conocido de todos los fieles católicos, y esto les basta, aunque otra cosa no supieran —como de hecho no saben la generalidad del pueblo cristiano—, sobre el modo o los medios con que Dios asegura esa infalibilidad que nos afirma, para ser dirigidos en toda su vida de fe. Dios testimonia que esa infalibilidad se da de hecho y esto les basta.

Es verdad que Dios nos ha revelado también el modo cómo asegura esa infalibilidad: por medio de la asistencia de su Espíritu Santo. Pero nosotros no creemos la infalibilidad del Magisterio, precisamente por el hecho de esa asistencia, como consecuencia de la misma, sino por el testimonio divino, que directamente, como enseña el Vaticano, nos afirma la tal infalibilidad absoluta.

Aun cuando pudiéramos, pues, prescindir de esa asistencia, que para la cuestión que aquí vamos a debatir es algo indiferente, aclaremos brevemente su naturaleza y su diferencia con la inspiración.

Esta inspiración es siempre una acción positiva de Dios, y precisamente *in ordinē locutionis*, ¹⁴ sobre el profeta o el agiógrafo, por la que Dios, aún valiéndose de éstos, es el autor principal que habla o escribe.

La asistencia no es necesariamente una acción positiva de Dios; puede ser meramente negativa; siempre, a saber, que el Pontífice o los Padres

12. *Est. Teol.* fasc. 11, pp. 70-78 y 107-110.

13. Ses. IV, cap. 4.

14. *Est. Teol.* fasc. 11 pp. 68-69 y p. 71 nota 29.

del Concilio van ya espontáneamente por el camino de la verdad; aunque dispuesta a intervenir positivamente, si ello fuere necesario, para evitar desviaciones hacia el error. Pero aun en este caso, la intervención positiva divina, por mociones internas o por hechos externos, no lo será *in ordine locutionis*, sino *in ordine causalitatis*, para evitar el error. Ni hará que Dios sea causa principal del acto humano de la definición; sino que los autores principales de este acto serán, dentro del orden de las causas segundas, lo mismo en las enseñanzas definitorias que en las que no lo son, el Pontífice o los Padres del Concilio que las pronunciaron. De lo que Dios es causa principal es, de la infalibilidad o de que no haya error en las primeras o definitorias.

La potestad de enseñar, como la de mandar, no es exclusiva de la Iglesia; la poseen también, dentro de su orden, la familia, la sociedad, el Estado; la tuvo en el orden religioso la Sinagoga ¹⁵. Pero todas esas potestades, tanto de orden civil como religioso, son humanas y, como tales, defectibles o falibles, por más que se ejerzan en toda su plenitud, y con la intención definitoria que se quiera. ¿De dónde, pues, le viene, precisamente, a la enseñanza que el Pontífice o el Concilio, dirigiéndose a la Iglesia universal, dieren con carácter definitorio, el que en este caso, y sólo en este caso, sea infalible? No a la ciencia y veracidad de los definidores, que, como humanas, siguen falibles de suyo, sino únicamente a la asistencia divina que dejamos descrita.

Pero téngase bien presente, y ello es esencial, como dijimos antes, para la cuestión que vamos a debatir que, aunque todo lo dicho sea verdad y ello pueda ofrecer al teólogo un interés mayor o menor y nos dé una explicación más o menos suficiente, de cuál es la razón, en el orden de las causas eficientes de que exista esa infalibilidad de la Iglesia, todo ello es algo indiferente para la dicha cuestión aquí debatida. Sea cual fuere la razón o el modo de lograrse esa infalibilidad ¹⁶, lo que aquí nos interesa

15. Mt. 23, 2.

16. En su nota 32, parece dar a entender A. T., que la razón de nuestro asentimiento a las definiciones de la Iglesia es una facultad que esta tiene, así como propia habitual, de pronunciar infaliblemente esas definiciones, y no es esto precisamente. Ya hemos dicho, cuál es la verdadera razón de esa infalibilidad; pero en todo caso, la razón por la que nosotros asentimos a aquellas definiciones es simplemente porque Dios nos ha revelado o testificado su verdad infalible. Si nosotros asintiéramos por la ligación intrínseca entre la verdad de las definiciones y el hecho de la asistencia divina, nuestro asentimiento no sería un acto de fe —ni de fe divina ni de fe eclesíastica— sino un acto de ciencia, *propter intrinsecam rerum veritatem*, que, como dice el Vaticano, es lo opuesto de la fe.

Así como la razón de nuestra creencia en el dogma de la Inmaculada, no son los méritos de Jesucristo, aunque éstos sean su razón. de ser, sino la de que Dios nos lo ha revelado o testificado, así la razón de nuestra creencia en la infalibilidad de las definiciones de la Iglesia, no es la asistencia divina, aunque esta sea su razón de ser, sino la de que Dios nos ha testificado esa infalibilidad.

y lo que debemos retener, es la afirmación de la definición vaticana de que: Dios nos ha revelado o nos ha testificado, que el Magisterio supremo de la Iglesia es infalible en todas sus definiciones o, lo que es lo mismo, que todas y cada una de esas definiciones son infaliblemente verdaderas. Quede esta afirmación, en la que, como luego veremos, conviene con nosotros A. T., como el punto primero fijo, para toda discusión ulterior ¹⁷.

IV

Punto segundo.—Es principio corriente en teología y por todos admitido que, revelada una proposición universal, por el mismo hecho, quedan reveladas cada una de las singulares en ella contenidas. Revelado que todas las definiciones del Magisterio son infaliblemente verdaderas, queda revelado que la definición a, la definición b, la definición c... es infaliblemente verdadera. Es esta una proposición analítica y evidente. Por más esfuerzos mentales que hagamos, nunca podrá nuestra inteligencia asentir a una proposición universal y negar las singulares; porque la inteligencia humana, ni inteligencia alguna, pueden asentir a la vez a dos cosas formalmente contradictorias, y la contradictoria de «todas las definiciones son infalibles» es: «alguna definición no es infalible».

Ahora bien; definición infaliblemente verdadera, como afirmación o enseñanza infaliblemente verdadera, son aquéllas cuyo contenido, definido, afirmado o enseñado, son verdaderos. También aquí el análisis conceptual, y el sentido común, están de acuerdo; y también aquí ningún esfuerzo mental podrá conseguir, que afirmemos a la vez, a menos de trastornar todo el valor de los conceptos y de los términos, que una definición, una afirmación o una enseñanza son verdaderas y que sus contenidos son falsos.

Admite A. T. sin dificultad, y repetidas veces, lo afirmado en el primer párrafo de este apartado. Así dice: «Revelado por Dios que esta facultad

17. Ya sabemos que la extensión de la infalibilidad revelada de la Iglesia a las definiciones del virtual-revelado o a *conne.a cum revelatis* no ha sido aún solemnemente definida. Pero los mismos partidarios de la fe eclesiástica, unos la dan como ciertamente revelada, y otros por *proxima fidei* y seguramente definible (Cf. *Est. Teol.* fasc. 1, pp. 31-34; fasc. II, pp. 74-76, nota 30). De los teólogos anteriores a Molina, ya hemos visto en la nota 9 cómo daban esa infalibilidad por indiscutiblemente revelada. El C. Vaticano, que se había propuesto definir este punto en la *Cost. de Ecclesia Christi*, tenía ya preparado, y aceptado casi por unanimidad, el canon correspondiente, que por la interrupción del Concilio, debida a causas externas de todos conocidas, no llegó a promulgarse. Pero aplicando el principio, formulado por Pío XII, en la Const. *Munificentissimus Deus*, de que la coincidencia en el sentir del Episcopado católico bastaría por sí sola —*per semet ipsam*— para hacer que una verdad pueda ser definida como dogma de fe, el sentir de ese Episcopado, reunido en Concilio y tan claramente manifestado, nos ofrece un argumento de máxima fuerza, en favor de la revelación de la infalibilidad del Magisterio, en las definiciones del virtual-revelado.

(la de definir en la Iglesia) es infalible en todas sus definiciones, queda revelado que es infalible en cada uno de estos actos definitorios». «Revelado que todas las definiciones son infaliblemente verdaderas, está ciertamente revelado, que cada definición es infaliblemente verdadera». «En la revelación de que todas las definiciones de la Iglesia son verdaderas, está revelado implícitamente... que cada definición es verdadera»¹⁸.

Admite también, llevado por la lógica y por el sentido común, que si Dios revelara, que todas las afirmaciones de un libro son verdaderas, quedarían reveladas todas esas afirmaciones. Y admite, igualmente, que si Dios revelara que todo lo ya definido por la Iglesia es verdadero, todo ello se tendría como revelado por Dios¹⁹.

Según esta doctrina, admitida por A. T., si Dios me revelara, que son verdaderas todas las afirmaciones de tal libro de tal astrónomo; abro el libro y leo esta afirmación: «las estrellas son pares»; yo podré creer esta afirmación por el testimonio divino. Igualmente, si Dios me revelara que todo lo *ya definido* por la Iglesia es verdad; abro las actas de los Concilios y, en las del III Constantinopolitano, leo esta definición —en la que tropezó Molina—: «en Cristo hay dos voluntades»; podré creer también por el testimonio divino esta verdad.

Pero ahora viene lo que para nosotros, lo decimos ingenuamente, resulta totalmente ininteligible, y que tampoco hemos encontrado en ninguno otro de los partidarios de la fe eclesiástica. La revelación o testificación divina, de la infalibilidad o verdad de una definición, recaería sobre la verdad de esta definición y sobre la verdad de lo en ella definido, en el caso de que se tratara de una testificación divina sobre definiciones ya pronunciadas; pero sólo recae sobre la verdad de la definición, y no sobre la verdad de su contenido, cuando se trata, como en nuestro caso, de una testificación divina, universal, —genérica, dice A. T.— hecha en los tiempos apostólicos, para los tiempos y definiciones futuras²⁰.

Diríase que los partidarios de la fe eclesiástica, como si se sintieran desalojados de las posiciones, que sucesivamente han ido ocupando, acuden a excitar nuevas salidas, por extrañas que puedan parecer.

Unos se parapetaban, primero, tras el alegato de que, la infalibilidad del Magisterio *in connexis cum revelatis* aun no había sido solemnemente definida, cosa que nadie negaba, pero que nada resolvía sobre la verdad objetiva de dicha infalibilidad; ya que hay muchas verdades en teología, aun no definidas solemnemente y, con todo, absolutamente ciertas, y aun tal vez definidas por el sentir universal del Magisterio ordinario. Otros

18. Lug. cit., pp. 29-30.

19. Lug. cit., p. 31.

20. Lug. cit., p. 31.

fingían una infalibilidad intrínseca, propia del Magisterio, de explicación misteriosa, pero, desde luego, distinta de la divina, y que pudiera ser objeto formal específico de la fe eclesial. Otros negaban que la infalibilidad del Magisterio incluyera la infalibilidad de cada una de las definiciones. Otros concedían, que sí incluía la verdad de cada una de las definiciones, pero no del contenido de éstas. Ahora se admite que incluiría también la verdad del contenido, en el caso de que se tratara de definiciones ya pronunciadas, pero no de las que se pronuncien en el futuro.

Con todos los respetos, se nos ocurre preguntar: ¿no sería más acertado, en vez de esforzarse por excogitar soluciones tan extrañas e inconsistentes, como lo delata su misma variedad y aun contradicción, —de haber una solución objetiva y satisfactoria, ella se habría impuesto desde luego— no sería más acertado, decimos, tratar de revisar la propia posición, y de ponerla en armonía con los datos objetivos de la historia de la evolución de los dogmas, con las evidencias analíticas y de sentido común, y con la mejor tradición teológica?

Y ¿cuál es la razón, por la que A. T. hace esa distinción entre las definiciones ya formuladas y las definiciones futuras? Porque, viene a decir, al afirmar Dios la verdad de las definiciones ya pronunciadas, como al afirmar la verdad del contenido de un libro, la afirmación divina recae sobre verdades o doctrinas ya concretamente designadas; cosa que no sucede, cuando la afirmación divina se refiere a definiciones futuras²¹. En este último caso, Dios sólo afirma la facultad del Magisterio de definir infaliblemente.

Vamos por partes. Antes nos había dicho el mismo A. T. que, «revelado por Dios que esta facultad (la de definir) es infalible en todas sus definiciones, queda revelado que es infalible en cada uno de estos actos definitorios», o que «está ciertamente revelado que, que cada definición es infaliblemente verdadera». En resumen; que tanto se trate de definiciones futuras, como de definiciones pasadas, si Dios nos afirma o nos revela que todas las definiciones del Magisterio son infalibles, cada una de esas definiciones queda revelada o afirmada como infaliblemente verdadera. Ahora bien; si la revelación a afirmación divina es idéntica para unas y otras, ¿por qué en las unas la afirmación divina recae sobre el contenido de las mismas, y en las otras no; siendo así, como ya vimos al principio

21. Con todo, dice A. T. (Lug. cit. p. 32) que, en cuanto a la seguridad de la doctrina, «tanto da que Dios revele que es verdadera la doctrina después de formulada, como que la garantice sin formularla. Son infaliblemente verdaderas ambas doctrinas». Pero si aquí no hay más garantía de verdad de la doctrina aun no formulada, que el testimonio divino ¿cómo puede decirse, que no recae sobre ella ese testimonio? ¿De dónde le viene a esa doctrina su garantía de verdad?

de este apartado, que decir: «definición verdadera» es lo mismo conceptualmente que decir: «definición cuyo contenido es verdadero?».

Porque en las unas, responde A. T., ese contenido se halla concretamente determinado y, en las otras no. Pero si la formulación de la revelación divina, repetimos, es idéntica para unas y otras, ¿cómo es que en las unas concreta el contenido y en las otras no? O en todas lo concreta o no lo concreta en ninguna. Veamos de aclarar más este punto, ya que él parece ser el único, que separa a A. T. de nosotros.

V

Punto tercero.—La revelación divina es una palabra o locución ²² de Dios dirigida a los hombres; y locución la definen filósofos y teólogos: *ordinatio mentis ad alterum*, o sea, la ordenación del propio pensamiento a otra persona. De ahí que la aceptación por el hombre de esa palabra de Dios, esto es, la fe, creer, sea, como dice Sto. Tomás ²³: *intellectum hominīs adhaerere*, no precisamente o inmediatamente a la verdad como está en las cosas, sino *veritati quae in divina cognitione consistit*, como está en el pensamiento divino. Ahora bien, en el pensamiento divino todo, lo futuro como lo presente o pasado, está concreto e individualizado; nada hay indeterminado o confuso, y por ello, precisamente, nos puede hablar y certificar, con absoluta certeza y precisión, de lo uno y de lo otro.

Siempre, pues, que al hombre le conste con certeza, cuál era el pensamiento que Dios quería comunicarle, o cuál era la verdad o realidad a la que El se refería cuando le habló, podrá y deberá darle pleno asentimiento de fe.

Ahora bien, los modos o formas, con que en el lenguaje humano se refleja o revela el pensamiento, son múltiples y variados; y Dios es libre de adoptar cualquiera de ellos, siempre que en los mismos aparezca suficientemente manifestado su pensamiento, bien sea por las palabras en sí mismas consideradas, bien por el sentido o alcance que éstas puedan adquirir, por determinadas circunstancias, antecedentes, contexto, personas, hechos o doctrinas a que se refieren; y en este caso, claro está que no podrá prescindirse, para conocer plenamente ese pensamiento divino, de tales circunstancias, contextos, personas, hechos o doctrinas, pasados, presentes o futuros, a los que las palabras se referían, todo ello según el sentido común de los hombres y dijimos en la nota II, de acuerdo con A. T.

Pongamos algunos ejemplos. Un *sí* o un *no*, considerados aisladamente

22. Cf. *Est. Teol.* fasc. I, pp. 15-16.

23. *De Veritate*, q. XIV, art. 8.

estos vocablos, nada nos dirían; pero pronunciados en respuesta a una serie de preguntas, equivaldrían a la afirmación o negación de las mismas, y sería ridículo exigir, al que las afirma o las niega, que las fuera literalmente repitiendo.

Cuando Jesús respondió a Judas o Caifás ²⁴: *tu dixisti*, esta afirmación, que aisladamente nada concreto nos diría, equivalía a afirmar que «Judas era el traidor», o que «El era el Hijo de Dios».

Otros ejemplos de manifestación de pensamiento. Un jefe militar llama al capitán de una compañía y le dice: «tenga V. este sobre, que no abrirá hasta pasados tres días; dentro encontrará, trazada en un mapa con tinta roja, la ruta que habrá de seguir inmediatamente con su compañía». En el pensamiento del jefe, esa ruta estaba ya perfectamente determinada, pero al capitán sólo pasados tres días le será conocida. La línea roja del mapa, por sí sola, tampoco tendría un sentido determinado, podría ser una demarcación geográfica, una línea geométrica... Pero unidas las palabras del jefe con la línea del mapa, como debe hacer el capitán, como era intención del jefe que lo hiciera y como manda el sentido común, el pensamiento del jefe aparece ya con toda claridad y precisión.

Es doctrina corriente entre los teólogos, que el sentido de muchas revelaciones proféticas sólo nos será plenamente conocido, cuando veamos los acontecimientos profetizados. No porque en el pensamiento divino ese sentido no estuviera ya perfectamente determinado, sino porque no será perfectamente captable por el hombre hasta ver su cumplimiento. En términos teológicos: la verdad o los hechos profetizados estaban, desde un principio, revelados *quoad se*; pero no lo estaban *quoad nos*, hasta la verificación de ciertas condiciones. Cuando Jesús dijo a los judíos ²⁵: «*Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud*», profetizaba o afirmaba ya, como hace notar el evangelista, su resurrección al tercer día, pero ni los mismos Apóstoles lo entendieron entonces; sólo verificada esa resurrección, conocieron el sentido de las palabras de Jesús, y creyeron en ellas: «*et crediderunt... sermoni quem dixit Jesus*».

El testimonio es siempre algo personal e intrasferible que, aunque ordenado a otros, sólo en y por la persona que lo da —Dios, ángel u hombre— puede verificarse, y una vez formulado, queda ya definitivamente constituido en su contenido y alcance, cuya medida nos la habrán de dar el pensamiento y la intención testificante del autor del testimonio. Pero una vez conocidos este pensamiento e intención, en el tiempo que fuere y por los medios que fueren, su poder testificante ejercerá toda su eficacia. Bien entendido que estos medios, sean de índole trasmisora de la revelación o

24. Mt. 26, 25-64.

25. Io. 2, 19-22.

testimonio, sean datos históricos, conocimientos filológicos, leyes de interpretación, que ayuden a conocer el sentido de las palabras, sean hechos o realidades de cualquier género, señalados en el mismo testimonio, en los que vemos aplicadas las afirmaciones universales de éste, o que ellos eran, precisamente, a los que el pensamiento e intención del autor del testimonio se referían, todos estos medios, decimos, no son una nueva revelación o testimonio, ni siquiera parte del mismo primitivo, sino simplemente eso: *medios* que nos han de dar a conocer, cuáles eran el sentido y el alcance del dicho testimonio.

Este sentido y alcance del pensamiento divino están afirmados o revelados en la revelación apostólica *quoad se*, pero no lo estarán *quoad nos*, primero: hasta que esa revelación no nos haya sido suficientemente transmitida —aun hay hombres y aun pueblos enteros sobre la tierra, a los que no ha llegado esa transmisión, o sólo de un modo insuficiente,— y luego, y si el contenido de la misma ha de ser plenamente captado, hasta que la investigación teológica nos lo descubra, o, en su caso, hasta que los hechos o aplicaciones, a los que el pensamiento e intención divina se referían, hayan tenido lugar, todo ello y principalmente, bajo el Magisterio de la Iglesia.

No es, pues, de esencia de la revelación divina, como parece entender A. T., que todo su contenido sea ya patente y manifiesto a los que inmediatamente la recibieron. Jesús y el Espíritu Santo hablaron no tan sólo para los presentes —caso en que no parece estaría justificada una revelación, que no pudiera ser comprendida por éstos— sino para todas las generaciones venideras, y, en especial, para toda la Iglesia futura. Ni a los profetas y demás autores inspirados, ni al mismo Jesús le entendieron plenamente sus contemporáneos; acaso muy pocos y muy parcialmente. Tanto más, cuanto que algunas de sus revelaciones eran, por sí mismas, como dice S. Pedro de las epístolas de S. Pablo, difíciles de entender. Disputan los teólogos hasta dónde pudo llegar esta inteligencia en los mismos Apóstoles. Ir descubriendo o explicando las riquezas inagotables de ese depósito de la revelación, por la investigación y reflexión teológicas y, en particular, por la aplicación de sus principios universales y trascendentes a las manifestaciones futuras de la vida de fe y moral de la Iglesia es, precisamente, la función del Magisterio, y lo que constituye la llamada evolución del dogma.

Aplicando la doctrina expuesta a nuestro caso, nos encontramos con que Dios, al testificarnos que «todas y cada una de las definiciones del Magisterio son infaliblemente verdaderas», a) conoce de un modo concreto, preciso e individual, todas esas definiciones y el contenido doctrinal de cada una de ellas, y así es como su veracidad infinita nos puede afirmar la verdad infalible de todas y cada una; b) y nos da una señal inequívoca

para que nosotros conozcamos, cuál es ese contenido doctrinal, al que El se refiere: el que esté contenido en alguna de las definiciones del Magisterio.

Quien quiera, pues conocer, cual es la doctrina concreta, a que Dios se refiere o cuya verdad testifica, no podrá prescindir del dato o hecho de su definición, por el mismo Dios señalado, como quien quiera conocer el sentido o alcance del *sí* o del *no* de nuestro ejemplo, no podrá prescindir de las preguntas a que responden, o quien quiera conocer el sentido del *tu dixisti* de Jesús, no podrá prescindir de las preguntas de Judas y Caifás; o en el caso del capitán, que antes fingimos, no podrá éste, para conocer el pensamiento de su jefe, prescindir de mirar en el mapa la línea trazada con tinta roja. O en los ejemplos admitidos por el mismo A. T., del libro o de las definiciones ya formuladas, cuya verdad Dios nos hubiese testificado, no habiéramos podido prescindir de verificar en el libro, cuáles eran sus afirmaciones, o de informarnos debidamente, cuáles eran las doctrinas ya definidas. Pero verificados estos datos o estas informaciones, como debe ser, como es manifiesta intención de Dios y está señalado en su misma revelación, y como manda el más elemental sentido común, el pensamiento divino y la doctrina a que El se refería y cuya verdad testificaba, se nos manifiestan ya con toda la claridad y precisión concreta deseables; y el testimonio divino de la infalibilidad de todas las definiciones del Magisterio, contenido en el depósito de la revelación, ejercerá ya sobre el alma creyente toda su eficacia testificativa. Creemos la cosa suficientemente aclarada, para no insistir más sobre ella.

VI

Creemos que ahora estará el lector en condiciones de captar más fácilmente nuestra respuesta al razonamiento, que A. T., con gran insistencia, ha desarrollado en las páginas 25-32 de su estudio, como base de su posición. La sustancia del mismo está expuesta en los siguientes párrafos:

«Formulamos esta proposición directamente opuesta (a la opinión nuestra): *En la infalibilidad de la Iglesia no están implícitamente revelados los revelados virtuales.*

La infalibilidad de la Iglesia puede considerarse, o como verdad teórica, o como verdad en acción (definiendo). Como verdad teórica, es evidente que muchos revelados virtuales no están en ella incluidos, no tienen con ella conexión doctrinal. Están conexos con otras verdades reveladas... Como verdad en acción, al definir, es como puede presentar sus dudas. Solamente a través de la definición es como se relaciona la infalibilidad con los revelados virtuales.

Examinémosla despacio: La infalibilidad en acción, al enseñar o definir, debe considerarse como una facultad cognoscitiva y magisterial, que tiene por objeto las verdades reveladas y las con ellas conexas. Es la potestad de Magisterio. Ahora bien, conocida una facultad cognoscitiva magisterial, se sabrá qué clase de objetos *pueda* conocer y enseñar según su objeto formal, pero en el conocimiento de ella no va incluido el conocimiento de las doctrinas y verdades que de hecho concretamente percibirá. La facultad cognoscitiva y magisterial representa la *posibilidad* de conocer y enseñar los objetos, que caen dentro de su campo de acción, es decir, de su objeto formal, pero no significa ni entraña las realidades de los objetos conocidos, ni los objetos *que de hecho* percibirá y enseñará. En el órgano visual, conocido con la máxima percepción, se comprenderá qué clase de objetos puedan dibujarse en su retina y con qué perfección. Pero no podrá saberse qué objetos *de hecho* este órgano visual al ponerse en acción conocerá».

Repite estos mismos conceptos y resume:

«En resumen: *La infalibilidad como facultad cognoscitiva magisterial significa la mera posibilidad de conocer infaliblemente las verdades reveladas o las conexas, pero no incluye en su concepto los contenidos doctrinales y objetos que concretamente de hecho conocerá y enseñará infaliblemente. Consiguientemente, la revelación de esta facultad tampoco puede entrañar la revelación implícita de las doctrinas que de hecho serán por ella conocidas e infaliblemente enseñadas.*»

Dejadas a un lado cuestiones accesorias, como la que A. T. apunta a continuación, sobre si la infalibilidad de la Iglesia es algo intrínseco o extrínseco a ésta ²⁶, vamos derechos al punto central; aunque no sin hacer una observación, sugerida por el mismo ejemplo que se nos ofrece del órgano o facultad visual. Si, por ciencia propia o por la autoridad de un oculista eminente, llegáramos a conocer perfectamente la organización interna de esa facultad visual, y ésta nos garantizara una percepción absolutamente segura y veraz de los objetos, no sólo sabríamos ya de qué clase serían éstos, sino que sabríamos, además, que, caso de dirigirse esa visión hacia alguno determinado, éste sería fielmente percibido, y que si *de hecho* viéramos dibujado en la retina de ese órgano visual dicho objeto, podíamos estar seguros de que la realidad del mismo era exactamente la reflejada en la retina.

26. A. T. sostiene que es algo intrínseco, aunque no parezca dar demasiada importancia a la cosa, ya que añade: «Para no caer en un juego de palabras, vamos a prescindir de esto». Por nuestra parte, no reconocemos más realidad que la contenida en la definición Vaticana: la revelación o testificación divina de que el Magisterio es infalible en todas sus definiciones, debida esta infalibilidad a la promesa de Jesucristo con la asistencia del Espíritu Santo.

Lo que pasa, es que A. T., al decirnos que iba a *examinar despacio* la infalibilidad de la Iglesia *en acción, al definir*, ya que *solamente a través de la definición es como se relaciona la infalibilidad con los revelados virtuales*, en seguida se olvidó de su laudable propósito, y continúa considerando a esa infalibilidad, no en su ejercicio o en sus definiciones, sino separada de éstas, a las que esencialmente se ordena.

Así no es extraño que no encuentre en ella, ni aún implícitamente, el contenido o verdad definidos. Y, con todo, aún en la opinión de A. T., es preciso que ese contenido o verdad estén de algún modo incluidos en la verdad universal de la infalibilidad de las definiciones de la Iglesia, puesto que en virtud de ésta se da a aquéllos un asentimiento irreformable.

El universal revelado, por ejemplo, «todo hombre ha sido redimido por Jesucristo», considerado separadamente de sus singulares, en los que únicamente se verifica, ya que el universal como tal no existe *a parte rei*, no existe más que el individuo Pedro, el individuo Juan, el individuo Diego..., no nos dice que Pedro haya sido redimido; pues que no nos dice que Pedro exista o haya existido y, de no existir nunca, no ha podido ser redimido. Es preciso aplicar aquel universal a este individuo existente Pedro, para ver que él, como hombre real que es, es uno de los redimidos.

Pues de igual modo, el universal revelado o testificado por Dios y admitido expresamente por A. T.: «toda definición del Magisterio es infaliblemente verdadera», considerado separadamente de esas definiciones, a las que se ordena y que son toda su razón de ser en la vida de la Iglesia, nada nos dirá en concreto del contenido o de la doctrina de una definición determinada, ni aún si esa definición existe; pero aplicado, como debe haberse; como es intención y voluntad de Dios que se haga, pues para ello nos ha hecho tal revelación; y como lo hace el sentido común cristiano, a cada definición hecha por aquel Magisterio, por ejemplo, a la de que «en Cristo hay dos voluntades», nos dice que esta verdad, como definida por el Magisterio, es una de las que Dios nos ha testificado ser infaliblemente verdaderas.

Según esto y todo lo que anteriormente hemos dicho, el lector juzgará sobre esta conclusión formulada por A. T.²⁷: «De acuerdo que está revelado que cada definición es infaliblemente verdadera, pero no admitimos que esté revelado lo definido. *La revelación recae sobre la definición, prescindiendo de lo definido, y no recae sobre lo definido, que es extrínseco a la revelación de la infalibilidad.* O en otros términos, y en conformidad con nuestro razonamiento anterior, la revelación establece la facultad magisterial infalible y revela implícitamente la infalibilidad de cada acto

27. Lug. cit., p. 28.

definitorio, pero no revela el objeto de las definiciones. La revelación recae sobre la facultad y sus actos, pero no sobre su objeto, que es extrínseco, del que se prescinde en la revelación de la infalibilidad».

Por nuestra parte, confesamos no acertar a comprender, cómo una infalibilidad *en acción* o en sus *actos definitorios*, en los que únicamente puede ejercerse y hacerse actualidad, y a los que ha sido ordenada por Dios, precisamente, para enseñarnos determinadas verdades de una manera segura e infalible, pueda *prescindir* de su objeto o de esas mismas verdades que enseña. Es como si el maestro, que enseña una ciencia a sus alumnos, prescindiera del contenido de sus enseñanzas.

Ni, menos, hemos podido entender, a pesar de los esfuerzos mentales hechos, cómo pueda Dios revelar o testificar que una *definición es infaliblemente verdadera*, sin testificar, por el mismo hecho, que su contenido es verdadero. ¿No es acaso el concepto mismo de *definición verdadera*, como el de *afirmación verdadera*, como el de *testificación verdadera*: aquellas *cuyo contenido es verdadero*? ¿Es que si nosotros dijéramos al pueblo fiel, que Dios nos testifica que todas las definiciones de la Iglesia son infaliblemente verdaderas, pero que no nos testifica que lo en ellas enseñado es verdadero, ese pueblo nos comprendería este, con razón llamado: *lusus verborum*?

VII

Haremos, para terminar, algunas pequeñas observaciones, sobre afirmaciones particulares de A. T., aunque éstas no vengán a decir nada nuevo, sino que todas ellas giren en torno a la misma ideal central.

Primera observación.—En las notas 28 y 32 (28) de su estudio, insiste en algo que pudiera resumirse así: hay que distinguir la simple afirmación o testificación de «conformidad con la realidad, sin indicar su contenido», de la afirmación de esa conformidad, indicando el contenido o la doctrina de la que se afirma, y esta última es la única verdadera revelación; «la revelación de la infalibilidad de la Iglesia prescinde de lo definido». «Pue-

28. En esta misma nota 32, se nos atribuye la siguiente doctrina: «Si la revelación garantizara la veracidad intrínseca de una persona, y en la garantía no se hiciera relación a una enseñanza o doctrina concreta, es indudable que lo enseñado por la persona garantizada no estaría revelado». Es lástima que A. T. no indique de dónde ha tomado esa supuesta doctrina nuestra, pues no recordamos haber escrito nunca semejante cosa. Al contrario, siempre hemos sostenido que, si Dios revelara o testificara la infalibilidad absoluta, intrínseca o extrínseca, de una persona cualquiera, todas las enseñanzas de ésta quedarían garantizadas por este testimonio divino. Es posible que nosotros no conociéramos de momento esas enseñanzas, que quedaban ya testificadas *quoad se*, y lo estarían *quoad nos* en el instante en que las conociéramos.

de testificarse la verdad de una noticia» o doctrina, «sin afirmar la doctrina» o noticia.

Pero, ¿cómo puede afirmarse una «conformidad con la realidad», sin indicar algo de lo que se afirme esa conformidad? Esa afirmación sería un juicio sin sujeto; es decir, no sería un juicio ni menos una afirmación. ¿Cómo puede testificarse la verdad de una doctrina o noticia, sin afirmar la noticia o doctrina? Esto sería algo carente de sentido. Y ¿cómo puede decirse que la infalibilidad de la Iglesia en definir prescinde de su contenido, cuando el concepto mismo de infalibilidad definitoria es «aquella cuyas definiciones son infalibles»; y el concepto de definición infalible es: «aquella cuyo contenido o doctrina es verdadera»? ²⁹.

Lo que pasa es, que A. T. no parece admitir en el lenguaje humano más que lo singular y lo explícito, cuando la forma más corriente que tenemos de hablar los hombres, sobre todo en el orden de las ideas, sea por conceptos universales, y cuando, según todos los teólogos, lo singular y lo implícito —distinto de lo virtual— están formalmente contenidos en lo uni-universal y lo explícito. Si Dios, al establecer el Magisterio infalible en su Iglesia, nos hubiera revelado ya explícitamente todo el contenido de sus definiciones que habría éste de pronunciar, no sería ya una revelación de valor universal sino singular, y el Magisterio y su infalibilidad estarían demás.

29. Creemos que, en todo esto, late una mala inteligencia o un equívoco, que intentaremos aclarar. Puede, en efecto, testificárenos la verdad de una noticia diciendo, por ejemplo: la que trae fulano, o de una doctrina diciendo, por ejemplo: la que enseña tal libro, sin precisar más esa noticia o doctrina. Pero se la señala o determina de una manera inequívoca. Afirmar la verdad de una noticia o doctrina, sin señalarlas o determinarlas de algún modo, es algo irracional carente de sentido. Ahora bien, si el afirmante señala y determina de un modo inequívoco una noticia o doctrina, de no ser un inconsciente, es que las conoce en su contenido explícito, —a menos que sea un simple trasmisor del testimonio de otro, recibido como nosotros lo recibimos de él, en cuyo caso habría de retrotraer la cuestión al primer testificante— y nosotros, para poder conocer cuál es la noticia o doctrina, a las que el testificante se refería, y crearlas por el testimonio de éste en su contenido explícito, no tenemos más que enterarnos de cuál es la noticia traída por fulano, o leer el libro para conocer la doctrina que enseña.

¿No decía el mismo A. T. que, si Dios nos testificara ahora que todas las definiciones del Magisterio son infaliblemente verdaderas, con sólo ello, quedaban testificadas todas las verdades hasta ahora definidas; o si nos dijera que todas las afirmaciones de tal libro son verdaderas, sin decirnos más de cuáles eran éstas, quedaba ya afirmado el contenido de todas ellas? Así como para conocer el significado del *sí* o del *no* del ejemplo puesto en las páginas 550 s., no tenemos más que ver las preguntas que les precedan, o para entender el significado de la contestación de Jesús: *tu dixisti*, leer las preguntas de Judas y de Caifás, o para saber cuál era la ruta que el jefe militar ordenaba a su capitán, ver la línea roja señalada en el mapa, igual procedimiento habría de ser aplicado en los casos anteriormente propuestos. Todo ello, al igual de la labor filológica o hermenéutica, que hace el exegeta, para conocer cuál es el sentido de un texto de la Escritura, no es sino los llamados preámbulos de la fe, esto es, la labor previa que ha de hacer la razón humana para llegar a conocer con certeza cuál era el pensamiento divino, que Dios quería comunicarle en su revelación y, una vez conocido éste, adherirse a él, como decía Sto. Tomás, citado en la página 550 con toda la sumisión de la fe.

Según la teoría de A. T., yo no podría creer haber sido criado por Dios, ni redimido por Jesucristo, ni que mi alma es inmortal, ya que en la revelación de esos dogmas universales de nuestra fe, ninguna mención particular se ha hecho de mí, de tal hombre individuo. Pero al revelar Dios: que todas las cosas han sido creadas por El; que todos los *hombres* han sido redimidos por Jesucristo; que todas las *almas humanas* son inmortales; se me ha designado o comprendido también a mí y a mi alma, por una nota esencial e inequívoca: ser *cosa*, ser *hombre*, ser *alma humana*: y como Dios afirma que: todas las cosas han sido creadas por El; todos los *hombres* redimidos por Jesucristo; todas las *almas humanas* inmortales; yo, que soy *cosa y hombre* y mi alma, que es *humana*, quedamos inequívocamente y formalmente comprendidos en esas afirmaciones divinas.

Pues, de igual modo, al testificar Dios que *todo lo definido* por el Magisterio es verdadero, aunque no haga mención explícita y singular de tal doctrina definida, la señala y determina, de una manera inequívoca, por una nota esencial y precisa: estar *definida* por ese Magisterio.

Todo esto nos parece de sentido común; y perdone el lector que, más de una vez, hayamos apelado a este sentido común. Pero es que nos pasa, no raramente, a filósofos y teólogos que, a fuerza de cavilar, perdamos el contacto con la realidad, y parezcamos empeñados en ir contra las normas naturales de conocer y del pensamiento humano, deshumanizándolos, por decirlo así. Cuán profundas, cuán certeras, y cuán humanas son las palabras de Balmes³⁰: «Si no puedo ser filósofo sin dejar de ser hombre, renuncio a la filosofía y me quedo con la humanidad».

Segunda observación.—En la nota 31 de su trabajo viene a decir A. T. lo siguiente: Así como lo mandado por la Iglesia, en virtud de la potestad recibida de Dios, no pasa a ser de derecho divino, sino que queda en derecho eclesiástico; así lo que la Iglesia enseña, en virtud de la potestad de Magisterio recibida de Dios, será enseñanza eclesiástica y no divina, y añade, que no ver este paralelismo, obedece a una especie de espejismo. Veamos de examinar dónde está, caso de existir, este espejismo.

Contestaremos en pocas palabras. La potestad de enseñar, según dijimos ya antes, como la de mandar, *defectibles*³¹; esto es, expuestas a errores y desaciertos, son, sí, comunicables a las criaturas; no sólo a la Iglesia, sino también a la familia, a la sociedad y al Estado, a cada cual en su

30. *Obr. Comp.*, tom. XVI, p. 347.

31. La infalibilidad absoluta, como fundada en los atributos divinos de ciencia y veracidad infinitas, no es comunicable como propia a ninguna criatura: «*Omnis veritas creata defectibilis est*» (STO. TOMAS, *De Veritate*, q. XIV, art. 8). Por ello tampoco es delegable. El Pontífice, que puede delegar su potestad *defectible* de mandar y de enseñar, por ejemplo, en las Congregaciones Romanas o el Santo Oficio, no puede delegar la infalibilidad, por que ésta no es suya, sino de Dios, que la aplica o causa en las personas, casos y cosas por El sólo determinadas.

orden. Todos los actos, pues, de esas potestades, aun los más plenos y definitorios, son de suyos defectibles y, como tales, no tendrán, efectivamente, más que un valor puramente civil o eclesiástico. Pero sucede que Dios, por una libre disposición de su voluntad, determinó, y así nos lo ha revelado, que los actos definitorios, y sólo éstos, del Magisterio eclesiástico, por una especial asistencia divina, y no por nada intrínseco a los mismos actos, estén de hecho e infaliblemente libres de todo error. Y esta realidad revelada es la que hace que esos actos tengan para nosotros un valor, que ya no es puramente eclesiástico, sino divino.

Tercera y última observación.—En la página 24 de su estudio, después de dejar consignado que «la Iglesia es custodia e intérprete de la revelación, pero no fuente», arguye así A. T.: «si la infalibilidad eclesiástica es la razón inmediata y formal de estar reveladas las conclusiones teológicas, muy difícilmente se descartará que la Iglesia sea fuente de estas doctrinas reveladas, y añade: «Concretamente la Bula *Munificentissimus*, en que se define la Asunción de la Santísima Virgen María a los Cielos, va enumerando los distintos fundamentos que acreditan la revelación de esta verdad: las enseñanzas del magisterio ordinario, como normas no como fuentes, el conocimiento de los fieles, la conexión con otras verdades, los testimonios de los Santos Padres y teólogos, por último las Sagradas Letras. Y para nada alude a la infalibilidad revelada, argumento, que sería decisivo».

Por de pronto, la cita de la constitución *Munificentissimus Deus* nos parece poco afortunada para la tesis de A. T. Precisamente, esa constitución ha podido ser invocada por algunos teólogos como prueba, de que las conclusiones teológicas o el virtual-revelado pueden ser definidas como dogma de fe ³². Pero lo patente es, que ese fundamento o argumento para acreditar la revelación del dogma, al que dice A. T. que ni siquiera se alude, es el primero —y para algunos, el único decisivo— que expresamente alega el Pontífice: «las enseñanzas del magisterio ordinario» que, cuando es universal, como el que describe el Papa, es tan infalible, según dice el Vaticano, como el solemne; y cuya común enseñanza bastaría por sí sola, *per semet ipsam*, dice la constitución, para poder proceder a la definición dogmática ³³.

32. De este punto nos ocuparemos, aunque de pasada, en un trabajito aparte, que seguirá a estas páginas. Quien desee más información, puede leer *Est. Teol.* fasc. II, pp. 9-34.

33. Conocida es también la frecuencia, con que Pontífices y Concilios han invocado las enseñanzas y definiciones de otros Pontífices y Concilios anteriores. Pero claro está, que sería inepto invocar la infalibilidad, aun no aplicada por la definición a una verdad determinada, en favor de ésta misma verdad. A nosotros sólo nos puede constar que el testimonio divino recae sobre ella, cuando la vemos de hecho definida. (Cf. *Est. Teol.* fasc. II, pp. 103-105.

Por otra parte, la razón de estar reveladas las verdades definidas por la Iglesia, no debe ponerse, como parece indicar A. T., propiamente hablando y según ya hemos explicado repetidas veces, en las definiciones del Magisterio, sino en el testimonio divino, contenido en el depósito de la revelación, de que todas esas definiciones son infaliblemente verdaderas. La definición del Magisterio no es sino la aplicación de ese testimonio divino a una verdad determinada. Como la razón de estar revelado, que Pedro ha sido concebido en pecado original, no debe ponerse en que ha nacido descendiente de Adán, sino en el testimonio divino, de que todo descendiente de Adán es concebido en pecado original.

Esta testificación universal divina, de que todas las definiciones del Magisterio son infaliblemente verdaderas, aisladamente o separada de esas definiciones, de poco o nada nos serviría; pero aplicada, como debe hacerse, como quiere Dios que se haga —pues que para ello nos ha dado ese su testimonio— como lo hace el sentido común cristiano y como lo hace el Magisterio, a cada una de aquellas definiciones, nos da a conocer que la verdad en ella contenida, por ejemplo la de la Concepción Inmaculada de María, como definida por ese Magisterio, es una de las que Dios afirmó ser infaliblemente verdaderas. Y esto supuesto, la verdad definida puede ya ser invocada para la definición de un nuevo dogma, como se hizo con el de la Concepción Inmaculada en favor del de la Asunción. Y para que nosotros conozcamos esto, ni Dios ha tenido que hacer ni el Magisterio ha necesitado ninguna nueva revelación, fuera de la primitiva apostólica.

Lo que sí ha necesitado hacer ese Magisterio, por lo mismo que el ámbito de su competencia está limitado, por el mismo Dios, a lo contenido en el depósito de la revelación, bien de un modo formal o bien de un modo virtual, es cerciorarse, antes de proceder a la definición, de que la verdad propuesta se hallaba contenida, al menos virtualmente, en dicho depósito de la revelación ³⁴.

34. La razón fundamental de la posición adoptada por los partidarios de la fe eclesíástica ha sido, sin duda, el deseo de conservar intacto el principio tradicional, de que la revelación pública cristiana quedó definitivamente cerrada en los Apóstoles. Atacado este principio, en los tiempos modernos, por corrientes innovadoras heterodoxas, algunos de sus defensores se han venido inclinando, indebidamente a nuestro parecer, y como ha pasado más de una vez en la historia de las luchas contra las herejías, hacia el extremo contrario, hacia el fixismo protestante. Esta inclinación exagerada se manifestaba, en limitar el depósito de la revelación a lo formalmente revelado.

Pero como la historia de los dogmas demostraba de un modo innegable, que la Iglesia había definido e impuesto a la creencia de los fieles doctrinas, que no podían considerarse como formalmente contenidas en ese depósito de la revelación, creyeron poder salir del compromiso, inventando un nuevo departamento estanco de verdades, que no están propiamente contenidas en el depósito de la revelación, ni pueden ser creídas con fe divina, pero que pueden ser definidas y creídas con otra especie de fe. Con lo cual, venían a caer en el mismo defecto que se trataba de corregir, esto es, en admitir,

Unas pocas palabras más, antes de concluir. En nuestras discusiones con los partidarios de la fe eclesiástica, hemos escuchado diversos argumentos en favor de la misma y diversas objeciones a nuestros propios razonamientos. A todos hemos procurado contestar, según nuestro leal saber y entender, y sin dejar sin respuesta, al menos advertidamente, ninguna de sus razones y reparos. Pero hay dos argumentos nuestros, que consideramos de máxima gravedad, y a los que nunca se nos contesta, o, si alguna vez, soslayando rápidamente la dificultad.

El primer argumento es el consentimiento unánime de todos los teólogos, desde Sto. Tomás a Suárez, con la sola excepción de Molina, afirmando como cosa sabida, cierta e indiscutible, que toda definición doctrinal de la Iglesia puede y debe ser creída con fe divina, —la única que conocían y la única que definían en sus tratados teológicos;— y que sus contradictores deben ser considerados herejes (Cf. nota 9). Si es verdad la tesis, defendida hoy en todos los textos de teología, de que el consentimiento moralmente unánime de los teólogos en materia dogmática, —y ¿qué materia más dogmática y de más aplicación práctica cotidiana, para la fe del pueblo fiel y de los mismos teólogos, que ésta?— produce certeza, ¿cómo es que no se admite ese principio en este caso? Y si en este caso no, ¿cuándo podremos admitirlo? ¿Por qué no se contesta, o cómo se contesta a este argumento? ³⁵.

que en la Iglesia se habían introducido y oficialmente consagrado doctrinas nuevas, que no estaban contenidas en aquel depósito de la revelación, que era precisamente —el que la fe impuesta por la Iglesia fuera ésta o la otra los tenía sin cuidado— la tesis de los contrarios.

Este es el problema de la evolución del dogma. La verdadera solución del mismo, como ya hemos dicho tantas veces en nuestros *Estudios Teológicos*, está, a nuestro parecer, en volver al concepto tradicional de ese depósito de la revelación. Según este concepto, ese depósito lo integran tanto el virtual-revelado como el formal-revelado. La doctrina del primero no puede decirse *simpliciter nova* respecto de la del segundo, puesto que no le es extraña ni viene de fuera, sino que brota de su misma entraña, o es lógicamente una con la misma, o como, según el Lirinense (*Commentarium*, XXII: ML. 50. 668), los miembros más desarrollados del joven son los mismos del niño. De ser nueva, los representantes del Magisterio no tendrían, para definirla, la asistencia del Espíritu Santo, ya que, según el Vaticano (Ses. IV, Cap. 4), ésta no les fue prometida *ut novam doctrinam patefacerent*.

El que el virtual revelado, deducido por razonamiento humano, no pueda ser creído con fe divina, precisamente por esa mezcla de razonamiento, queda eliminado por el testimonio divino —dogma fundamental del mismo depósito de la revelación— aplicado, según hemos expuesto, por la definición del Magisterio, y que hace ya innecesario ese razonamiento.

Esta es la doctrina de la teología tradicional, y no tenemos porqué ser más exigentes que ella, con peligro de caer en escesos contrarios o en problemas insolubles.

35. Escritas ya las anteriores páginas y a punto de pasar a la imprenta, llega a nuestras manos un estudio del P. Cándido Pozo, S. J., en el que intenta descubrir, intento ya ensayado por otros, en algunos teólogos anteriores a Molina, predecesores de éste en su opinión sobre el tema que nos ocupa, y con algunas alusiones a nuestros modestos trabajos. Celebramos que los teólogos cada día se ocupen más en serio, de problemas de tanta importancia en la teología y en la vida de fe de la Iglesia; y esperamos poder ocuparnos algún día, cuando otros empeños nos lo permitan, de dicho estudio.

Segundo argumento.—A éste, ni de soslayo se ha intentado contestar.— Es notorio que el Magisterio en sus definiciones, exceptuadas, en todo caso, algunas muy contadas, no distingue entre las que son de fe divina y las que, según sus partidarios, serían de fe eclesiástica. En el supuesto de que esa distinción se dé, ¿cómo la conoceríamos? Hasta ahora, el Magisterio era considerado como la regla suprema, viva y próxima de nuestra fe teológica: ¿a dónde iremos en adelante a buscar esa regla, auténtica y segura, puesto que ésta ya no nos dice lo que debemos creer con esa fe divina?

Tan grave estimamos este problema, para la vida de nuestra fe y la paz de las conciencias, que ésta y no otra ha sido la razón que, desde hace años nos ha movido a escribir los pequeños estudios, que sobre esta materia hemos publicado; así como el que, planteando en su conjunto el problema, publicamos a continuación.

Y con esto, damos por terminada nuestra obligada respuesta a las observaciones o reparos, con que nos ha honrado nuestro venerado Hno. Sr. D. Angel Temiño, sin que la divergencia de opiniones, manifestada por nuestra parte con la misma lealtad y libertad, con que él lo ha hecho, aminore en nada nuestra sincera amistad y veneración.

II. LA REGLA DE FE Y LA LLAMADA FE ECLESIASTICA

"Hoc sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum, cuilibet theologo proxima et universalis veritatis norma esse debet, utpote cui Christus Dominus totum depositum fidei —Sacras nempe Litteras ac divinam "traditionem"— et custodiendum et tuendum et interpretandum concredidit... Una enim cum sacris ejusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit, ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito non nisi obscure ac veluti implicite continentur. Quod quidem depositum nec singulis christifidelibus nec ipsis theologis divinus Redemptor concredidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio".

(Pius XII, Encycl. «Humani generis»)

Repetidamente, en nuestros *Estudios Teológicos* ³⁶, hemos llamado la atención sobre el grave problema planteado, en relación con nuestra regla de fe, por la aparición en teología de la llamada fe eclesiástica. Pero, así como a otros puntos discutidos se nos han ido haciendo diversas observaciones o reparos, que a su tiempo fuimos contestando, según nuestro leal saber y entender, en este punto o problema, nadie hasta el presente, ha intentado siquiera hacerlo. Y créanos el benévolo lector, que hubiéramos

36. Oña (Burgos) fascículos I y II, 1953-1958.

agradecido en el alma cualquiera aportación, tanto más cuanto más meditada o solvente, que nos hubiera ofrecido alguna luz, o nos hubiera ayudado a encontrar una solución, que a nosotros se nos aparecía imposible, fuera de la simple negación de la dicha fe eclesiástica.

Y ¿cuál es ese problema? A reserva de ir luego desarrollando y razonando su contenido, vamos a plantearlo desde un principio, con toda su hiriente gravedad; no precisamente en plan de discusión, sino en plan, por decirlo así, de caso de conciencia y de ruego de solución. Hasta ahora, en oposición radical con la teoría protestante, que no admite más regla de fe que la Escritura o, mejor dicho, el examen o espíritu privado en la interpretación de esa Escritura, siempre se ha tenido en la Iglesia Católica como regla viva, suprema y próxima o inmediata para nosotros, de nuestra fe, el Magisterio de esa misma Iglesia, sus enseñanzas o definiciones. La aparición de la fe eclesiástica, ¿deja como tal regla de fe vigente las definiciones del Magisterio?

I

Para la plena inteligencia del problema, convendrá recordar algunas verdades y datos.

1. La fe, primera de las virtudes teologales, a la que el Tridentino llama ³⁷: «*Humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo*» es algo básico e irremplazable en la vida cristiana, que no puede ser sustituido por ninguna otra clase de fe o asentimiento, siquiera sean también sobrenaturales. Su objeto formal específico es la autoridad de Dios infinitamente veraz; su objeto material habrá de ser, por consiguiente, toda verdad que haya sido por Dios testificada; y la regla viva, suprema e inmediata, por la que nosotros podamos conocer, de un modo auténtico e infalible, cuáles son estas verdades, es, como acabamos de decir, el Magisterio de la Iglesia.

2. Ahora bien; los partidarios de la fe eclesiástica, fe cuyo nombre era desconocido en teología antes de las disputas jansenitas, siguiendo en esto a Molina, que fue el primero en romper con la tradición unánime de los teólogos anteriores ³⁸, distinguen, en las mismas definiciones del Magisterio, dos clases o compartimientos estancos de verdades: las unas han sido verdaderamente testificadas por Dios, y pueden y deben ser creídas con fe, propiamente dicha, teologal o divina; las otras, ni han sido testifica-

37. Ses. VI, cap. 8. C. Vaticano, ses. III, cap. 3.

38. Cf. *Est. Teol.* fasc. I, pp. 29-30; 43-50; 112-114.

das por Dios, ni pueden ser creídas con dicha fe, sino con otra especie de asentimiento, que unos llaman teológico, y la mayoría fe eclesiástica.

3. Pero es el caso, que el Magisterio eclesiástico no hace en sus definiciones, al menos en la inmensa mayoría de ellas, distinción alguna entre esas dos clases de verdades. ¿Quién, pues, habrá de hacernos esta distinción, entre las verdades definidas y que debemos creer como de fe divina, y las que no son creibles con esta fe? ¿El espíritu privado de cada fiel cristiano? ¿Los teólogos? Ya veremos más adelante la imposibilidad práctica de esto último; pero aunque esto no fuera y en tal supuesto, los definidores serían los teólogos, no el Magisterio; y éste no sería ya la regla suprema e inmediata de nuestra fe.

El punto primero no es sino la síntesis de la doctrina católica sobre la materia.

El segundo es la tesis misma o posición de la llamada fe eclesiástica.

No resta, pues, sino desarrollar y precisar el contenido del punto tercero, para que quede patente toda la magnitud y gravedad del problema.

II

La razón de ser de la supuesta fe eclesiástica, y la que obliga a sus partidarios a distinguir, en las definiciones del Magisterio, los dos compartimientos estancos antes señalados, es la siguiente: las verdades referentes a la fe y a las costumbres, contenidas en el depósito de la revelación, únicas que pueden ser definidas por el Magisterio, se contienen en dicho depósito bien de modo *formal*; bien de modo *virtual*, como conclusiones derivadas de las primeras; —como hablamos a entendidos, y como todos estos conceptos los hemos expuesto, amplia y repetidamente, en *Estudios Teológicos*, creemos innecesario detenernos más aquí—. Pues bien, dichos partidarios sostienen que el Magisterio puede definir, y definir infaliblemente, ambas clases de verdades, tanto las contenidas formalmente, como las contenidas virtualmente; pero que sólo las primeras, aun después de definidas por el Magisterio —y en esto se separan de toda la tradición teológica anterior a Molina,— pueden ser creídas con fe divina, por el testimonio de Dios; debiendo ser creídas las segundas con otra especie de asentimiento, que no es fe teologal ³⁹.

39. Como no es nuestro intento, según apuntamos antes, discutir aquí el valor de esta posición de los partidarios de la fe eclesiástica, el lector, a quien interese esa discusión, puede verla ampliamente desarrollada en nuestros *Estudios Teológicos*. Sólo una observación: quien admita, como admiten dichos partidarios, estar revelado o testificado por Dios que el Magisterio de la Iglesia es infalible en sus definiciones o, lo que es lo mismo, que todas y cada una de esas definiciones son infaliblemente verdaderas, ¿cómo puede decir, que la verdad contenida en esas definiciones no está testificada

Ahora bien, el número de verdades contenidas virtualmente en el depósito de la revelación, o de conclusiones deducidas del dato formalmente revelado, puede ya afirmarse *a priori*, que habrá de ser mucho mayor, que el de esos datos de que se derivan; ya que las conclusiones deducibles de un principio pueden ser numerosas, y relacionadas lógicamente estas conclusiones entre sí y con otros principios, también revelados, pueden multiplicarse más aún.

Efectivamente; basta un ligero recorrido por los escritos de los SS. Padres y Doctores de la Iglesia —la Suma Teológica de Sto. Tomás puede ser un ejemplo bien convincente— y aun por las mismas actas de los Concilios, para constatar que, al exponer las doctrinas o enseñanzas cristianas, la mayor parte de esos escritos la ocupan razonamientos en torno a un texto de la Escritura, o a un dato que se da como recibido de la tradición, pero que no se limitan a la simple repetición de ese texto o de ese dato, o a su explicación conceptual o hermenéutica, sino que pasan a nuevos conceptos o deducciones ⁴⁰, para las que utilizan otros principios de razón,

por Dios? Si el concepto mismo de «definición verdadera» es «aquella cuyo contenido es verdadero». Si no queremos vaciar de contenido las palabras y los conceptos, ¿qué sentido puede tener lo que afirma BILLOT (*De Ecclesia*, ed. tertia, p. 430), que Dios revela o testifica que lo que enseña el Magisterio es *verum*, pero que no testifica lo enseñado por el Magisterio?

40. Es preciso no olvidar que, siempre que haya paso de un concepto a otro, de un enunciado a otro conceptualmente distinto, por estrecha y lógicamente que se hallen ligados entre sí dichos conceptos o enunciados, hay verdadero razonamiento y conclusión. No los hay, cuando la labor intelectual se limita a explicar, de un modo más claro o más preciso, el mismo concepto o enunciado, sin salirse de ellos. Como casos de esto último, señalan los teólogos: a) el universal explicado en los singulares que lo integran: decir «todos los hombres» es lo mismo que decir: «el hombre A, el hombre B, el hombre C...»; b) el todo explicado en sus partes: decir «hombre» es lo mismo que decir: «compuesto de alma y cuerpo»; c) el relativo explicado en su correlativo: decir «Pedro es padre de Juan» es lo mismo que decir: «Juan es hijo de Pedro»; d) explicar una afirmación por su contradictoria: decir «ser verdad que existe Dios» es lo mismo que decir: «ser falso que no existe Dios»; e) explicar lo definido por su definición: decir «afirmación verdadera» es lo mismo que decir: «afirmación cuyo contenido es verdadero».

Esto último no parecen admitirlo, como hemos visto en la nota anterior, los partidarios de la fe eclesialística. Pero con este criterio, es difícil que puedan encontrar, en todos los escritos de los SS. Padres y documentos de la tradición, nada que no sean verdaderos raciocinios y conclusiones teológicas, a excepción del caso, t an sólo, en que se limiten a la simple repetición, casi literal, de los textos de la Escritura.

Una señal para conocer, cuando un concepto o verdad están formalmente o sólo virtualmente contenidos en otro concepto o verdad es ver, si puede o no nuestra inteligencia afirmar a la vez los unos y negar los otros. La existencia del ser contingente está lógicamente y metafísicamente ligada con la existencia del Ser necesario; pero la inteligencia humana, puede, aunque sea faltando a la lógica, afirmar la primera y negar la segunda, como lo han hecho tantos ateos; señal de que la contención conceptual de la una en la otra es sólo virtual. En cambio, por más esfuerzos intelectuales que haga esa inteligencia humana, si entiende los términos, y por más que pueda hacerlo con los labios, no podrá afirmar intelectualmente que una proposición, o una definición, es verdadera, y negar que su contenido sea verdadero, señal de que no se trata de dos conceptos o verdades distintas, sino de una formalmente la misma.

es decir que se mueven ya en un campo de verdaderas conclusiones teológicas.

Y cuéntese que de ese mismo dato o doctrina, que los Doctores o teólogos dan como recibidos de los SS. Padres, y éstos de otros anteriores o de los mismos Apóstoles, será difícil demostrar, si su contenido fue inmediatamente recibido de Jesucristo o del Espíritu Santo, o si es ya una conclusión deducida por los SS. Padres o por los mismos Apóstoles, aunque cierta y manifiesta, y como tal transmitida de unos a otros, y de obligada aceptación para todos los fieles cristianos ⁴¹.

Esta realidad, que cualquier lector puede fácilmente comprobar, de encontrarse mezclados, en toda la tradición y literatura patristica y eclesiástica, los textos de la Escritura y las doctrinas recibidas de los Padres anteriores o de los mismos Apóstoles, con razonamientos y conclusiones o derivaciones doctrinales, que van exponiendo o desarrollando la virtualidad del contenido revelado, en la llamada, e históricamente innegable, progresiva evolución dogmática, esta realidad, decimos, de ser verdad la tesis de que el Magisterio sólo puede definir como de fe divina lo formalmente revelado, impondría a este Magisterio, siempre que intentase pronunciar una definición de esta clase, el deber inexcusable, al invocar, como suele hacerlo, la fuente de la tradición de los SS. Padres y Doctores, de distinguir cuidadosamente, qué es lo que en esa tradición era doctrina formalmente revelada, y qué doctrina cierta, y aun tal vez ya definida, bien por un acto solemne o bien por el Magisterio ordinario y universal, pero deducida de la primera por los propios Doctores o SS. Padres, o quizás, como hemos dicho antes, por los mismos Apóstoles y, como tal, no definible de fe divina.

Pues bien, apenas se encontrarán indicios, o sólo en raras ocasiones, en toda la historia de las definiciones dogmáticas, tanto en las discusiones

41. Los Apóstoles, el ámbito y la infalibilidad de cuyo Magisterio no eran menores que los del Romano Pontífice o del Concilio ecuménico, no tenían porqué limitarse en sus predicaciones y enseñanzas, a la mera repetición del dato revelado, recibido de boca de Jesús o del Espíritu Santo. Exponer unos principios y no sacar las consecuencias racionales, o no hacer las aplicaciones lógicas de los mismos, al menos las más obvias y patentes, hubiera sido una inhibición constante, violenta, antinatural y anti-humana. Ahora bien, sabemos que los escritos de los Apóstoles, recibidos en el canon de los Libros Sagrados, han sido inmediatamente inspirados por Dios; pero que esta misma inspiración los guiara en todas sus demás enseñanzas y predicaciones, eso no consta en parte alguna. Los asistía, sí, la misma infalibilidad, que asiste ahora al Romano Pontífice y al Concilio ecuménico, con el mismo valor y alcance que la de éstos, tanto respecto al dato revelado, como a las conclusiones de él deducidas, esto es: los Apóstoles pudieron enseñar de un modo definitorio infalible, lo mismo las verdades formalmente reveladas que las virtualmente en ellas contenidas y, así definidas, transmitir las a sus sucesores. El principio, pues, corriente en teología, de que decir «doctrina apostólica» es lo mismo que decir «doctrina creíble con fe divina», es valedero, sí, para la teología tradicional, que no admite más fe que la divina; pero no deberá serlo para los que admiten otra fe eclesiástica.

Conciliares como en las Bulas Pontificias, de intentos siquiera encaminados a investigar esa distinción. Generalmente, se alega la autoridad o el texto de tal Doctor o de tales SS. Padres, que afirman o razonan la verdad buscada, sin preocuparse de más averiguaciones.

Como no es posible exponer aquí muestras completas de lo que vamos diciendo —ello exigiría un volumen entero— y que el lector podrá encontrar abundantemente, según acabamos de indicar, en las actas de los Concilios y en las bulas o constituciones de los Pontífices, tomaremos, por vía de ejemplo, la más reciente de todas, la constitución *Munificentissimus Deus*, en la que se define el dogma de la Asunción corpórea de María a los Cielos.

III

En esta constitución, sólo en último lugar se alude a las Sagradas Escrituras, *tamquam ultimo fundamento*, en el que teólogos y SS. Padres *nituntur*, para sus *argumenta considerationesque*. Como se ve, estas palabras, aun dado que quieran apuntar a una prueba concluyente y no de simple congruencia, están muy lejos de significar una contención formal de la Asunción de María en la Sagrada Escritura ⁴².

Por lo que hace a la tradición, el Pontífice cita como testigos, el culto rendido a María bajo el título de la Asunción y los textos litúrgicos dedicados a la misma; y cita, igualmente, varios textos de SS. Padres, Doctores y de algún teólogo, Suárez. Pues bien, en ninguno de estos textos —y cuéntese que para hacer prueba, habría de ser moralmente en todos— se dice que la Asunción de María esté formalmente —con éste o con otros términos equivalentes— contenida en algún dato revelado, antes, toda su labor se reduce a demostrar esta verdad, deduciéndola de otras verdades, generalmente de su Maternidad divina; o, como dice el mismo Pontífice: *cum hinc ratiocinando proficiscerentur, varia protulerent argumenta*, en apoyo de este privilegio mariano. De existir algún dato revelado, en el que estuviera formalmente o en su propio concepto contenido, éste hubiera sido el primero alegado.

Más aún, cuando algún Doctor, como S. Buenaventura, parece querer aplicar directamente a la Asunción de María algún texto de la Escritura, el mismo Pontífice advierte que lo hace *sensu quodam accommodato*. S. Juan Damasceno, de quien dice el Papa ser pregonero *prae ceteris eximius*

42. De haber querido significar una contención formal, el Papa hubiera dicho que las Sagradas Escrituras afirmaban, o enseñaban expresamente, o algo parecido, la Asunción de María. Ya SRO. TOMAS decía (*Summa*, III pars, q. XXVII, art. I): «Quod (B. Virgo) cum corpore sit assumpta in caelum... Scriptura non tradit».

de este privilegio mariano, se limita a argumentar que: la que había conservado en el parto su virginidad, y había llevado al Creador en su seno, y era esposa del Padre, y había compartido los dolores del Hijo y, en fin, era Madre de Este, *oportebat*⁴³ que fuese preservada de la corrupción del sepulcro y habitara en los Cielos.

Y esta misma creencia o sentir, prolongado hasta nuestros días en los Pastores y en el pueblo fiel, y fundado en las mismas razones, únicas conocidas y únicas, por lo mismo, enseñadas y predicadas a ese pueblo fiel por sus Pastores u Obispos, fue la razón decisiva —para algunos, la única probatoria— en la que el Romano Pontífice funda su acto definitorio, como aparece de toda la constitución y señalan los comentadores de la misma⁴⁴.

Haec singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio, afirma el Pontífice, bastaría por sí sola —*per semet ipsam*— para demostrar que la Asunción de María es una verdad contenida en el depósito de la revelación⁴⁵. Y aún más; a propósito de un texto de S. Pedro Canisio, añade el mismo Pontífice, no haber faltado doctores que, más que ocuparse en *teológicis argumentis... quibus demonstraretur conveniens omnino ac consentaneum esse credere Beatæ Mariæ Virginis in Caelum Assumptionem*, se fijaran en la misma creencia de la Iglesia, *columna et firmamentum veritatis* y, apoyados en ella, juzgaron la sentencia opuesta temeraria, *ne dicamus hareticam*; donde parece insinuar la posibilidad, de que el privilegio mariano estuviera ya definido por el Magisterio ordinario universal de la misma Iglesia, y que esta definición implicara ya, por sí misma, estar la Asunción de María formalmente testificada por Dios. En ese mismo texto, de ser la Iglesia *columna et firmamentum veritatis*, se apoyaba, precisamente, la unánime tradición teológica anterior a Molina, para afirmar que la verdad de todo lo definido por la Iglesia estaba atestado por Dios.

En resumen; que en toda la constitución *Munificentissimus Deus* —como en todos los demás documentos definitorios del Magisterio eclesiástico— para nada se mienta la distinción entre lo formal y virtual revelado, según reconocen todos los teólogos comentadores de la misma, incluso los partidarios de la fe eclesiástica⁴⁶. Algunos han llegado a decir que, con

43. Este término *oportebat* no significa, precisamente, mera congruencia; puede significar, y creemos que significa, prueba demostrativa, aunque de orden moral (Cf. *Est. Teol.*, fasc. I, pp. 84-85, nota 18; fasc. II, pp. 25-27 y p. 59, nota 9).

44. Véanse sus textos en *Est. Teol.*, fasc. II, pp. 14-15, notas 6 y 8.

45. No precisamente de un modo formal, sino, al menos, virtualmente; ya que aquella *singularis conspiratio* podría explicarse por esta contención virtual, con tal que fuera cierta y patente. Y esto sólo es lo que prueba, igualmente, la afirmación de que la Asunción de María sólo por revelación divina puede ser conocida, ya que la revelación virtual o la conclusión teológica, como es manifiesto, y admiten todos los teólogos, no sólo puede ser cierta y demostrativa, sino que puede ser definible.

46. Así, por ejemplo, J. A. ALDAMA, en «*Estud. Eccl.*», 25 (1951), p. 398: «La bula afirma sólo que la Asunción pertenece al depósito de la revelación, sin decirnos si se encuentra en él de una manera formal o sólo virtualmente». Y en la misma autorizada

la constitución *Munificentissimus Deus*, la cuestión ha quedado resuelta, en favor de la definibilidad como dogma de fe de la conclusión teológica ⁴⁷. Y su afirmación no carece de fundamento; ya que, de ser necesaria la revelación formal, la dilucidación de este punto era algo inexcusable, que no podría ser pasado alegremente por alto ⁴⁸.

Tenemos, pues, que entre las doctrinas fórmulas, predicadas y propuestas al pueblo fiel por los Doctores y SS. Padres se da un gran número, difícilmente calculable ⁴⁹, que son producto de verdaderos razonamientos, esto es, verdaderas conclusiones teológicas.

Y tenemos, también, que el Magisterio, al proceder a sus definiciones y alegar, como acostumbra, la tradición en la que funda esas definiciones, invoca aquellas mismas doctrinas o enseñanzas de Doctores y SS. Padres, sin pararse a distinguir o averiguar, si ellas son simples transmisiones de un dato revelado, o producto de un verdadero razonamiento teológico, conclusiones deducidas de ese dato revelado ⁵⁰.

revista (p. 324), se dice: «Se difuminan hasta borrarse totalmente las sutiles distinciones sobre el «formaliter implicite revelatum», por el que han roto tantas lanzas los defensores de la Asunción corporal».

47. «Este pleito (en sentido de la no necesidad de la revelación formal para la definibilidad de una verdad como dogma de fe), está ya decidido». M. CUERVO O. P., en «La Ciencia Tomista», 78 (1951), p. 31. «A ce plébiscite en faveur de la définibilité de la conclusion théologique, le magistère suprême a donné son approbation», J. FR. BONNEFOY O. F. M., en «Ephemerides Mariologicae», I (1951), p. 129.

48. Pueden verse las citas de otros teólogos y toda esta materia de la significación de la constitución *Munificentissimus Deus*, lo mismo que de la bula *Ineffabilis Deus*, en *Est. Teol.*, fasc. II, pp. 9-34. Sólo hemos de añadir aquí una palabra, sobre la manera arbitraria, á nuestro entender, con que G. HENTRICH y R. G. de Moos, en su obra: *Petitiones de Assumptione corporea B. V. Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae*, tom. I, (1942) pp. XIX-XX, nota 6, interpretan las peticiones de los Obispos, como si la mente de todos ellos, al pedir la definición de la Asunción como dogma de fe, fuera la de que esta verdad estuviera, con independencia de su definición, formalmente contenida en el depósito de la revelación. Esto sólo pueden hacerlo dichos autores, por su opinión personal preconcebida, de que tal inclusión era necesaria para ello. Pero esta opinión, ¿con qué derecho se atribuye a todos los Obispos? De las peticiones que nosotros pudimos ver —y no fueron pocas— ni una sola hacía la menor alusión, ni explícita ni implícita, a tal inclusión formal. (Cf. *Est. Teol.*, fasc. II, pp. 27-31).

49. Muchas veces, distinguir si un concepto o verdad están incluidos en otros formalmente, de un modo explícito o implícito, o sólo virtualmente o deducibles por razonamiento, es cosa fácil y clara. Pero no pocas, es cosa harto difícil, expuesta a mil sutilezas y cavilaciones, y a interminables disputas. Con razón dice M. LLAMERA O. P., en «La Ciencia Tomista», 77 (1950), p. 107: «Hay un prejuicio generalizado de que lo virtual revelado no pertenece realmente a la revelación y, por lo tanto, de la necesidad de la llamada implicitud formal de una verdad en el dato revelado, para que pueda ser definida como de fe. Y este recelo formalista constituye para gran parte de los teólogos un duro rompecabezas, pues les impone la imposible tarea de ver lo invisible. Y, claro, donde uno al fin de mucho mirar cree descubrir formalidades implícitas, los otros confiesan que no las ven, y muchos piensan y dicen sinceramente, que son demasiadas fatigas para implicitudes formales».

50. «Si pacate et sine ulla praejudicata opinione *Enchiridion dogmaticum* examinaverimus, non equidem paucas inveniemus theologicas veritates, quae ut dogmata fidei definitae fuerunt, antequam fuisset a theologis investigatum istas veritates «formaliter» et absoluta certitudine inviolato deposito revelationis contineri». (C. BALIC, en «Anto-

Todo esto, en la teología tradicional, al tratar de fijar, para sí o para adoctrinamiento del pueblo fiel, cuáles eran, en las definiciones del Magisterio, las verdades que debemos creer —pues que para esto las ha definido la Iglesia— con fe teologal o divina, no le creaba problema alguno; ya que para esa teología era un principio indiscutible, que toda verdad, definida por el Magisterio de la Iglesia, debía ser creída con esa fe teologal, por el testimonio de Dios que la garantizaba; siendo, por lo mismo, ese Magisterio su regla de fe viva, suprema e inmediata.

Pero una vez aparecida en teología la llamada fe eclesiástica, el problema no podía menos de surgir con toda su gravedad. ¿Cuáles de esas definiciones deben ser creídas por el testimonio de Dios, y cuáles no pueden serlo? Porque es el caso que el Magisterio no nos lo dice; ni por los motivos o razones, como acabamos de ver, en que funda esas definiciones —y ¿quién, por otra parte, nos habría de distinguir o clasificar estos fundamentos, de un modo auténtico e infalible?—, ni por las fórmulas con que las pronuncia.

Estas fórmulas son múltiples y variadas. Una es la simple exposición de la doctrina, como se hace, por ejemplo, en los capítulos del Tridentino y del Vaticano. En otras se hace preceder esa exposición de expresiones como las de: *credimus, profiteamur, declaramus, docemus, definimus*; o las de: *Ecclesia credit, profiteatur, tenet, docet, praedicat*, u otras similares; para condenar los errores contrarios, la fórmula clásica más usada ha sido la de: *anathema sit*.

Pero todas estas fórmulas, usadas con frecuencia indistintamente para la misma materia o verdad, han sido siempre consideradas por la teología tradicional, como accidentales. Lo esencial era, que ellas significaran un acto del Magisterio con carácter definitorio, dirigido a la Iglesia universal. Esto dado, la doctrina definida debía ser considerada, indiscutiblemente, como testificada por Dios y creída, en consecuencia, por este testimonio, o sea, con fe divina.

Pues bien; este carácter definitorio y todas esas fórmulas, según los partidarios, como luego veremos, de la fe eclesiástica, que son lógicos con el principio fundamental de la misma, de que la conclusión teológica nunca puede ser definida como de fe divina, son aplicables a definiciones de esta clase, que sólo con esa especie de asentimiento, distinto de la fe teologal, pueden ser creídas. De ahí, otra vez, nuestra pregunta: ¿quién nos dirá, de un modo auténtico e infalible, cuáles son las definiciones que debemos creer con esa fe teologal?

nianum», 21 (1946), p. 19). Teólogo tan conocedor de la historia de los dogmas como GARDEIL O. P., dice (*Le donné révélé et la théologie*, (Paris, 1910), p. 171): «L' on est effrayé de toutes les conclusions théologiques dont la doctrine est cependant définie, qui demeurent en dehors de ces cadres» (fuera del contenido formal).

Tal vez responderá alguno, que ya el C. Vaticano nos dio la fórmula, por la que podamos conocer, cuáles son las verdades que debemos creer con esta fe teológica o divina: «fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemnii iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur»⁵¹.

Lástima que la respuesta en nada aclare nuestras dudas. Las palabras del Vaticano son una definición perfecta del objeto material de la fe divina católica; pero nada nos dicen de cómo podremos distinguir, caso de que en las definiciones del magisterio no todas sean de fe divina, cuáles son de esta fe divina católica. Porque suponemos que nadie pensará en sostener, que sólo lo definido con esa fórmula gramatical «*tamquam divinitus revelata*», haya de ser creído con fe divina. De ser así, las definiciones de fe divina, pronunciadas hasta ahora por el Magisterio, se reducirían a las dos señaladas ya por Billot⁵²: la del dogma de la Concepción Inmaculada de María y la de la infalibilidad del Romano Pontífice; a las que habría de añadirse ahora la de la Asunción corpórea de María a los Cielos. Cosa, como se ve, totalmente inadmisibile. Ni el mismo Vaticano, en sus demás capítulos y cánones, a pesar de definirse en ellos dogmas fundamentales, ha usado esa fórmula.

Pero es que, además, las palabras del Vaticano no han sido bien entendidas. Primeramente, en la frase: *quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur*, esta contención ha sido entendida como *inmediata* o *formal*; y no hay tal. Precisamente, uno de los Padres del Concilio había propuesto como enmienda que se dijera: *Immediate continentur*, y la enmienda fue rechazada⁵³. En segundo lugar, la frase: *tamquam divinitus revelata*, tomada de la carta de Pío IX, 21 diciembre, 1836, al Arzobispo de Munich⁵⁴, no tuvo otro objeto o sentido, que el que claramente revela la carta pontificia y que el Relator, Rvdmo. C. Martín expresa con estas palabras⁵⁵: «ne scilicet scholarum opiniones, quae per scholas catholicas traduntur, etiam certae, inserantur doctrinae fidei; nam si dicitur Ecclesiam aliquid docere tamquam divinitus revelatum, non est possibile esse solummodo opiniones scholae». Esto es, como dice con más claridad y precisión la carta

51. Ses. III, cap. 3.

52. *De Ecclesia Christi*, 3.ª ed. pp. 422-423.

53. La enmienda fue propuesta por el Arzobispo de Orleans, Mons. Dupanloup (Mansi, tom. 51, col. 304 y 229), conocido por su apasionada actitud en la cuestión de la infalibilidad Pontificia, y el único, entre más de 700 Padres del Concilio que expresamente exige la revelación formal, para que una verdad pueda ser definida como de fe. Cfr. también VACANT, *Etudes Théol. sur les const. du Conc. du Vatican*, tom. II, p. 87, nota, 1.

54. DENZ, nn. 1683, 1684.

55. MANSI, tom. 51, col. 322.

pontificia, que se trataba simplemente de distinguir: las doctrinas que el Magisterio, solemne u ordinario, propone de un modo definitorio y, por lo mismo, deben ser creídas con fe divina, como reveladas por Dios; de las propuestas a *Pontificiis Congregationibus*, o de las que *communi et constanti Catholicorum consensu retinentur ut theologicae veritates*, pero que no han sido definidas por el Magisterio y, consiguientemente, *haereticae dici nequeunt*. Que es lo mismo que venía diciendo la teología tradicional, para la que «doctrina definida por la Iglesia» y «doctrina revelada o creíble con fe divina» eran cosas equivalentes ⁵⁶.

Pero como esta equivalencia la niegan los partidarios de la fe eclesiástica, resulta que nos hemos quedado sin regla de fe auténtica, para saber cuáles de esas verdades, definidas por la Iglesia son de fe divina para nosotros. He aquí la gravedad del problema.

IV

Afortunadamente, en la práctica, el buen sentido de los teólogos se ha impuesto a la teoría, y los mismos partidarios, en su inmensa mayoría, de la fe eclesiástica, igual que los no partidarios, siguen aplicando la nota *de fe* —cuando hablan de la fe sin adjetivos, todos entienden la fe teológica o divina— a todas las definiciones doctrinales del Magisterio ⁵⁷.

Pero esta posición es ilógica en los primeros. De ser lógicos con su principio fundamental, de que la conclusión teológica o el virtual-revelado nunca pueden ser definidos de fe divina, esos teólogos, siempre que no les constara, que lo definido por la Iglesia se hallaba formalmente contenido en el depósito de la revelación, debieran de decir, que la definición formulada era, o al menos pudiera ser, simplemente de fe eclesiástica. Y como lo ilógico ni es racional ni es duradero, de ahí que no falten quienes se

56. La interpretación, pues, que Vacant pretende dar (lug. cit. pp. 87-89) a la frase *tamquam divinitus revelata*, limitando esta palabra a la revelación *formal*, obedece a la opinión personal del mismo, como partidario de la fe eclesiástica, pero no responde a los documentos. Al contrario, si lo de *inverbo Dei scripto vel tradito continentur* no se limita, como hemos visto y reconoce el mismo Vacant, a la contención formal, tampoco el *revelata* puede limitarse, *independientemente de la definición*, a la revelación formal. Y con todo —observación importante— el Concilio dice que *fide divina et catholica ea omnia credenda sunt*.

57. En este nuestro escrito, no nos referimos a doctrinas propuestas por el Magisterio, expresamente, con una nota inferior a la de fe, o condenadas con una censura inferior a la de herética; ni a las canonizaciones de Santos. Son éstas cuestiones que exigirían un estudio aparte, en el que la solución que habría de darse en cada caso dependería de la que se diera a estos dos puntos: 1.º con qué certeza consta la infalibilidad del Magisterio en esa enseñanza o materia; 2.º en qué casos ha tenido o tiene la proposición del Magisterio un carácter definitorio. Aquí nos limitamos a las definiciones doctrinales, pronunciadas solemnemente o *ex cathedra* por el Pontífice o por el Concilio ecuménico o, en su caso, claramente impuestas por el Magisterio ordinario universal.

encarguen de ir sacando las consecuencias obligadas del principio, y vayan entrando por las definiciones de la Iglesia, guiados por su criterio personal sobre lo que está o no está formal o virtualmente revelado, y según este criterio vayan clasificando las dichas definiciones, unas como de fe divina, y otras que no lo son ⁵⁸. Daremos algunas muestras.

Un teólogo, profesor de Seminario ⁵⁹, a pesar de reconocer 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 preuves»; y con referencia especial a los cánones del C. Vaticano, que: «jusqu'à nous jours, tous les théologiens, à notre connaissance, ont interprété ces canons comme définitions de foi catholique»; a pesar, decimos, de reconocer todo esto, añade que: «divers canons s'expliquent mieux, s'ils ne sont censés définir que de vérités de foi ecclésiastique»; y señala como tales las correspondientes en el Denzinger a los números 1802, 1804, 1806, 1809 y 1815. Respecto a los capítulos del C. Tridentino, dice: «Concluons que les chapitres du Concile de Trente ne sont pas censés nous transmettre toujours, même dans leurs affirmations directes, des vérités à croire de foi catholique et même de foi ecclésiastique». Y respecto a los cánones, afirma que: «une fois seulement (en la sesión XIII) laisse entendre assez clairement qu'il (el Concilio) veut dans les canons condamner des hérésies», Sin más, ha quedado eliminada, con esa sola excepción, —y aún ésta muy dudosa— toda definición tridentina cierta de fe divina. E igual criterio aplica a otras definiciones de otros Concilios ecuménicos, como el de Viena y el V de Letrán. Cuán lejos estamos ya de la conocida profesión de fe de S. Gregorio Magno: «Sicut sancti Evangelii quator libros, sic quator concilia suscipere et venerari me fateor».

Otro teólogo ⁶⁰, refiriéndose especialmente a las definiciones del C. de Trento en materia sacramentaria, con puntos de vista defendidos ya en su tesis doctoral en la Universidad Gregoriana y, no obstante reconocer, también, que con ello abandona «la qualification traditionnelle des manuels,

58. BILLOT, que dice (lug. cit., p. 432) no poder argüirse de la palabra *credere* un asentimiento de fe divina, ya que en documentos del Magisterio aparece empleada *pro qualibet voluntaria convictione*; en otra parte (pp. 422-423), propone cinco normas o señales, que él estima certísimas e indiscutibles, para poder distinguir cuáles son las definiciones de fe divina. Lástima que esas normas no nos las haya dado auténticamente el Magisterio; y sólo representen el criterio personal de un teólogo. No pocos las estimarán deficientes; unos por defecto y otros por exceso. Dejada ya la norma al criterio personal de los teólogos, la norma se convertirá en inseguridad. Véanse, por ejemplo, las apostillas que, a la norma más precisa de Billot, la de que el *anathema sit* implica siempre una definición de fe divina, van a poner otros teólogos.

59. R. FAVRE, en «Bulletin de Litterature ecclésiastique», 47-48 (1946-1947) 226-241 y 31-38.

60. P. F. FRANSEN, en «Ephemer. Theol. Lovanienses», 29 (1953), 657-672.

qui voient dans tout canon de Trente une vérité de foi divine définie»⁶¹, dice: «Nous dirons comme avant, que les canons de Trente proposent une matière «de foi définie». Mais cette foi définie peut être d'après les cas... ou bien une «foi divine catholique», ou bien une «foi ecclésiastique». Se décide, desde luego, por esta última, aunque con cierto temor, de que ella pueda inducir a algunos «a accorder a certains canons une valeur dogmatique qui ne semble pas se justifier». Y hace, finalmente, algunas consideraciones sobre el sentido «confus et complexe» que, a su juicio, debe darse en los textos tridentinos a palabras como *dogma*, *fe*, *herejía*, etc., con lo que, en realidad, todo viene a quedar confuso e indeterminado⁶².

Otro ilustre profesor de una no menos ilustre Universidad Pontificia, y autor de un conocido texto de teología⁶³, después de varias consideraciones, en cuya discusión no vamos a entrar aquí, viene a concluir que: la doctrina que el C. Vaticano define expresamente como de fe divina, es la que propone como *divinitus revelata*, o con el término *credenda*⁶⁴. En todo lo demás, que son todos los capítulos y cánones del Concilio, excepto la definición de la infalibilidad Pontificia (Denz. n. 1839), el párrafo primero

61. No debe causarnos extrañeza la poca estima que, tanto Fransen como Favre, parecen hacer de la opinión de los teólogos, aunque ésta sea unánime. La fe eclesiástica nació, precisamente, de la ruptura con el sentir unánime de la teología tradicional, de que toda verdad definida por la Iglesia debería ser creída con fe divina. Después de esto, ¿qué seguridad nos puede dar el sentir unánime de los teólogos, aun dado que éste se produjera?

62. Más completa exposición del pensamiento de estos dos autores y sus textos, pueden verse en *Est. Teol.*, fasc. II, pp. 37-52.

Qué dirían los grandes teólogos tridentinos y post-tridentinos, algunos de los cuales intervinieron personalmente en el Concilio, y pudieron conocer el valor de sus definiciones bastante mejor, que un teólogo venido después de cuatro siglos. ¿Podría citarse uno sólo, que niegue ser de fe divina una verdad definida en Trento, o ser verdadera herejía un error condenado con el *anathema sit*? Bástenos citar a M. Cano, uno de los que intervinieron, precisamente al tratarse de esa materia sacramentera, a la que se refiere Fransen. «Nonne igitur, dixerit quis, erit aliqua nota, qua conciliorum de fide iudicia internosci queant? Erit plane. Prima, et ea quidem manifesta, si contrarium asserentes pro haereticis judicentur... Altera nota est, cum in hanc formam synodus decreta praescribit: Si quis hoc aut illud senserit, anathema sit» (*De Locis*, lib. V, cap. 5). «Septima praecipio: Si vel Ecclesia, vel Concilium, vel Sedes Apostolica, vel etiam Sancti una mente eademque voce, aliquam theologiae conclusionem et confecerint et fidelibus etiam praescripserint, haec veritas catholica ita censebitur ut si esset per se a Christo revelata» (loc. cit. lib. XII, cap. 6).

63. J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi* (1958), pp. 816-821.

64. Ya hemos visto, en la nota 58, lo que opina BILLOT de la palabra *credere*. Este es el inconveniente de fijarse en la palabra o en el signo, más que en la realidad significada. El signo puede cambiar, la realidad o esencia de las cosas es lo que permanece. Y la realidad, en nuestro caso, es: el acto definitorio del Magisterio dirigido a la Iglesia universal. De este acto definitorio, cualquiera que sean los términos o fórmulas en que se exprese, es del que Dios nos ha revelado la infalibilidad, o sea, que todas y cada una de sus definiciones son infaliblemente verdaderas. Y ésta es la razón, por la que la teología tradicional sostenía, que el contenido o doctrina de estas definiciones estaba testificado por Dios; ya que testificar que una definición es verdadera, es lo mismo que testificar que su contenido es verdadero, como dice el análisis conceptual y... el sentido común. El concepto de «definición verdadera» es «aquella cuyo contenido es verdadero».

de la *Const. de Fide*, y tal vez el primero del cap. 3, ses. IV (Denz. nn. 1782 y 1826), si algo hay definido de fe diivna, habrá que averiguarlo, aplicando «*varia criteria quae a theologis comuniter adhiberi solent*».

Aparte de que ya hemos visto, lo que esos *varios criterios* de los teólogos pueden dar de sí, esto equivaldría, simplemente, a sustituir la regla de fe, que es el Magisterio, por la regla de fe de esos varios criterios de los teólogos. Si, precisamente, Jesucristo estableció el Magisterio en su Iglesia, para que en él tuviéramos una regla infalible de nuestra fe, y no anduviéramos fluctuando de una parte a otra, llevados por todos los vientos de opiniones humanas ⁶⁵.

Pero lo que no puede reprocharse, como ya apuntamos antes, a los autores citados como muestra, es la falta de lógica. Como tampoco podrá reprochárseles a los que, saltando los mismos límites por éstos propuestos,

65. Como muestra también de hasta dónde puede conducir la aplicación de esos *varia criteria* de los teólogos cual regla de nuestra fe, vea el lector la hecha por R. FAVRE, a quien cita y parece seguir J. SALAVERRI (*De Ecclesia Christi*, 1928, pp. 819-820), a los cánones del Vaticano, por ejemplo al 2.º y 4.º *De Deo rerum omnium creatore*, de la *Constitutio de fide*, en los que se condenan el materialismo y el panteísmo.

Fundándose Favre en que las verdades opuestas a estos errores son verdades filosóficas, cognoscibles por la sola razón natural, y sin reparar en lo que, en el capítulo siguiente *De revelatione*, enseña el mismo Vaticano de que, aparte de ese conocimiento natural, ha querido Dios manifestarnos por vía sobrenatural, o sea por su revelación, esas mismas verdades, para que ellas puedan ser conocidas por todos *expedite, firma certitudine et nullo admixto errore* y pudiendo, por lo mismo, ser ellas objeto de fe y de herejía, sin reparar, decimos, en nada de esto, afirma Favre que tales cánones «*s'expliquent mieux, s'ils ne son censés définir que des verités de foi ecclésiastique*».

Igualmente J. Salaverri, alegando que el Relator Gasser, al responder a la oposición hecha por algunos Padres del Concilio a dichos cánones, principalmente por innecesarios o menos oportunos, usa más de una vez el término *errores*, para designar las doctrinas en ellos condenadas, y sin reparar en que, tanto en el Concilio Vaticano, como en el Tridentino, como en otros muchos documentos dogmáticos, es corriente llamar errores, puesto que lo son contra la fe, a las verdaderas herejías —la Comisión teológica llama a estos mismos errores materialistas y panteístas *monstra opinionum*, opuestos a los mismos *elementa fidei et symboli nostri* (MANSI, tom. 50, col. 59); — sin reparar en que el propio Gasser, en esa misma relación suya, por tres veces da a entender con toda claridad, cuál es el verdadero alcance de la condenación con *anathema*: cuando rechaza la condenación simplemente, sin *anathema*, con la fórmula *reicimus et damnamus*, por no significar en tal caso esta fórmula, con toda seguridad, el carácter herético de las doctrinas condenadas (MANSI, 51, 195); cuando dice que «*de Deo creatore vera possit existere haeresis, et proinde quod canon iste sit admittendus*» (lug. cit.); cuando responde que «*Deputatio fidei putavit, cum error iste* (obsérvese la aplicación del término *error*) *sub anathemate proponatur, ergo, tamquam haeticus proscribatur*» (MANSI, 51, 198); y sin reparar, finalmente, que los errores materialistas y panteístas, más que una herejía, son un cúmulo de herejías, opuestas radicalmente, como decía la Comisión de teólogos, a los dogmas más fundamentales de nuestra fe, concluye dicho autor: «*Ex his licet nobis probabiliter concludere, inter Canones Constitutionis de fide aliquos reperiri de quibus non manifeste constat conditos esse contra haereses stricte dictas, eos nempe de quibus hoc in Concilio disceptatum est*». Los subrayados son del propio autor.

¿Cuándo, pues, podremos estar seguros de ser de fe divina una verdad cuya contradictoria haya sido condenada con *anathema*?

Y como, por otra parte, el sentir unánime de los mismos teólogos, confesado por Favre, opuesto a esta novísima interpretación de los cánones del Vaticano, tampoco le merecen crédito...

lleguen algún día a negar sean definiciones de fe divina, todas las que pasen de ser simples repeticiones literales de los textos de la Escritura, fundándose en que, lo que de esto exceda, será razonamiento humano o pase de un concepto a otro, no definible como de tal fe divina. Las mismas tres definiciones, en las que se ha empleado la fórmula *divinitus revelata*, puesto que no se nos ha dicho, si tal revelación es formal o virtual, y en los fundamentos en que se apoyaron intervinieron no pocos razonamientos, no sabemos si estarán libres de ser discutidas algún día —por lo que hace a la Asunción de María, ya algún teólogo ha apuntado tal posibilidad— como dogma de fe divina.

En resumen; que nos encontramos debatiéndonos en un terreno movido de criterios personales, de inseguridad, de opiniones más o menos discutibles, porque nos falta ya la regla segura, suprema e inmediata de nuestra fe.

V

Hemos planteado el problema, y ahora vamos a formular nuestro ruego, del que hablamos al principio.

La seguridad de la fe es algo fundamental en la vida de la Iglesia y en la vida individual cristiana. Y, si en todo tiempo, acaso con más exigencia ahora; cuanto tanta confusión de ideas, tanta inestabilidad de principios, tanto escépticismo relativista se advierte, en todo el mundo intelectual.

Por otra parte, cada día hay más católicos cultos, que se interesan por conocer más a fondo, más plenamente y con más exactitud la religión que profesan, y que piden, con todo derecho, respuestas claras y categóricas a sus dudas y a su legítimo deseo de saber.

Ahora bien, esa seguridad no la podemos tener, y estas respuestas categóricas no las podrán dar los teólogos, ni menos ofrecerlas al pueblo fiel, sin una regla de fe auténtica e infalible, cual es el Magisterio de la Iglesia. ¿Qué teólogo hay, que se crea tan suficiente y tan seguro de su propio juicio, como para poder prescindir de esta regla suprema de fe?

Ya hemos visto, que la teoría de la fe eclesíástica ha perdido de hecho, al menos para la máxima parte de las definiciones de la Iglesia, esa regla de fe. Verdad es que la teología, que hemos llamado tradicional, sigue conservando esa regla. Para ella, la definición de la Iglesia es su regla de fe clara, sencilla, y al alcance de cualquier cristiano que sepa leer.

Pero a la opinión contraria, si no por sus razones intrínsecas, al menos por la extrínseca de la autoridad de los que la defienden, no se le puede negar toda probabilidad. Y esta situación nos afecta a todos.

Se nos dice, por las razones que sean, que la doctrina enseñada en aquellas definiciones del Magisterio no toda está testificada por Dios ni, consiguientemente, podemos creerla nosotros por este motivo; y nosotros no podemos negar a esa afirmación toda probabilidad. Ni se nos ofrece, por otra parte, una señal fácil y segura para poder distinguir, cuáles son las que podemos o debemos creer por ese testimonio divino, con lo que todas nos resultan prácticamente dudosas.

Nosotros queremos y ansiamos creer, con toda fidelidad y con toda firmeza, las doctrinas que la Iglesia nos proponga como testificadas por Dios, y sólo necesitamos que se nos diga, con toda seguridad, cuáles son esas doctrinas.

Pues bien, he aquí nuestro ruego: ¿sería presuntuoso o inoportuno suplicar al Magisterio Supremo, único que puede hacerlo —quizás el anunciado Concilio Ecuménico sería ocasión propicia— que, a más de coronar la obrar ya iniciada en el anterior C. Vaticano, publicando el canon en él preparado ya y aceptado por unanimidad casi absoluta, definiendo la extensión de la infalibilidad revelada de la Iglesia a *connexa cum revelatis*, tuviera a bien declararnos: a) si en sus definiciones *ex cathedra* hay, realmente, dos clases distintas, de valor distinto, en cuanto al asentimiento que debemos prestarles; b) y caso afirmativo, cuál es la señal inequívoca para poder distinguir las?