

SUAREZ Y SANTO TOMAS

NOTAS CRÍTICAS

2. En materia de los actos de fe y ciencia en un mismo entendimiento.

(Continuación) ⁽¹⁾

Vimos el gran respeto que profesaba Suárez por S. Tomás y su decidida voluntad con que le seguía, en un caso en que, al menos en su tiempo, parecía fácil precisar cual fuera el sentir y opinión del Angélico.

Para que no se crea que esquivamos las dificultades sin darles plena solución, cuando precisamente pretendemos no discutir, sino exponer un hecho manifiesto, pasamos en seguida a tratar de un punto en que parece claro que Suárez abandonó a S. Tomás. Entendemos hablar de los actos de fe y ciencia en un mismo entendimiento acerca de un mismo objeto material o afirmación. El problema o cuestión existe lo mismo si se habla de actos sucesivos que de simultáneos (2). Porque el S Doctor parece casi de la misma ma-

(1) V. t. 12, p. 75.

(2) Nos sorprende en la obra de VACANT (*Etudes Théologiques sur les Constitutions du Concile Vatican d'après les actes du Concile*. 1895) una notable inexactitud en el modo de proponer la discusión existente entre los Teólogos en este particular. Dice así el citado autor, vol. 2, p. 200: "D'autre part, parmi les partisans de la seconde opinion, un grand nombre, comme Suarez (*De Fide*, disp. 3, sect. 9, n. 7 et 10), regardent l'acte de foi et l'acte de connaissance naturelle, qui porteront sur la même vérité, comme deux actes qui seront necessairement distincts et par conséquent successifs; et ceux qui, comme de Lugo (*De Fide*, disp. 2, n. 112), estiment que la double adhésion de foi et de raison peut être donnée par un seul et même acte, doivent aussi admettre avec ce théologien (*Ibid.*, n. 108), que cet acte ne serait pas, absolument parlant, un simple acte de foi". Sorprende, decimos, la inexactitud con que se pone en pugna a los dos autores mencionados y a tantos otros, en el momento mismo en que andaban de pleno acuerdo. En el lugar citado de Suárez (n. 7), la conclusión es: *Ergo tunc simul efficiunt* (los distintos motivos de fe y razón) *duos actus specie distinctos qui non possunt esse nisi fidei et scientiae*. Y en la extensa explanación y defensa que hace del mismo argumento con que esto concluye para cerrar

nera negar la sucesión de estos actos en un mismo entendimiento, que su simultaneidad (1).

el paso al efugio principal, empieza diciendo: "Et multis modernis Theologis placet hic modus; et non habent aliud fundamentum, nisi ut evitent proprium assensum fidei circa obiectum actu demonstratum". Así que yerra el docto Vacant en lo que afirma del sentir de Suárez, *et par conséquent successifs*, cuando la argumentación de Suárez se concentra en probar que, *tunc simul*, existen los dos actos. Aun más extraña parece la ilusión o engaño en lo relativo a de Lugo. Cuando este profundo Teólogo pasa a enseñar la posibilidad del acto único, que ni sea de sola razón, ni de sola fe, de que nos habla Vacant, ya ha defendido en perfecta armonía con Suárez el punto controvertido de que se trata, y no retracta nada de lo dicho. Basta para convencerse de esto leer la transición de una cuestión a la otra, que dice (l. c. n. 105): "Vidimus sectione praecedenti posse coniungi assensum fidei cum cognitione evidenti saltem abstractiva eiusdem obiecti: inquirimus modo an proposito utroque motivo ad assentiendum, scilicet revelatione divina et medio demonstrativo, possit intellectus unico actu assentiri propter utrumque motivum." De manera que para de Lugo hay dos cuestiones innegables distintas; la primera, y era la única de que trataba Vacant, es si puede haber simultáneamente en un mismo entendimiento acerca de una misma afirmación, acto de fe y acto de razón; y la segunda, es, si habiendo juntos en el entendimiento los dos motivos el de la fe y el de la demostración sobre lo mismo, puede haber una sola conclusión resultado de los dos motivos. Suárez, incidentalmente en su demostración de lo primero, ha negado esto segundo (n. 10), y de Lugo, después de defender lo primero con Suárez, defiende también esto segundo en contra de aquella negación incidental de Suárez, la cual, para la defensa de su tesis, no se necesitaba que fuese absoluta. Porque dice allí Suárez: "Est ergo tertia responsio, sive sententia docens, tunc intellectum actu operari ex utroque motivo, non tamen efficere duos actus sed unum habentem evidentiam scientiae, et certitudinem fidei... Haec vero sententia iuxta vera principia Philosophiae et Theologiae sustineri non potest". Pero evidentemente, y en esto seguimos a de Lugo, no necesitaba ir tan lejos para sostener su tesis de que podía haber aquellos dos actos juntos, pues si existen juntos y sin coordinarse entre sí en la mente los dos motivos, aunque se pueda concluir con un solo acto fruto de la suma de los dos motivos, también se podrá concluir doblemente, según los dos motivos; y basta que se pueda hacer esto segundo para sostener la tesis, sin empeñarse en probar la imposibilidad de lo primero. Con lo cual también es evidente cómo concuerdan Suárez y de Lugo en el punto preciso en litigio, y cómo pudo descuidadamente Vacant no atender a la sutil distinción de las dos cuestiones, que hizo de Lugo.

(1) No obstante no queremos decir ni sospechar siquiera que el Sto. admitiese esta sucesión de los dos actos en ningún caso. Porque esta sucesión es evidente en el fiel que primero cree simplemente en la existencia de Dios, y luego aprende su demostración natural. La ciencia estrictamente dicha ha seguido al propio acto de fe sobre la misma afirmación.

Autoridades de diversos escritos suyos que inducen a pensar esto.

a) En el comentario al Maestro de las Sentencias, 3, *dist.* 24 q. 1, a 2, *ad 2 quaestidnen*, dice: "Sed quaedam quae sunt praecedentia ad fidem, quorum non est fides nisi per accidens, in quantum scilicet excedunt intellectum illius hominis, et non hominis simpliciter, possunt demonstrari et sciri: sicut hoc, quod est Deum esse, quod quidem est creditum quantum ad eum, cuius intellectus ad demonstrationem non attingit: quia fides quantum in se est, ad omnia quae fidem concomitantur, vel sequuntur, vel praecedunt sufficienter inclinatur."

De una manera más general, pero menos clara a nuestro intento había dicho lo mismo en la respuesta a la primera cuestión del mismo artículo donde concluía: "Et secundum hoc patet, quod fides non potest esse de visis: quia forma illa intelligibilis, quae principaliter erit obiectum fidei, scilicet Deus, formationem intellectus nostri subterfugit, et non est ei pervius in statu viae, ut dicit Augustinus. Nec iterum ea quae sunt fidei, ad principia visa reducere possumus demonstrando."

Decimos ser menos claro o eficaz esto último, porque, como en el mismo contexto explica el Aquinate, hay muchos grados en eso de ser visto metafóricamente lo que se demuestra; y así aunque hay que reconocer que la existencia de Dios se demuestra, nunca será del todo propio decir que por tales demostraciones Dios sea visto en este mundo. Por lo cual, si no hubiese textos como el primero aducido, por el segundo podríamos quedar perplejos acerca de cual fué el sentir del Sto.

b) En las *Cuestiones Disputadas*, q. 14, *De Veritate*, a 9, in c., leemos: "Quandocumque autem deficit ratio proprii obiecti, oportet quod actus deficiat. Unde quam cito aliquid incipit esse praesens vel apparens, non potest, ut obiectum, subesse actui fidei. Quaecumque autem sciuntur, proprie accepta scientia, cognoscuntur per relationem in prima principia, quae per se praesto sunt intellectui. Et sic omnis scientia in visione rei praesentis perficitur. Unde impossibile est, quod de eodem sit fides et scientia".

Y volviendo al ejemplo de las cosas que la razón natural demuestra acerca de Dios, acentúa más su afirmación, concluyendo: "Et de his nihil prohibet, quin sint ab aliquibus scita, qui horum habent de-

monstrationes, et ab aliquibus credita, qui horum demonstrationes non perceperunt: *sed impossibile est, quod sint ab eodem scita et credita*".

En este mismo artículo resuelve en el mismo sentido la cuestión semejante de si se pueden unir en un entendimiento el estado de opinión y el de ciencia cuando responde ad 6.: "Non videtur esse possibile, quod aliquis de eodem habeat scientiam et opinionem: quia opinio est cum formidine alterius partis, quam formidinem scientia excludit, et similiter non est possibile, quod sit de eodem fides et scientia".

c) En la *Suma*, p. 2, 2, q. 1, parece igualmente definido en expresar su opinión. Pues en el a. 4, in. c., da esta conclusión: "Unde manifestum est quod nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis aut secundum sensum, aut secundum intellectum". Se afirma en lo mismo ad 2, escribiendo: "Ea quae subsunt fidei, dupliciter considerari possunt: uno modo in speciali; et sic non possunt esse simul visa et credita sicut dictum est in corpore articuli".

Aún parece precisar más su opinión en el a. 5, in. c., afirmando: "Non autem est possibile quod idem ab eodem sit visum et creditum, sicut supra dictum est, articulo praecedenti. Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum. Potest tamen contingere, ut id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio". Y como si aun en esto hubiese dificultad, se entretiene en probarlo por el hecho de la visión beatífica en la patria.

Por estas autoridades y otras semejantes opinamos que el parecer del S. Doctor, que por la forma como se repite bajo su pluma algunos toman como un postulado, es que no puede haber acto de fe y de ciencia en un mismo entendimiento acerca de una verdad revelada que se puede, naturalmente, demostrar, sino que, después que llegó uno a su demostración, ya no puede ejercitar la fe acerca de la misma (1).

(1) Siendo de esta opinión, cuanto al sentir de S. Tomás, no discutiremos sobre el particular, ni seguiremos a los que, como el Cardenal SÁENZ DE AGUIRRE (*Theologia S. Anselmi, Commentariis et disputationibus illustrata, t. I, 1688, Tract 1, disp. 7, sect. 5*), se persuaden que S. Tomás nunca pretendió defender eso: "Itaque videtur dicendum, arguye en el lugar citado (n. 54) este Cardenal, ex mente D. Thomae, loco nuper relato, fidem actualement non posse cohaerere cum visione beatifica, circa idem obiectum; posse tamen componi cum scientia abstractiva". Cuanto al dicho de S. Tomás en que se apoya este gran Benedictino, se refiere a 2, 2, q. 5, a. 1, a propósito del cual lugar Coninck (*De moralitate, natura et effectibus actuum supernaturalium in genere, et Fide,*

Así que a base de este supuesto, nuestro propósito es justificar el proceder de Suárez, o sea declarar, cómo se concuerda con una perfecta voluntad de seguir a S. Tomás como propio Doctor, el separarse en esto del mismo. Lo declararemos probando que le fué preciso separarse por la evidencia de las razones que hacen objetivamente mucho más probable la sentencia que defendió que la contraria.

Para demostrarlo recorreremos por sus puntos principales la exposición del mismo Suárez; pero antes de penetrar por este trillado sendero hemos de eliminar un prejuicio.

Suárez no es responsable de la frecuencia con que ha sido enseñado en esta materia lo contrario a S. Tomás.

Es cuestión histórica no tan fácil la de definir esta responsabilidad; pero se necesita desconocer mucho la historia de la Teología escolástica para imputársela a Suárez. Para ver que no pudo ser él responsable de lo que ha sucedido, fijémonos en la serie de los autores en que se apoyaba e inspiraba en la materia. Entre éstos nos llaman poderosamente la atención tres famosísimos Teólogos, que por las condiciones en que enseñaron y escribieron, holgadamente pueden llevar esta responsabilidad, que tan pesadamente se quiere hacer recaer so-

Spe et Caritate speciatim (1623), disp. 11, *De obiecto Fidei*, dub. 1, *Utrum eadem res possit simul esse credita et evidenter cognita*, n. 3) había escrito, después de conceder que en la q. 1, aa. 4, 5, parece estar el S. por la imposibilidad de juntar estos dos actos: "Sed q. 5, a. 1, in corpore et ad primum, videtur aperte docere, fidem solum repugnare scientiae quae habetur in patria non autem naturalium quam admittit in angelo circa eandem rem cum fide simul constitisse. Et ad secundum docet omnem hominis ac angeli cognitionem naturalem comparatam cognitioni Dei, esse obscuram et quasi quasdam tenebras, et hanc obscuritatem sufficere ad obiectum fidei. Quare tam pro contraria sententia citari posset, et forte probabilius quam pro hac", esto es, por la que concedemos que está en los pasajes transcritos. Sin convencernos de lo que dicen estos autores, confesamos, empero, que siempre que encontramos al Angélico tan categórico, como hemos visto, en afirmar que es imposible la composición de los actos de fe y de ciencia sobre lo mismo, tenemos que pensar en una ciencia de Dios muy superior a la que el común de los mortales podemos alcanzar, aun después de los más detenidos estudios por conquistarla. Y si bien nos parece poco crítico admitir que a tan corta distancia, como es de la q. 1 a la q. 5, hubiese el S. Doctor defendido dos pareceres encontrados; mas al ponerse de relieve esta dificultad acerca de la mente del mismo S., será un comprobante para justificar que no se tenga por doctrina definitiva la que enseña en la q. 1, aa. 4, 5, y en otros lugares.

bre Suárez. Son éstos Alejandro de Alés, San Alberto Magno y S. Buenaventura.

Veamos brevemente sus dichos.

Alejandro de Alés (3 p. *Summae Theologiae*, q. 68, membr. 7, *De Obiecto Fidei*, a. 3. *Resolutio. Dicendum ergo plenius.*) expresa su opinión con luz meridiana. Primero afirma en general: "Non est inconveniens idem esse scitum et creditum, secundum alium et alium modum; nec idem creditum esse et sensatum, secundum alium et alium modum: sicut non est inconveniens, quod idem sit sensatum et intellectum, secundum modum alium et alium". Pero lo que no deja lugar a duda es el siguiente ejemplo con que acaba de precisar su pensamiento: "Similiter (añade) in philosopho veniente ad fidem, idem est scitum et creditum: sed scitum per comparisonem ad rationem, creditum per comparisonem ad primam veritatem, cui innititur propter ipsam: scitum est quantum ad speculationem; sed creditum quantum ad hoc quod innititur primae veritati". Evidentemente esto es inconciliable con lo que había de escribir su gran discípulo: *Unde etiam impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum* (2, 2, q. 1, a. 5, in c.).

Alberto Magno está del mismo modo categórico, y es de una claridad encantadora (in 3 *Sent. dist.* 24, a. 9). Porque escribió: "Dicendum quod fides et scientia sunt de eodem, non secundum idem: et ideo unum non evacuat aliud: et ideo concedo rationes primo inductas hoc modo intelligendo: fides autem non assentit propter rationem, sed ratio ibi est sub fide et similiter scientia".

Y entre las razones que dice que primero había puesto y que se han de conceder, porque prueban *quod idem possit esse simul scitum et creditum*, la primera es la misma comparación que ya vimos en el Alense, propuesta en esta forma por el B. Alberto: "Sensibilis cognitio inferior est, quam intellectiva; et tamen intellectiva non excludit eam, nec e converso: imo iuvat eam in multis; ergo videtur, cum fides et scientia sic se habeant, quod una non excludat aliam". Y con esta brevedad y facilidad de discurso se presentan hasta seis razones para probar lo mismo. Entre las cuales nos interesa más en particular la última por ser de una afirmación muy concreta de nuestra santa fe, que por tanto pone muy en claro la mente de este gran filósofo. Dice así: "Item, exemplum consuevit poni de beata et gloriosa Virgine: quia ipsa experimento scivit se concepisse sine virili semine de Spiritu Sancto, et idem credidit: ergo idem est creditum et citum".

Completa este Maestro de S. Tomás la proposición de su propia doctrina con la solución de las razones en contrario que había indicado. La cuarta decía: "In rebus quae sunt sub opinione, scientia evacuat opinionem: ergo et fidem". La respuesta es terminante: "Ad aliud dicendum, quod ut puto falsum est; de hoc enim potest esse opinio et scientia: et praecipue apud diversos, et etiam apud eundem, licet ipse plus innitatur scientiae". Compárese esta respuesta con la que da el Angélico Doctor, q. 14 de *Ver.*, a. 9, ad 6.

El tercero de los grandes Teólogos dichos en que hubo de formarse la opinión de Suárez es el Doctor Seráfico, S. Buenaventura. El cual en el mismo tiempo que S. Tomás enseñaba lo que vimos; escribía (*in 3 Sent., dit. 24, a. 2, q. 3*): "Si autem loquamur de scientia, quae est a manu ductione ratiocinationis, sic voluerunt quidam dicere, adhuc esse verum quod non potest simul stare cum fide... Aliorum vero positio est, quod de uno et eodem simul potest haberi scientia manu ductione ratiocinationis cum habitu fidei". Y habiendo apoyado este último parecer en una sentencia de S. Agustín, y en otra de Ricardo de S. Víctor, precisa más el pensamiento, diciendo: "Unde aliquis credens, Deum esse unum, creatorem omnium, si ex rationibus necessariis incipit ipsum idem nosse, non propter hoc desinit fidem habere; vel si etiam prius nosset, fides superveniens talem cognitionem non expelleret, sicut per experientiam patet".

Explicada así esta opinión, pasa a probarla, añadiendo: "Ratio autem, quare talis scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide, ita quod una cognitio alteram non expellat, est quia scientia manu ductione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quamdiu sumus in via". Y habiéndose servido de nuevo del ejemplo de la ciencia natural acerca de la existencia de Dios, concluye: "Unde concedendae sunt rationes, quae sunt ad istam partem", que, como se deja suponer, son muy parecidas a las que movían en esto a Alberto Magno. Y es de ver en la solución de las dificultades cómo combate las razones de la tesis contraria. Nos interesa por su claridad la segunda, que es así: "Ad illud quod obicitur de visione patriae quod tollit fidem: dicendum quod non est simile: quia cum omnem excludit latentiam (la visión beatífica), iam credulitas fidei non est necessaria: non sic autem est de scientia, quae habetur per rationem manu ductivam".

Además, ya en la q. 2 del mismo a. 2 había profesado S. Buenaventura la doctrina de la reunión posible en un mismo entendimiento de la

opinión con la fe, que tan expresamente niega S. Tomás; para lo cual establece el Doctor Seráfico la distinción entre las opiniones que incluyen el temor de lo opuesto, y las que no lo incluyen. Nada impide para él que estas últimas subsistan con la fe.

Con razón, pues, los eruditos de las obras de S. Buenaventura anotaron esta divergencia existente en esta cuestión entre los Santos Doctores Seráfico y Angélico, recordando que muchos Teólogos antiguos y modernos prefieren la opinión de S. Buenaventura: "quam profitentur Alex. Hal., S. Albert., Richard. a Med., Durand. et Petr. a Tar., qui breviter argumentum principale sic proponit: Scientia viae de divinis propter admixtam obscuritatem ex improportione intellectus nostri ad obiectum et frequentem obnubilationem phantasmatum non excludit fidem", etc. (1).

Mas no paran aquí los precedentes que impiden y reducen a la nada la responsabilidad en esta materia del Doctor Eximio. Porque, lejos de ser él quien llevó la iniciativa en el defender la opinión de S. Buenaventura entre los Teólogos de la Compañía de Jesús, ya la encontró reinante entre los mismos; y al exponerla pudo y debió estribar y depender de otros escritores de la misma Compañía, que con esmero y distinción la habían enseñado de palabra y por escrito.

Entre éstos descuella Gregorio de Valencia, comentarista de S. Tomás, gran seguidor suyo y Teólogo tan benemérito de la causa católica en el siglo 16, como todo el mundo sabe. Porque en el vol. 3 de su gran comentario a la *Suma* ha estudiado la presente cuestión acaso más de raíz que ninguno de los Teólogos que le precedieron; y como consecuencia de su investigación personal creyó deberse separar en este punto de S. Tomás (vol. 3, *disp.* 1, q. 1, *punct.* 4). Enuncia primero la opinión que encontramos en 2, 2, q. 1, aa. 4, 5, y a continuación dice: "Haec sententia variis argumentis probari potest, quamvis apud eius auctores non nisi unum fere, aut alterum argumentum reperio, cuius faciam quoque mentionem". En seguida propone hasta seis argumentos, tal vez imitando a Alberto Magno, poniendo el mismo número seis de argumentos en favor y en contra de su tesis. Y salta a la

(1) Con placer insistimos en que tratamos del sentir de S. Buenaventura, porque la palabra de este Doctor, llena de unción, nos parece una garantía de paz, y aleja de semejantes discusiones todo espíritu de contienda, al mismo tiempo que con la autoridad de su noble proceder demuestra que es imposible que un autor, por mucho que quiera, pueda convenir en todo con otro.

vista que al presentar los contrarios les da toda la consistencia posible.

Propuesta luego la sentencia que hace suya, añade: *Et haec sententia mihi videtur probabilior, utpote magis conformis sacris litteris, et Patribus, et rationi.*

Su seguridad por razón del argumento de la Escritura, viene expresada magistralmente por estas palabras: *Et certe nimis violenta Scripturae interpretatio esset dicere, quod in iis locis, ubi omnibus credenda proponuntur et, quae evidenter quoque sciri possunt, excipiantur homines eruditi, quasi hi nec debeant nec debebant, nec possint ea credere cum sciant evidenter.* Porque, ¿con qué derecho se sostiene que, por ejemplo, aquél, *quid est* (Hebr., 11,6), se haya de interpretar en un sentido distinto para el sabio que para el ignorante? Concedido que se pueda practicar la fe necesaria para llegarse a Dios, creyendo explícitamente a la vez en un Dios uno y trino, o en cuanto no es asequible a la ciencia.

Mas esto no es probar la imposibilidad de que quien ha demostrado que existe Dios, no pueda cumplir a la letra con la condición que señala el Apóstol, creyendo con la fe de que vive el justo en que hay Dios, sin más explicar su pensamiento en este acto de creer. Seguramente ningún Teólogo ignora que al lado de esta simple verdad, existe Dios, hay muchas otras que se pueden traer a la memoria en concreto con estas palabras; y sin duda para S. Pablo eran vastísimos los horizontes que con esta sola palabra, hay Dios, se abrían; mas cuando decía, *oportet credere quia est*, no especificaba que hay que creer todo eso que yo me sé de los misterios escondidos en Dios. Imposible de toda imposibilidad que así lo haya entendido, con que resultara falsa la frase.

Por tanto, contraía su propio pensamiento a lo que suenan las palabras, y se paraba en la existencia de Dios, sin extenderse a los misterios de que tantas veces habló a los fieles. Suponer entonces que hacia en su mente aquella distinción entre sabios e ignorantes, y que el sabio, según S. Pablo, haya de tener desde luego la fe en el misterio, cuando el ignorante puede contentarse con la fe en lo que por razón posee el sabio, es *certe nimis violenta Scripturae interpretatio* (1).

(1) Al poner de relieve la fuerza del pensamiento de Valencia, aludimos a una argumentación deficiente de que se vale el erudito Vacant en contra de los que apoyan con el Concilio Vaticano la misma opinión de Valencia. Vacant

Mas para volver de esta necesaria disgresión al objeto por que tra-
jimos a cuento este autor, debemos añadir que su influjo sobre otros
Teólogos de la Compañía de Jesús en esta cuestión es evidente. Influo-
jo que aun en nuestros días se ha perpetuado, ya que el Cardenal Maz-
zella se valdrá en la cuestión de un argumento, *Ex Patribus (De Vir-
tutibus Infusis*, n. 397), que toma prestado de Valencia, remitiendo
al mismo (1).

Pero mucho más que en Mazzella se ve el influjo del grave y re-
posado juicio de Valencia en Tanner (*Adami Tanneri e S. J. Theolo-
giae Scholasticae*, t. 3, *Secundae Secundae S. Thomae Aquinatis res-
pondens. Ingolstadii* 1627. *Disp.* 1, q. 1, dub. 6. *Assertio* 2). Se com-
prende que así sea, teniendo en cuenta que Tanner era continuador del
utilísimo magisterio de Valencia en Ingolstadt (2). En el caso presente,

(*l. c.*, v. I, pp. 169-171) arguye sin más como si la consecuencia saltase a la
vista, de la posibilidad de cumplir con la condición señalada por el Apóstol, me-
diante la fe en solos los divinos misterios, a la imposibilidad de cumplir a la
letra con la misma condición en cuanto suenan las palabras, *quia est*, si por
ciencia se conoce esto. Además, creemos poco justificada la crítica que hace
de los tales, cuando concluye: "Si nous avons insisté sur ce point c'est parce
qu'on a voulu mêler à l'interprétation de cette profession des préoccupations
d'écoles que le Concile n'a point manifestées". Nótese, empero, que el mismo
autor que así censura a los que se valen del Concilio Vaticano en pro de esta
opinión, pondrá fin a su crítica haciendo lo mismo cuando dirá (*l. c. v. 2*, p. 202):
"Le sentiment des thomistes me semble néanmoins avoir reçu quelque atteinte,
du silence gardé par notre Concile, sur l'obscurité que les théologiens de cette
école exigent pour l'objet de la foi". Por otra parte, Valencia, al final de las
pruebas, hace ver la equivocación que sufrió Vacant oponiendo entre sí los de-
fensores de esta sentencia en dos grupos representados por Suárez y Lugo, pues
evidentemente admite las dos hipótesis que vimos admitía Lugo, y, por tanto,
también conviene con la única que supone posible Suárez que más concuerda
con la sentencia defendida. Dice así Valencia: "Ac potest dupliciter fieri, ut que-
madmodum probavimus, simul quis assentiatur eidem veritati per fidem et per
alium assensum evidentem. Uno modo ita ut ratione solum differant assensus
fidei inevidens et assensus evidens... Altero modo potest id fieri per plures assen-
sus re etiam distinctos; et id quidem sive simul in eodem instanti, sive succes-
sive sub idem tempus".

(1) No es de callar que entre las autoridades a este fin recogidas por Va-
lencia, y repetidas por el Cardenal Mazzella y por otros Teólogos, una hay no
genuina a lo que entendemos, y es la de la hom. 2 *in Symbolum*, atribuida ahí
a S. Juan Crisóstomo.

(2) Acerca de este Teólogo véase HURTER, *Nomenclator*, 3, col. 638-640,
que lo equipara a Valencia. Lo mismo hace SCHEEBEN.

tal influjo es enorme, como puede cualquiera comprobar en el lugar citado. Ni parece que se sume a éste otro posterior, como sería el de Suárez, de quien no parece ser deudor Tanner en las pruebas. Y precisamente estas pruebas, que son en substancia las que propuso por cuenta propia Valencia, llevan a Tanner a esta conclusión: *Quae plane argumenta me cogunt, ut hac in re a S. Thoma dissentiam*.

Independientemente de Valencia había profesado el mismo parecer el muy acreditado Teólogo P. Alfonso Salmerón. Fué muy breve y eficaz en exponerlo. Eficaz, decimos, porque es manifiesto que influyó en la convicción de Suárez. El último de los autores que éste ha citado en pro de la opinión que va a defender es Salmerón (*ad Hebr.*, disp. 21), y se vale de su mismo argumento (1). Así que dista mucho Suárez de poder ser el responsable de la frecuencia con que los Teólogos de la Compañía de Jesús han creído deber abandonar en este punto al Doctor Angélico.

(1) La obra de Salmerón es *Disputationum in Epistolas Divi Pauli*, t. 3, in ordine autem, t. 15 (Coloniae Agrippinae, 1615). En el lugar citado por Suárez comenta *Hebr.*, 11, 6 (p. 772, col. 1), y dice: "Oportet, inquit, credere non quid Deus sit, et essentiam eius curiose scrutando, sed quod sit, et quod reprehendit (sin duda, rependit) mercedem se inquirentibus". Comentado así el texto paulino, pasa a la cuestión teológica, que propone y resuelve de esta manera: "Quaeret alius hoc loco, an fides esse possit eorum quae sunt evidentia naturali cognita atque comperta: constat autem (de) Deo, evidens esse quod sit, quod etiam syllogistice a priori probatur". Hay que entender bien ese *a priori*, pues como en seguida se ve no es que defienda que se pruebe la existencia de Dios ni *a priori* ni *a simultaneo*. Acaso el *a priori* se ha de entender por comparación a la fe voluntariamente aceptada. Propone, pues, la cuestión de que tratamos, diciendo: "Quomodo ergo ab Apostolo, Deum esse, ponitur, ut fidei articulus?", y responde: "Dicendum in primis, non omnia quae ratione naturali possunt ostendi, a Fidei lumine eximi, ea praesertim quae non secundum se cognoscuntur, sed per effectus suos: non enim proprie talem habent evidentiam, nec proprie eorum est scientia". Con esto pone una nota marginal remitiendo al Filósofo 1. 1 *Posteriorum*, y prosigue así: "Est enim scire, rem per causam cognoscere. Quare nihil prohibet, credere Deum esse ex Fidei lumine, et idem per effecta scire: fides enim excludit visionem Dei, non autem aliquam demonstrationem, praesertim a posteriori". Y es curiosísimo ver cómo envuelve esta doctrina con el manto del Doctor Angélico, aunque no se le esconde que en algo se aparta del mismo, pues completa su opinión diciendo: "Deinde secundum B. Thomae doctrinam, et quidem solidam, cum Scripturae docent Deum esse, non tantum designant Deum esse summam aliquam essentiam, sed etiam Providentiam universorum. Nam etsi hoc ratione naturali suaderi valeat, ut boni vix aliud queant cogitare; non tamen ita aperte demonstratur, ut non multo firmius

En confirmación de lo cual todavía añadiremos otros dos hechos ciertos muy significativos para nuestro caso. El principal es la defensa que de la misma opinión había hecho antes de Suárez en el Colegio Romano el grave y clarísimo Toledo comentando a S. Tomás. Prescindimos ahora del influjo posible de Toledo en Suárez, pero es incontestable que la claridad y nombradía del grande ingenio del futuro Cardenal, en un sentido muy obvio énnulo inconsciente de Cayetano, hubo de ser gran parte en dar este rumbo que han conservado hasta nuestros días los Teólogos que vulgarmente se suponen influidos por opiniones particulares de Suárez.

Veamos ahora el proceder de Toledo en la cuestión presente (2,2, q. 1, aa. 4,5). La propone en los siguientes términos: "An in uno subiecto fides et scientia simul esse possint respectu eiusdem conclusionis". En la segunda conclusión establece su tesis, que dice: "Actus fidei et actus scientiae unius conclusionis simul esse possunt in eodem subiecto: id est, non repugnat, ut qui habet demonstrationem huius: Deus est unus, simul etiam habeat actum fidei". Ha distinguido antes muy por su cuenta, como de costumbre, la diversidad de opiniones existente de antiguo en esto, y se ve, aunque no lo diga, que entiende no convenir con S. Tomás. Así que puesta la tesis, añade: "Istam teneo cum Alexandro et Bonaventura; et probatur rationibus non spernendis". Sabe, pues, con quién lucha, y no teme recurrir a un principio del Angélico, como principal fundamento de su opinión. Pues dice en su primer argumento: "Scientia et demonstratio licet sit clarior, est tamen minus certa, quam fides, ut ipse S. Tomas docet, q. 4". Es un principio capital en la materia sobre el cual hemos de volver; ahora nos basta recordar que lo toma Toledo de S. Tomás, no olvidando su autoridad, ni siquiera en el momento de abandonarlo.

Y cuán fundado vaya Toledo en S. Buenaventura al separarse del Doctor Angélico, se ve por la insistencia con que recuerda que es componible la opinión con la ciencia en un mismo entendimiento. Así dice

idem habeatur ex fidei lumine, quam ex ulla demonstratione, aut ratiocinatione nostra. Quod autem dici solet, per scientiam excludi fidem: intellige humanam, non Theologicam fidem". Lo cual nos complacemos en repetir para poner ante los ojos del lector que no es cuestión de escuela ni de poco respeto por el S. Doctor profesar esta doctrina tan inocentemente profesada por este gran Teólogo, que, según las condiciones de toda su vida, hubo de andar muy libre de preocupaciones de escuela, enseñando, no obstante, al mismo Suárez esta opinión entre tan manifiestas señales de grande estima por S. Tomás.

en su tercera conclusión: "Actus alicuius opinionis simul esse potest cum actu scientiae eiusden conclusionis, et in eodem subiecto". Su primera razón será un afirmarse en la distinción hecha por S. Buenaventura entre las opiniones que incluyen el temor de lo contrario, y las que no. Rechaza, pues, la hipótesis hecha por S. Tomás de que no hay sino opiniones de la primera clase; y dice que la razón del S. *non videtur habere vigorem* (1).

Finalmente, en la solución de las dificultades, encontrando tan fácil salida a los argumentos que se le oponen, se afianza más y más en la opinión defendida, hasta el punto que ad 3 dirá: *S. Thomas 1,2, q. 67, a 3, putat fidem intrinsece claudere privationem claritatis, et opinionem privationem necessitatis; ut fides sit horum quae non videntur, et opinio non necessariorum. Tamen nos aliter existimamus*. Y vuelve a indicar sus razones que habían de convencer a tantos, y en especial, como veremos, a Suárez, para mantenerse en el punto de vista de Toledo, que era el mismo de tantos otros distinguidos Teólogos desde los orígenes del Escolastismo.

Mas antes de examinar estas razones todavía recordaremos otro de sus mantenedores, que, aunque algo posterior a Suárez, no dependió de él en la defensa que de las mismas hizo. Es el belga P. Egidio de Coninck, llamado por S. Alfonso de Ligorio autor clásico en la moral. Fué sucesor de Lesio en la enseñanza de la Teología en Lovaina. En su obra, *De Moralitate, natura et effectibus actuum supernaturalium in genere, et Fide, Spe et Caritate speciatim* (Lugduni, 1623), defiende ampliamente (disp. 11, dub. 1, concl. 2) que, *Assensus fidei divinae potest connaturaliter consistere cum actuali clara cognitione naturali sive abstractiva, sive intuitiva circa idem obiectum*.

Decimos que no depende de Suárez en el defenderla, porque sólo conoce que Suárez tiene esta opinión por el tomo 2 de éste sobre la tercera parte de la *Suma*, disp. 19, sect. 2, lugar en que sólo incidentalmente mostró su sentir. Por otra parte, la defensa que hace Coninck del mismo sentir es muy genuinamente suya; tanto, que ni pa-

(1) Notaremos que si con S. Tomás admitimos que toda opinión entraña este temor, nos encontramos con muchos estados de nuestro espíritu, que no tienen nombre, por ser intermedios entre la opinión y la ciencia; que participan de la ciencia en la libertad del temor de lo contrario, y no son ciencia, por defecto de comprensión de las razones ciertas con que se pueden probar, y de alguna manera se reconocen.

rece depender siquiera de Valencia, que hubo de conocer; ni mucho menos de Toledo, que pudo ignorar perfectamente (1).

Ni han faltado otros distinguidos partidarios de esta misma opinión en quienes influyó Coninck para que la enseñasen. Así sucede, según todas las señales, con el gran moralista alemán Laymann, que cita al abrazar esta opinión a Coninck y a Valencia, y no menciona a Suárez, aunque en seguida lo citará a otro propósito (2).

Y lo que hemos visto en autorizados Teólogos de la Compañía de Jesús que por muy poderosas razones abandonaron en esto la opinión que parece ser de S. Tomás, sin que en ella tenga parte la doctrina y autoridad del Doctor Eximio, se vería también, sin duda, en otros muchos Teólogos de la Iglesia militante que sostuvieron la misma doctrina. *Así que Suárez no es responsable de la frecuencia con que ha sido enseñado en esta materia lo contrario de S. Tomás.*

Resuelta ya esta cuestión preliminar impuesta por las circunstancias, pasaremos a presentar el proceder de Suárez en esta antigua discusión. A este fin expondremos tres de sus conclusiones, no perdiendo nunca de vista su posición con respecto a S. Tomás. Las tres aserciones son como sigue (*De Fide*, disp. 3, sect. 9): 1). *Habitus fidei simul esse potest cum actu scientiae respectu eiusdem veritatis* (n. 4); 2).

(1) Como en general se distingue este autor por su lucidez en la exposición, así brillan aquí sus pruebas por esta preciosa cualidad. Su primer argumento no sabe uno si lo propone como tal, o como una simple pero luminosa aclaración del sentido de la tesis, pues en realidad parece un sencillo poner ante los ojos la evidente probabilidad de su opinión. Dice así (l. c. n. 15): "Sequitur aperte ex dictis; nam cum assensus fidei nec contineat ulla ratione omnem perfectionem, quam continet assensus clarae cognitionis naturalis, nec contra, h'c contineat omnem perfectionem illius; neuter ita perficit intellectum quin ulterius ab altero possit perfici; et consequenter neuter impedit intellectum quin alterum simul possit in se producere".

(2) Dice así Laymann (*Theol. Mor. Venetiis*, 1683, p. 145): "Non pauci tamen Doctores apud Coninck, *De actibus supernatur*, etc., disp. 1, q. 1, p. 4, existimant: Fidem cum scientia de eodem obiecto, v. g., quod Deus sit, quod omnipotens, in dicendo verax sit, simul consistere posse, et ad Patrum auctoritates respondent: Fidem per se nunquam versari circa rem visam, seu clare apparentem: licet nihil obstat aliunde notam, seu evidentem esse videlicet per scientiam. Quae doctrina vera est, si loquamur de scientia humana, quae longe inferiorem, infirmioreque mentis certitudinem parit, quam Fides, quare quae per humanam scientiam cognoscuntur, ea Fidei argumento omnimode confirmari possunt".

Actum fidei posse simul esse cum habitu scientiae (n. 5); 3). *Assensum fidei simul esse posse cum assensu naturaliter evidente* (n. 7).

1) *El hábito de la fe puede subsistir con el acto de la ciencia respecto de la misma verdad.*

La proposición parece de todo punto evidente, y de ninguna manera consta que S. Tomás haya enseñado lo contrario. *Et sine dubio D. Thomas non contradicit*, escribe Suárez. Pero con esta persuasión se encuentra frente por frente con Capréolo con un doble disentiimiento. El *Princeps Thomistarum* no sólo ha sostenido lo contrario de la conclusión, sino que ha dado por evidente que su parecer era el de S. Tomás. Esto segundo disgusta particularmente a Suárez, y le hace casi salir de su reposadísimo estilo con la frase *quidquid Capreolus senserit*.

Con esta impresión extracta el pensamiento del mismo Capréolo, escribiendo: "qui dixit, fidelem Christianum, eo ipso quod acquirit demonstrationem, et habet assensus scientificos harum veritatum, *Deus est, est unus Creator, et similia*, amittere fidem etiam habitualement circa easdem veritates" (1).

En las pruebas contra esta opinión de Capréolo está claro que no lucha Suárez contra S. Tomás, antes muy razonablemente apoya en él uno de sus buenos argumentos contra la misma, diciendo: "Videtur impossibilis illa sententia, quia iuxta doctrinam D. Thomae, et ve-

(1) Aunque con palabras muy distintas se encuentra en Capréolo (3 *sent. dis.* 25, q. 1, a. 3, § 2, *ad primum*) lo que le atribuye Suárez. Porque dice así: "Quia fides, proprie loquendo, non est de omnibus revelatis a Deo, sed solum de illis revelatis a Deo, quibus adhaeret quis solum et praecise propter divinam revelationem". Habíase propuesto una dificultad (a. 2, § 2, *primo*) de Durando con que se probaría que pueden andar juntos en un mismo entendimiento el hábito de la fe y el de la ciencia sobre lo mismo, como parece claro, si el que tenía el de la fe adquiere el de la ciencia sobre verdades de la fe, fundándose en que el hábito de la fe se extiende a todo lo revelado: *Quia habitus fidei infusae se extendit ad omnia quae sunt nobis tradita revelatione divina*. Pero Capréolo, para atar corto al adversario, niega el principio, entendiendo que aquel hábito de la fe que existía primero universalmente para todo lo revelado, por el mero hecho de adquirirse un conocimiento natural sobre una de sus afirmaciones particulares, ya no existe en la forma universalísima primera, lo que ha traducido Suárez diciendo: *amittere fidem etiam habitualement circa easdem veritates*. Esta opinión de Capréolo, contra la cual se indigna Suárez, nos parece de una singular inconsistencia después del Concilio Va-

ram, habitus infusi non remittuntur nec diminuuntur, sed vel amittuntur omnino, vel integri conservantur, aut augentur". No le seguiremos por el libro undécimo, *de Gratia*, a que nos remite para más declaración de este principio; porque con tales disgresiones nos haríamos interminables. Sólo conviene añadir que en dicho lugar (*de Gratia*, l. II, c. 8), propone Suárez la cuestión tomándola de S. Tomás (n. 1); da por improbable la sentencia contraria a la de S. Tomás (n. 7); y defiende la sentencia común, poniendo muy alto el argumento de S. Tomás (n. 14).

Si, pues, la virtud de la fe no queda contraída o disminuída en su realidad, y por supuesto no se pierde después de la demostración de algo revelado, continuará extendiéndose a todo lo que sea, y el hábito de la fe comprenderá algo que es objeto de un acto de razón, que es lo que se quería demostrar.

En suma, aunque en la breve y nervuda demostración de su primer aserto se exprese con energía contra quien ha sido apellidado *Princeps Thomistarum*, el *Doctor Eximius* lleva bien este título con que tantos le han honrado, con la ventaja sobre su adversario de no empeñar a S. Tomás en la defensa de lo que nunca dijo, ni es en sí verosímil, ni aun parece probable.

2) *El acto de la fe puede subsistir con el hábito de la ciencia sobre la misma verdad.*

Distingamos bien esta proposición de la anterior, ya que aquí admitimos que S. Tomás sea contrario, y en la precedente, no. Lo que parece, pues, decir el Angélico es que puesto un acto de ciencia o su hábito sobre una verdad revelada, queda impedido el acto de fe sobre la misma. El dicho que vimos de Capréolo era una ulterior explicación,

ticano. Capréolo dice: *Fides, proprie loquendo, non est de omnibus revelatis a Deo*, etc., y el Concilio, después de haber declarado (sess. 3, cap. 2) que han sido reveladas cosas que la razón alcanza, declara (cap. 3) con estas palabras a qué se deba extender la fe: *Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur*. Evidentemente esto al menos se ha de entender del hábito de la fe, resultando así diametralmente opuesto al dicho de Capréolo. *Sed in hoc sine dubio vehementer fallitur*, replicó Suárez.

que no había dado S. Tomás, para salvar esto, que sí dijo. Mas, como vulgarmente se dice, era peor el remedio que la enfermedad. Porque en lo que precisamente enseñó ahí el S. todavía parecerá a muchos que conviene abandonarlo, máxime por argumentos deducidos del Concilio de Trento y del Vaticano; pero cuanto a la explicación dada por Capréolo no sólo parece, sino que está claro que conviene, por la razón que vimos.

Así las cosas, siguiendo el prudente uso de la Teología católica, Suárez empieza, como dijimos, por recordar nombres de Teólogos que defendieron la aserción que él quiere defender, y con Valencia y Salmerón entabla el argumento de Escritura sobre la sentencia (*Hebr.*, 11,6), *Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est*; sentencia para él no poco estudiada en los exégetas, pues ya en la sect. 6, n. 8, había escrito sobre ella que S. Pablo “dixit ipsum accessum ad Deum debere esse per fidem (utique supernaturalem), et ante omnia esse sic credendum, Deum esse: et haec est plana expositio, ut tradunt Salmerón., Ribera et Cornelius a Lapide ibidem.” (1.)

No vemos si Suárez consultó para su argumento escriturístico a Estio. No lo dice: pero al no citar a Estio conociéndolo, se explicaría, sin desdoro de Suárez, por razones teológicas y no meramente de escuela, como es sabido. Por las fechas del gran Comentario de Estio, *In omnes divi Pauli et septem catholicas apostolorum epistolas*, y de la posterior composición del tratado de Fide de Suárez, pudo muy bien este último tener ante los ojos la obra del primero. Suárez daba la última mano a su tratado de Fide poco antes de morir (1617), y el Comentario de Estio comenzó a ver la luz pública en 1614. Además, la coincidencia en parte de la argumentación de Suárez con el discurso de Estio en el interpretar dicho pasaje de S. Pablo, hace pensar en algo más que en una casualidad.

No necesitamos descifrar el enigma de esta coincidencia, pero la misma, sea o no casual, habla en favor de la tesis que los dos autores defienden. Estio y Suárez son Teólogos distinguidos de bien distintas

(1) Alapide enseña en estos términos lo que le atribuye aquí Suárez: *Adde, verius est (quidquid aliqui dicant) Deum esse, esse vindicem bonorum et malorum, aliaque attributa Dei naturalia, christiano praesertim paenitenti et iustificando, credenda esse cognitione et fide non tantum naturali, sed etiam supernaturali uti docent doctiores et solidiores Theologi*. Las cuales palabras de tan vulgarizado exégeta han debido influir no poco en pro de esta opinión, pues ya las trae el Cardenal de Aguirre (l. c. n. 28) para confirmarla.

escuelas; de una manera general ambos profesan seguir a S. Tomás, ambos encuentran un texto de S. Pablo que les hace separar un instante del mismo Doctor predilecto, ambos en el punto mismo de separarse de él dirigen sus críticas contra Cayetano (1), y parecen ambos igualmente olvidar por no tener que discutir directamente con autoridad tan venerada, que S. Tomás ha interpretado el texto de S. Pablo consiguientemente a la opinión en que le abandonan (2).

Pero descendamos más en particular al examen de las razones de Suárez. Urge así el texto citado: "Demus ergo, philosophum habentem evidentiam de existentia Dei, accedere ad Deum, ut iustificetur! ergo

(1) Tales críticas en esta materia son muy justas, porque Cayetano comenta así la sentencia aludida de S. Pablo: "Duo oportet credi non a quolibet grato Deo, sed a quolibet accedente ad Deum. Ad differentiam eorum qui iam sunt conjuncti cum Deo: quos non oportet haec credere. Alterum est quod Deus est. Qui enim non credit Deum esse, nunquam accedet ad eum. At si obieceris hoc, non congruere iis qui evidenter cognoscunt demonstrativa scientia Deum esse. Tales enim cum videant Deum esse, impossibile est, quod credant Deum esse: cum fides sit argumentum rerum non apparentium. Solutio est, quod doctrina haec in communi datur: et propterea dicitur in communi quod oportet credere, quia est. Longe autem melius esset si non crederet, sed sciret quia est, sed hoc rarum aut rarissimum est". Copiamos estas líneas de un ejemplar del Comentario de Cayetano a las epístolas de S. Pablo y de los otros apóstoles (Lugduni, 1558), que lleva en la portada esta nota, *Utebatur P. Salmeron*, que, como acabamos de ver, no tuvo por verdadera esta interpretación. Estio dice: "Verum id, contra mentem Apostoli, qui doctrinam instituit tradere prorsus generalem, et quae nullam admittat exceptionem; sicut et prorsus generaliter dixerat impossibile esse ut sine fide quis placeat Deo". Pero quien más que Estio y que Suárez reprendió el Comentario de Cayetano, como recuerda el último de estos dos autores, fué Cano, que dice así (*De Locis*, c. 3, n. 1): "Quo magis Caictanum miror, qui in Epistolam ad Hebraeos multum omnino et a sensu Apostoli et a vera naturae institutione descivit... Sed ut perspiciat lector, unde omnis iste natus sit error, totam rem aperiarn, eaque ipsa verba subscribam quae ab inventore et quasi architecto huius opinionis dicta sunt". Recitado luego el pasaje, añade: *Quo in loco universa ratione mea, cum illius tota confligendum puto*. Y poco más abajo, con ironía: "Refellemus enim argumentantem Apostolum ea responsione, quod fieri potest, idque melius esse, ut quis sciat esse Deum: quo casu non oportebit credere Deum esse", etc.

(2) Sin duda es muy difícil el dicho del S. Doctor en el Comentario ad *Hebr.*, lect 2, in c. 11, cuando está discurriendo sobre los significados posibles de la frase paulina, *quia est*, y concluye con estas palabras: "Tertio modo, quod est unus Deus, et hoc notum est etiam ipsis philosophis, et non cadit sub fide".

necesse est, ut ille etiam credat Deum esse: credendo autem non amittit habitum scientiae, ut potest esse evidens experientia, et ratione; quia habitus infusus non habet oppositionem cum habitu acquisito seclusa ratione culpae, quae est oppositio moralis". Sería una equivocación contra la lógica atacar este argumento con réplicas por el estilo. ¿Para qué creer en lo que ya se sabe?, o ¿Para qué volver obscuro lo que está claro? Que ni vuelve obscuro lo claro, ni ejecuta una acción inútil, quien, en el supuesto dicho, cree simplemente en la existencia de Dios ayudado de la divina gracia, que le llama *de tenebris in admirabile lumen suum*. Pretender que supuesta la ciencia de ninguna manera se necesite la fe para ir a Dios, es sobreponer nuestra deficientísima ciencia humana a la fe divina, olvidar que esta fe es más cierta que nuestra ciencia, y suponer que la ciencia puede ser una disposición positiva para la justificación.

Semejante equivocación comete Cayetano y se lo nota en seguida Suárez y se lo había notado antes (sect. 6, n. 9), diciendo: "Male explicantur verba Pauli, Oportet credere quia est: nam evidenter loquitur de fide supernaturali et infusa". Y (sect. 9, n. 5) añade: "et ita communiter exponunt Patres: immo etia Conc. Trid", sess. 6, c. 6 (1).

Desenvuelto así el argumento, alcanza un muy alto grado de probabilidad, sobre todo por la explicación de la fe necesaria para la justificación, que propone el Tridentino en el lugar citado, donde expresa el acceso a Dios del que se convierte, por la fe con que cree que son verdaderas las cosas que han sido divinamente reveladas y prometidas. De suerte que la fe no se confunde con la esperanza de lo prometido, ni versa tan sólo acerca de lo prometido, sino que abraza la verdad de todo lo revelado en general, y ciertamente figura en esto la existencia de Dios, en cuanto se expresa por estas simples palabras: Dios existe.

Por lo mismo, según su estilo, proseguirá Suárez urgiendo el argumento contra otra manera de eludirlo propia de Cano (*De Locis*, l. 12, c. 3, n. 3), que resume exactamente diciendo: "Respondet ipse distinguendo de Deo ut principio et fine naturae; vel ut fine super-

(1) Sin duda se refiere la cita a las primeras frases del c. 6, que son: "Disponuntur autem ad ipsam iustitiam dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex arcitu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt", etc., en inmediata conexión con los textos de la Escritura con que termina el capítulo, y que se proponen diciendo: "De hac dispositione scriptum est: *Accedentem*", etc. (*Hebr.*, 11,6).

naturali, dicitque non oportere, ut ille Philosophus per fidem infusam credat Deum ut finem naturae esse, sed tantum ut finem gratiae; et in hoc sensu locutum esse Paulum”.

Mas nótese de paso que Cano más supone la tesis contraria que no la prueba, aunque dé incidentalmente a propósito del objeto de la Teología semejante explicación. Porque si se ha de entender que su elocuente razonamiento, que añade a su distinción, se encamina a demostrar que la sentencia paulina (*Hebr. 11,6*) no habla de la existencia de Dios, según el obvio sentido de la frase, Dios existe; coloca la cuestión en un punto de vista muy falaz cuando escribe: “Nisi forte aut res divinas humanae fulciunt ac sustinent, aut certe Paulus fallit et fallitur, qui fidem argumentum esse non apparentium adstruit, nostramque sapientiam in mysterio absconditam nullum huius saeculi principem cognovisse”. Que si esto último va dicho para explicar el sentido de la palabra, *quia est*, resultaría que en lo precisamente necesario para llegarse a Dios iniciando la conversión hay que incluir toda la sabiduría de los misterios escondidos en Dios, o la fe explícita en todo esto.

Pues Suárez se pone de propósito a impugnar la distinción que hace Cano del sentido de la frase *quia est*, y dice: “Existimo tamen, et sententiam esse falsam, et expositionem”. Prueba en seguida lo primero: “quia Philosophus ille non minore certitudine credit, Deum esse, quam reliqui Christiani” (1).

Es una razón clara y precisa, que fácilmente se desenvuelve de esta manera. Se entiende por fe divina un asentimiento que se presta a lo revelado por Dios, que por ser un asentimiento de esta naturaleza, es superior en certeza a la ciencia de que somos naturalmente capaces. Luego donde quiera que encontremos este grado de asentimiento con

(1) No recorreremos los pormenores con que Suárez va confirmando la razón que acaba de dar por no salirnos de lo más claro de la discusión presente, entrándonos por otra más complicada, que versa sobre la aplicación del objeto formal de la virtud de la fe a sus actos. Pero hemos de advertir que en esta otra cuestión acaso los más directos adversarios de la explicación o teoría que creyó más verosímil Suárez coinciden con él en la discusión presente, y acaso van más lejos que él en el admitir en un mismo entendimiento la fe y la ciencia acerca de una verdad, pues reúnen fe y ciencia en un mismo acto, reunión que, por otra parte, creemos posible, disintiendo en esto del mismo Suárez.

su motivo característico hemos de admitir que hay acto de fe divina (1).

Sigue la refutación de que se haya de interpretar el *quia est* de S. Pablo como quiere Cano: "Aliud vero membrum de mente Pauli, añade Suárez, constat primo ex absolutis verbis eius: ram, Deum esse, non significat simpliciter supernaturaliter esse, aut Deum habere aliqua supernaturalia attributa, sed simpliciter substantiam Dei existere". La razón es bien obvia en materia de interpretación de la Escritura, y aún lo sería igualmente tratándose de la interpretación de cualquier autor (2).

(1) Aunque el Concilio Vaticano estuviese bien lejos de querer dirimir esta cuestión, todavía, al definir lo más substancial de la doctrina acerca de la fe, habló de una manera extraordinariamente conforme a este modo de ver sostenido con tantos otros Teólogos por Suárez. El concepto del acto de la virtud de la fe que propone (sess. 3, cap. 3) cuadra perfectísimamente con esta opinión que admite un acto de fe posible, o asentimiento superior a una verdad revelada por serlo, aunque de la misma tengamos ciencia. Porque este asentimiento superior se puede prestar, *Dei aspirante et adiuvante gratia*, con el cual *ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis*. Tan perfecta adaptación de esta doctrina se ve aún más por el can. 2 correspondiente a esta explicación del motivo de la fe, que dice: *Si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur: A. S.* Donde es de notar por los términos del mismo canon, que se está tocando con la mano la discusión presente. Porque se trata de esas de ciencia que estén revocadas, y casi se da por supuesto que al lado de esta ciencia cabe el acto de fe. Ciertamente el Concilio no pensaba en definir esto que parece suponer; pero qué lejos está este canon de suponer que lo sabido no puede ser creído. En suma, distingue lo sabido de lo creído por la sola razón de creer; y esta razón, según viene expresada por el Concilio, persevera después de toda la ciencia natural de Dios y de las verdades de la moral acaso revelada. Todo lo cual es en favor de la tesis antigua que creemos más probable no sólo un argumento negativo, sino también positivo. Porque, según estas frases del Concilio Vaticano, positivamente se ve posible esto que decimos de prestar asentimiento por motivo de la revelación y divina autoridad, que ni puede engañarse ni engañarnos, a esas mismas verdades reveladas acerca de Dios y de las buenas costumbres, que ya entendemos por las demostraciones de la Teodicea o de la Filosofía moral.

(2) Con igual sencillez y claridad había argumentado Valencia (l. c.), añadiendo estas palabras al texto aducido: "Ubi absolute de Esse Dei loquitur, atque adeo etiam de eo Dei Esse, quod naturaliter sciri evidenter potest, et a multis scitur". Y Cornick (l. c.), arguyendo más abiertamente contra la inter-

Confírmase la sencilla pero evidente afirmación con que así lo entendieron los Padres Crisóstomo, etc. (1).

Confírmase que no se ha de entender la frase *quia est* en aquel sentido del orden sobrenatural, precisamente porque este orden viene indicado por las palabras siguientes, *et inquirentibus se remunerator sit*, distinción que en el modo de hablar de Cano desaparece o poco menos. Aprovecha Suárez al insistir en este pormenor la ocasión de

pretación de Cano, dice: "Quia haec solutio sine ullo fundamento ex ipso textu accepto, contra apertam significationem verborum, solum ad eludendum Apostoli testimonium videtur excogitata; cum textus aperte et absolute dicat oportet credere Deum esse".

(1) Cuán libre de toda preocupación de que no pueda haber fe de lo que se sabe por razón natural estuviese el Crisóstomo se ve por su explicación del texto mismo del Apóstol (*Hom. 22, in Epist., ad Hebr., P. G. 63, col. 157*), que es así: "Credere enim oportet, accedentem ad Deum *quod est, non quid, sit*, Sed si, ad credendum *quod sit*, opus sit fide et non rationibus: quomodo quae sunt essentiae comprehendere possunt ratiocinatione? quatenam enim ratiocinatio ea potest assequi? quidam enim dicunt casu ferri omnia. Vides quod si in omnibus non credamus, non solum in remuneratione, sed etiam in hoc ipso quod sit Deus, pereunt nobis omnia?" Inculcará, pues, siempre que hay que creer aun aquello que Dios revela de que la razón no se puede dar cabal idea, más dando por supuesto que se puede ejercitar nuestra fe en lo más asequible. Porque nótese que el Crisóstomo enseñaba elocuentemente las pruebas de la existencia de Dios, al mismo tiempo que humillaba en obsequio a la fe, pero sin negarlas, estas mismas demostraciones, según el dicho del Sabio: *Ratiocinia enim mortalium timida sunt* (*Sap., 9, 14*). *Quid illud est timida?*, pregunta y comenta así la sentencia aducida: "Timidus, etiamsi securo loco ambulet, non audet, sed formidat ac trepidat: ita quod ratiociniis demonstratum est, etiamsi verum sit, nondum tamen satis certa argumenta, dignamque fidem animae affert. Proinde quia tanta rationum infirmitas est, age Scripturis contra adversarios pugnemus" (*Hom., 11, contra Anomoeos, P. G. 48, col. 797*). Ni se objete que en semejantes homilías habla siempre el Crisóstomo de lo incomprensible de la divina substancia, y que, por consiguiente, siempre que hablará de la fe en Dios y de su divino ser, hablará de la fe en lo que no se demuestra. Porque una cosa es que Dios sea incomprensible, y otra que no se demuestre naturalmente que sea tal. Esto segundo nadie, que sepamos, lo defiende; mas lo primero lo enseñaba el Crisóstomo con la fe y la razón, y, por tanto, es un ejemplo de verdad creída y sabida a un tiempo. Ni nos entretendremos en ponderar las otras autoridades a que de una manera general apela en este lugar Suárez, porque aunque podemos especificar bastante más de lo que en el contexto se especifica, lo dicho basta; y pudo ser que quisiese citarlos en general y por el convencimiento que resulta de la simple lectura de muchos pasajes de los mismos autores eclesiásticos, que sería muy largo examinar.

autorizar una vez más lo que está diciendo con el nombre de su autor por excelencia, S. Tomás; y no creemos que nadie dispute la legitimidad de su cita, aunque hecha sin determinación del lugar.

Mas hay otra manera de eludir el argumento principal que está desenvolviendo Suárez, y parece que sería una solución indicada por S. Tomás. Consiste en decir que quien tiene la demostración o la ciencia de Dios, puede cumplir perfectamente con lo que debe a la fe, con sola la buena disposición de la voluntad con que creería dicha verdad sabida si pudiese creerla, o si no se lo impidiese la ciencia. S. Tomás ha escrito en el lugar aquí citado (2,2, q. 2, a. 10, ad 1): "Quando autem homo habet voluntatem credendi ea quae sunt fidei, ex sola auctoritate divina, etiamsi habet rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta ad hoc quod est Deum esse; non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei".

Nos encontramos en el punto candente de la cuestión. Suárez escribirá de esta manera de eludir su argumentación: *cui certe non parum favet D. Thomas; sed sine dubio non satisfacit*. Subrayamos la frase con que expresa su convencimiento de que tiene que abandonar en este punto a S. Tomás. ¿Qué otra cosa podía hacer un Teólogo que por lo dicho quedaba convencido de que hay que interpretar la sentencia de S. Pablo a la letra, a saber, que en todo caso el que se convierte tiene que creer en la existencia de Dios, ni más ni menos, como suena, y que el Concilio de Trento así lo había entendido y confirmado?

La realidad es que el seguir a S. Tomás es un medio inapreciable para ir en pos de la verdad revelada; pero las fuentes de la doctrina del S. Doctor son, sin duda, en los casos particulares, superiores en virtud a las palabras del mismo, para engendrar en el espíritu del Teólogo investigador la opinión en sus distintos grados, y, la mayor o menor evidencia de la verdad. ¿Quién negará que un texto oportuno de la Escritura pueda servir en ocasiones de medio más eficaz para la persuasión teológica, que una sentencia del Angélico?

Por ejemplo, en el caso presente oímos al Apóstol, que dice: *Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est*, y al Doctor Aquino, *Fides et scientia non sunt de eodem*. Y se presenta a la mente la proposición *Dios existe*, que, según el Apostol, hay que creer; y no se ve ningún absurdo en que lo crea con fe divina o porque Dios lo ha revelado aun el que lo entiende por demostración. En estas circunstancias, ¿no será más conforme a los principios fundamentales de la cien-

cia de Dios, y mejor indicio de amor a la verdad, abandonar aquella sentencia de S. Tomás, aun cuando con toda voluntad, reverencia y veneración le sigamos y nos fundemos en él en innumerables particularidades de toda la Teología?

Además, los Concilios son los jalones más visibles y más fijos que señalan los progresos de la misma ciencia.

Ni hay que atender a ellos tan sólo para precisar lo ciertamente definido por la Iglesia. Porque así como la Teología, alrededor de las tesis de la fe, busca lo más concorde con ésta dentro de los límites de la certeza científica, o de la simple opinión, o de la mera probabilidad, así también los Concilios, en su exposición precisa de lo que se ha de creer, contendrán por necesidad ineludible afirmaciones o ciertamente trabadas por concatenación natural con las mismas definiciones, o simulteamente incluidas en éstas o presupuestas con probabilidad muy atendible, aunque no sea esto por necesidad lógica.

Por consiguiente, aquellas cosas que quedarán así afirmadas por los Concilios con certeza, no de fe, sino humana, o con un grado de probabilidad, también muy humano, pero muy atendible, pertenecerán de hecho y de derecho a las cuestiones que la Teología discute alrededor de los principios de la fe.

Síguese de aquí ante todo que es ilógico reprender que para las cuestiones disputadas (llámense, si se quiere, de escuela) de la Teología se busque el apoyo de estas maneras de hablar que los Concilios usaron, sin quererlas por esto definir ni sancionar. Porque la misma necesidad que tuvieron los Concilios de valerse de ellas, o el haberlas escogido, es en sí una garantía en pro de aquellas opiniones que favorecen.

Es *ipso facto* un sancionar que se hable de aquella manera, pues la Iglesia en los Concilios lo ha usado. Es un indicio grande de que hay cierta conexión entre el dogma y aquellas otras proposiciones semejantes que se llaman de escuela. ¿Qué otra cosa quieren las Escuelas de Teología Católica que acertar en el modo de hablar más conforme con los principios de la fe, y con el modo de hablar de la Iglesia infalible?

Así que empeñarse en excluir *a priori* el uso de las expresiones de los Concilios en las cuestiones teológicas disputadas es querer desarmar la Teología, separándola violentamente de la vida religiosa de la Iglesia y de su natural ambiente, e ignorar su más elemental concepto de Ciencia de la fe. En una palabra, es innegable que el comparar una opinión teológica con el modo de hablar de los Concilios será

siempre en los casos posibles una manera muy apta para argumentar en pro o en contra de la misma, más aún que su comparación con la doctrina de un S. Padre o Doctor de la Iglesia en particular. ¿No recibe, por ejemplo, la doctrina de S. Agustín lo mejor de su fuerza de las aprobaciones de los Concilios, o del uso que hicieron los Concilios de las mismas expresiones de este gran Padre de la Iglesia?

Es esta una doctrina demasiado evidente para que nos entretengamos en declararla más a fondo; pero fué menester recordarla para que no se tome como una injuria contra el Doctor Angélico la suposición que hace Suárez de que hay razones teológicas superiores a las palabras del Santo, que le hicieron decir con legítima libertad: *cui certe non parum favet D. Thomas; sed sine dubio non satisfacit*, porque enfrente de la sentencia del S. Doctor encontraba la del Apóstol y el modo de hablar del Concilio de Trento: *Quia Paulus loquitur de necessitate fidei quoad intellectum, et haec necessitatem in primis ponit in illo actu et obiecto; et ita expresse declaravit Conc. Trident. supra*. Y prosigue declarando la gran probabilidad de este punto de vista, porque dice: "Deinde rationes factae aperte probant necessitatem in ipsa certitudine intellectus circa has veritates naturales Dei: quia debet esse maior quam naturalis, ac subinde ex fide infusa: ergo illa pia affectio, ut efficax sit, oportet, ut moveat intellectum ad firmitus assentiendum; et revera hoc est credere, prout loquitur Paulus. Ratio denique assertionis est supra tacta: quia habitus acquisitus non opponitur formaliter actui infuso. Item, quia si habitus scientiae actu non operatur, non facit rem praesentem, aut visam: ergo non habet unde impediat verum actum fidei, nam revera quoad actualem operationem perinde se habet habens habitum, et actu non utens illo, ac si illum non haberet".

Esta última razón para probar que el acto de la fe puede encontrarse en un entendimiento junto con el hábito de la ciencia acerca de la misma verdad es de una claridad meridiana, que convence a cualquiera; y aun a su autor lo deja tan seguro, que parece hacerle olvidar un momento que acababa de encontrarse con una autoridad contraria de S. Tomás, pues pone punto final a lo referente a este punto con esta inesperada afirmación: "Et huic assertioni non contradicunt, ut existimo, Auctores primae opinionis". Y la primera opinión era de los que dicen, en general, que la fe no puede andar junta con un conocimiento evidente, al frente de los cuales figuraba S. Tomás. Se ve que Suárez, a pesar de toda su sinceridad en el exponer las

opiniones contrarias a la suya, no podía acabar consigo de creer que S. Tomás defendiese lo que, *sine dubio non satisfacit*.

3) *El asentimiento de la fe puede subsistir en un entendimiento con el prestado a la misma verdad por evidencia natural.*

En esto la cuestión es como sigue: Está uno considerando y entendiendo bien la demostración o medio demostrativo, por ejemplo, de que existe un solo Dios, y en aquel punto recuerda que el mismo Dios lo ha revelado; y se pregunta si en estas circunstancias es posible que el tal ejecute el acto de fe a pesar de la evidencia que entonces tiene de la misma verdad. Se responde afirmativamente, y Suárez da de esto la siguiente razón: *Quia in dicto casu, actu concurrunt duo media, seu motiva sufficientia ad assentiendum veritati propositae, scilicet, demonstratio, et auctoritas divina: ergo utrumque actu operatur, vel potius intellectus actu operatur propter utrumque: sed illa motiva sunt diversarum rationum, et non subordinata inter se; sed unumquodque per se est sufficiens ad efficiendam suam speciem actus: ergo tunc simul efficiunt duos actus specie distinctos, qui non possunt esse nisi fidei et scientiae.*

El punto luminoso es aquí que hay en la memoria reunidos sin la más mínima confusión, antes conservando cada cual toda su fuerza, dos motivos, el de razón y el de la fe. Por hipótesis, el de razón produce la afirmación o asentimiento evidente; el de la fe, por el libre ejercicio de la voluntad, también actúa e independientemente, hasta cierto punto, al menos, del de razón. Todo el punto está en si el influjo actual del motivo de la fe puede llegar entonces a producir el acto propio de la virtud de la fe. El argumento transcrito esto nos parece probar, y a ponerlo más en claro contra todas las réplicas de los adversarios se encamina, un largo razonamiento de Suárez. Mas en éste hay algo no tan claro, como el mismo simple argumento puesto al principio. Porque, como dijimos, quiere excluir la posibilidad de que los dos motivos de que se trata, que actúan en la memoria, lleguen a formar uno solo, o a unirse en orden a un acto solo del entendimiento. Pero salta a la vista que no es necesario negar esta posibilidad para sostener la tesis de que se trata. Basta para probarla hacer notar que es posible que los dos motivos, de hecho, al menos en algún caso, por ejemplo bajo el influjo de la voluntad, no se confundan en uno; lo cual parece inmediatamente evidente. En realidad, la

razón de Suárez viene a declarar perfectamente esto, cuando dice, disputando contra Fonseca y Molina (1): "Quia ibi concurrunt duo motiva natura sua formaliter diversa et sufficientia ad constituendas diversas species actuum realiter distinctorum, quæ sunt medium demonstrativum et auctotritas dicentis; sed quod simul et eodem tempore moveant eundem intellectum, non confundit rationes obiectivas, nec facit illas coalescere in unam; ergo non consurgit ex illis unus actus alterius ordinis et speciei". Al menos esto es evidente cuanto a la necesidad lógica e influjo de los dos motivos distintos, y percibidos como tales por el entendimiento. Y se confirma la menor del mismo silogismo, ya bastante clara de suyo: "Tum quia ibi tantum invenitur concomitantia temporis et subiecti, quæ non sufficit ad confusionem, vel unionem illorum motivorum in unum; tum etiam quia si quis attente consideret, unumquodque illorum motivorum concurrir, ut totale, et sine dependentia ab altero; *quia ille fidelis doctus ita credit propter auctoritatem Dei, ut non minus certo crederet, si scientiam non haberet: et ita assentitur propter demonstrationem, ut non minus evidenter, et consequenter cum certitudine scientiæ, daret assensum, etiamsi deesset auctoritas Dei testificantis; ergo signum est, illa motiva concurrere ut distincta, atque adeo sufficientia, ut per se, ac singillatim producant diversas species actuum realiter distinctorum*".

Y resumiendo toda la argumentación añadirá: "Et ratio omnium est: quia illa motiva semper manent diversa, et non componunt unum", distinción y separación que resalta sobre todo cuando uno se fija en la heterogeneidad de dichos motivos, que son la demostración natural y la autoridad de Dios, que revela lo que la razón demuestra.

La exposición de Suárez, que con alguna prolijidad hemos transcrito, nos parece de una grandísima probabilidad por no decir certeza. Pero el acierto del mismo y lo que con toda evidencia justifica que abandonase en esto lo que creyó que *sine dubio non satisfacit*, es que

(1) Con intención recordamos que Suárez disputa aquí contra Fonseca y Molina. Pues si existe una escuela de Teólogos de la Compañía de Jesús contraria a la llamada Tomista, sin duda es la caracterizada por estos tres campeones de la *Ciencia Media de Dios*, Fonseca, Molina y Suárez, que tanto han dado que hacer a los llamados Tomistas. Ahora bien, la relativa facilidad con que en pormenores como el presente se dividen los tres Teólogos dichos, y los que de ellos aprendieron la *Ciencia Media*, demuestra que aquella oposición no es sistemática, sino que es algo que resulta por natural consecuencia del mismo sistema Escolástico, y de ninguna manera de armonía *praestabilita* y voluntaria.

insistiendo en defender lo que le parecía más conforme con el modo de hablar del Concilio de Trento, supo dejar la teoría tan bien asentada, que hoy día, comparándola con el modo de hablar del Concilio Vaticano, nos sorprende viendo cuán adaptada se halla al mismo.

Porque es cosa bien singular. Toda la argumentación que desarrolla Suárez en cuanto nos interesa para la defensa de la tesis, se sintetiza en el siguiente breve entimema. En dicho caso el motivo de la divina autoridad conserva toda su fuerza característica para influir en el entendimiento: luego podrá ejecutarse el acto de fe.

Ahora bien, semejante manera de argüir, desde el punto de vista teológico, después del Concilio Vaticano, es evidentemente válido. En efecto. El Concilio ha querido explicar la distinción entre la razón y los actos de la virtud sobrenatural de la fe; y ha sintetizado la distinción enseñando que los actos de la fe proceden de aquel motivo de la autoridad de Dios que revela; ni ha dejado entrever que para que este motivo pudiese influir en un entendimiento, se necesitase que aquello que garantiza la autoridad divina no estuviese también garantizado por la razón en el mismo entendimiento (1).

Más aún: ha declarado el Concilio que Dios ha revelado verdades que alcanza la razón (2). Más adelante declara que lo propio del acto de fe, en cuanto se distingue del de la razón, es que estriba en la autoridad divina (3); y poco después añade que hay que creer con fe divina todo lo revelado y que la Iglesia propone (4). Toda esto es de la mayor diafanidad para quien defiende la tesis que hemos expuesto. En cambio, su adversario, al oír *fide divina ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur*, se ve precisado a hacer una rara salvedad, como diciendo, si se puede o la evidencia de la razón natural no lo impide. Que si le pareciese demasiado decir esto, y se redujese a responder que se creará todo implícitamente, sería curioso de saber qué respuesta daría a la pregunta de si en particular cree aquello cuya demostración natural conoce y sabe también que ha sido revelado.

Hemos tenido cuidado, al empezar esta nota, de disminuir gran-

(1) Sess. 3, cap. 3 y can 2 del mismo capítulo. *D. B.*, 1789 y 1811.

(2) *D. B.*, 1786.

(3) *D. B.*, 1789.

(4) *D. B.*, 1792.

demente la responsabilidad de Suárez en el hecho de que tantos autores se hayan separado de S. Tomás en esta cuestión (1). Después de lo visto, no nos queda que añadir sino que si hubiera tenido que ser más original en este punto, su mérito sería aquí superior ante la más sana crítica.

LUIS TEIXIDOR.

(1) En la primera mitad del siglo 17 RIPALDA. (*De Fide divina*, disp. 12, n. 38) decía de la opinión que enseñó Suárez que la defendían *communiter recentiores*. En nuestros días, el P. PESCH t. 8, n. 402, dice que la sostienen *posteriores Theologi communissime*.