

¿No cabe fe divina en ningún virtual inclusivo antes de su explicación infalible dada por la Iglesia?

Uno de los puntos más importantes de la teoría sobre la evolución dogmática del R. P. Marín Sola, y que por otra parte es recibido con desagrado por los teólogos modernos, es el que se toca en la cuestión propuesta en el epígrafe mismo del presente artículo.

Según dicha teoría, al virtual inclusivo le falta el segundo de los dos elementos necesarios para que venga a ser verdad formalmente revelada y apta para ser creída por nosotros con fe divina, es decir, le falta la explicación divina e infalible, que sólo de la Iglesia la puede recibir una vez pasado el tiempo apostólico (1). Cuenta ya con el primero y más íntimo y fundamental elemento, cual es el de estar realmente revelada en su esencia su verdad, y por eso es capaz de llegar a ser verdad formalmente revelada y es ya *definible* de fe divina. Pero mientras no venga la explicación divinamente autorizada de la Iglesia, que declare su sentido divino, implícito ya en su revelación real, atesorada en el dato revelado o en la verdad de fe católica ya definida, nunca será verdad formalmente revelada, es decir, verdad dicha y explicada por Dios; nunca será materia apta para nosotros, en orden a ser creída con fe divina, aun cuando veamos con certeza humana estar contenida en la revelación.

Y todo por faltarle el segundo elemento de la explicación divina, condición esencial al virtual inclusivo, en razón de que sólo con ella tendremos certeza absoluta y divinamente infalible de su sentido divino y revelado (2); sólo así nos constará infaliblemente de haber sido revelado en su sentido propio y peculiar de tal particular virtual inclusivo, o sea, de tal verdad incluida en el dato o principio revela-

(1) Cfr. *La evolución homogenea*, 58, 139, 140, 141, 174, 293, 304, 312 y 510.

(2) Véase el número 244, donde, sin embargo, se dice así: «No puede la conclusión tener certeza teológica si en absoluto puede fallar.»

do, con el cual se confunde en realidad, y que nosotros por discurso humano la podemos deducir de aquél.

Así, por ejemplo, en el dato revelado de la promesa del primado a San Pedro (Mr., 16, 18), en el que aparecen los Papas como fundamento indeficiente de la Iglesia, está formal e implícitamente expresada la infalibilidad pontificia, entendida en un sentido preciso, sin determinarse si esta infalibilidad la tiene el Papa, de sí propio, o bien, derivada y dependiente del consentimiento de la Iglesia (a juicio del P. Marín Sola, de quien es el ejemplo) (1). Por eso podrá creerse con fe divina, por el que conozca y entienda con certeza este sentido formal divino del dato revelado, aun cuando no lo aprenda por una definición o enseñanza infalible de la Iglesia, sino estudiándolo por sí mismo en la fuente divina del Evangelio, a causa de que para esta verdad tiene al mismo Cristo por autor y explicador de tal enseñanza, bastando una exégesis del sentido literal de la frase divina para dar con certeza en su sentido formal y revelado. Pero si en la promesa del primado de los Papas queremos ver incluida (y aun si la descubrimos con certeza teológica estricta y verdadera) dicha infalibilidad en el sentido definido por el Vaticano, esto es, como habida por los Papas, *jure nativo, ex sese*, no derivada o dependiente del consentimiento de la Iglesia universal, *non autem ex consensu Ecclesiae*, entonces esta infalibilidad, así entendida, no podrá creerse con fe divina, antes de la declaración o definición infalible de la Iglesia, porque sólo en virtud de un raciocinio aparece incluida en el Evangelio y falta la explicación infalible de Dios y de la Iglesia, que nos descubra y exprese con absoluta infalibilidad tal sentido virtual del dato revelado. Según esto, los fieles, ni creían, ni podían creer con fe divina tal verdad antes de la definición infalible de la Iglesia, en el sentido en que fué definida. (Véase 149, pág. 144.)

Y ¿cuál es la raíz de todo este rigor? La certeza de la fe divina es absolutamente infalible, y en esto supera a la misma certeza teológica que, según esta teoría, nunca lo es (2). Exige, pues, la fe divina que se tenga previa certeza absoluta e infalible de la verdad que se va a creer con tal fe, y como esto no se puede alcanzar con sólo certeza humana, aun teológica, preciso es que venga del cielo, o por re-

(1) Cfr. 312.

(2) Véase 132, pág. 129 y 137, nota, pág. 137.

velación formal, o por divina asistencia de enseñanza infalible; a lo primero, no hay ya lugar después de los Apóstoles; sólo resta la declaración infalible de la Iglesia, por la que nos conste absolutamente del hecho de la revelación de dicha verdad en el sentido mismo en que lo defina la Iglesia, que es el sentido propio de un virtual inclusivo antes de su definición, pero que pasa a ser formal revelado y a ser verdad de fe divina después de dicha infalible explicación. Si la definición infalible que lo explique es definición dogmática o que lo define como dogma de fe revelado por Dios, entonces, de virtual revelado que era, llegará a ser dogma de fe católica a todos obligatoria; y si la definición es simplemente infalible y no dogmática, en tal caso vendrá a ser objeto de fe divina para los ilustrados en estas materias, pero para nadie será dogma de fe católica y universal (1).

Bien se trasluce la importancia de este punto en orden al desarrollo y vigor interno y trascendente de dicha teoría evolucionista del dogma católico.

Por una parte queda bien deslindado el campo de la ciencia teológica —la ciencia del virtual inclusivo— del campo de la fe divina, que es el campo del formal revelado y de la infalibilidad absoluta, émula de la divina; y por otra parte se da lugar a ese ascenso, creciente y homogéneo, desde la última y más remota conclusión teológica, mediante la definición infalible, hasta el grado de verdad de fe divina y católica, y de verdadero principio divino de ciencia teológica, comparable bajo varios aspectos con el mismo dato revelado. Constituye la conclusión teológica una misma realidad con la verdad de éste, de cuyo sentido nos consta, con la misma divina explicación e infalibilidad con que nos consta ya del sentido divino del virtual inclusivo o conclusión teológica, una vez definida por la Iglesia.

Pero este modo exclusivista de aportar tales ventajas al virtual inclusivo, sobre todo examinado en los fundamentos en que pretende apoyarse, desagrada, como decimos, a los teólogos modernos; es tenido por innecesario, inconsistente, ilógico, y de consecuencias ruinosas para el honor y existencia de la ciencia teológica y para la economía de la fe y de la salvación de las almas, y contraproducente para la misma autoridad doctrinal de la Iglesia y para su tan preciada y necesaria infalibilidad.

(1) Cfr. 298.

De ser esto así, a la vista está qué divinos intereses están en litigio en este debate y cuánto merece la más seria labor y reposado estudio la presente cuestión que con el favor divino, puesta la vista en lo alto y solicitados del amor de la verdad, tratamos de abordar y exponer.

Sin duda ninguna que no habría discrepancia alguna entre ambos bandos si la negación del Rdo. P. Marín Sola se limitara a ciertos virtuales inclusivos que, aunque procedan por necesidad metafísica de sus principios, no irradian bastante luz para hacer ver sin sombras de duda sería la imposibilidad absoluta del error opuesto; pero como extiende su negación a todo virtual inclusivo, por más próximo que sea a sus certísimos principios y por más fulgores que descubran su necesaria y absoluta verdad, demanda fundamentos tan radicales que, de ser verdaderos, llevarían consigo la ruina de la Teología y todos los otros lamentabilísimos desastres, arriba apuntados, a juicio de los teólogos modernos.

Adelantando, como ya lo hemos practicado en artículos anteriores, la solución propia a la discusión y desarrollo del tema o cuestión propuesta, diremos en síntesis al presente: 1.º Que la absoluta y universal negativa del R. P. Marín Sola y de los que le siguen carece de fundamento sólido, así interno como extrínseco de autoridad (nos referimos a Santo Tomás y a sus más afamados intérpretes). 2.º Que parece contraria a las enseñanzas y mente del Concilio Vaticano y a la autoridad e infalibilidad de la misma Iglesia. 3.º Que puesta tal doctrina y admitidos como buenos sus fundamentos, habría que suprimir toda la ciencia teológica; se haría imposible la fe divina de los teólogos y de los fieles en general en las verdades formalmente reveladas, aun claramente propuestas en la Revelación; no hubiera hecho el Señor posible y razonable el acceso a la fe cristiana y católica de los que están sentados en las sombras de la infidelidad o de la herejía, y, finalmente, no ofrecería la Iglesia católica en sí misma un insigne y suficiente motivo de evidente credibilidad en favor de la fe cristiana. 4.º Que de ser lógico, habría que exigir, no cualesquiera definición infalible, sino la dogmática, después de la cual fueran herejes los contumaces y no contentarse, como se contenta el reverendo P. Marín Sola, con definición no dogmática; habría que poner en oposición a Santo Tomás con el Vaticano; no se podría componer el Santo Tomás de la cuestión 1.^a, art. 1.º, con el Santo Tomás de la

cuestión 5.^a, art. 3.^o de la 2.^a 2.^{ae} de su *Suma Teológica*, lo que en nuestra doctrina halla fácil y sólida compostura y explicación, para honor del mismo Santo Doctor, como procuraremos hacerlo ver en el desarrollo de nuestro escrito.

Podrá, a primera vista, parecer a algunos nuestro criterio rígido y exagerado en demasía, y podrá tachársenos de mostrar un carácter impresionable y alarmante con facilidad; pues al fin y al cabo no se trata sino de conclusiones teológicas, del virtual revelado inclusivo, del ejercicio de la fe divina en acto privado y antes de que la Iglesia haya dado su fallo infalible.

Cierto que si miráramos la cuestión propuesta nada más que en sí misma y no en los fundamentos de que pende su solución y a que se acude de una y otra parte; si no sacáramos las consecuencias que de una u otra solución y defensa se desprenden; si no fuera la lógica tan dura e inexorable; si los hombres, por fortuna, no dejáramos de ser lógicos, a las veces, en no dar por buenas las aserciones o prácticas que de nuestra doctrina o conducta forzosamente en buen discurso parecen seguirse, cierto que no habría por qué acumular tanto desastre, arriba señalado, *arguendi* causa, para mostrar, según se nos alcanza, no ser bueno y acertado el partido de los que opinan en la presente cuestión de otro modo que nosotros. Baste por ahora lo dicho, para satisfacción del reparo hecho por nosotros mismos, pues esperamos que el mismo cuidadoso desarrollo de las pruebas que adelante aparecerán, confirmará lo mismo y nos sacará airoso, con el favor del cielo, del actual compromiso.

INCONSISTENCIA DEL FUNDAMENTO INTERNO Y EXTERNO DE LA SENTENCIA CONTRARIA

Entramos ya en el capítulo de las pruebas, y comenzamos por deshacer el fundamento de los contrarios, para arrebatar a los teólogos la capacidad de creer con fe divina uno siquiera de sus más fáciles y evidentes virtuales inclusivos y una de sus mejor probadas conclusiones teológicas.

Dirigiendo una mirada general a las pruebas que este capítulo ha de abarcar, y queriendo señalar las bases principales en que estriba sólidamente toda nuestra doctrina y argumentación, y de otra parte

los puntos primordiales en que flaquea la sentencia y pruebas de nuestro adversario, podemos anticipar que la distinción entre la certeza propia del acto de fe y la certeza suficiente para el juicio previo al acto de fe divina; la distinción entre infalibilidad en todo un orden de conocimientos y la certeza absoluta e infalible de esta o la otra verdad científica en particular; la distinción importantísima, social y moralmente hablando, entre fe divina y fe católica, y las enseñanzas sacadas del estudio de las constituciones conciliares del Vaticano han de ser la guía y apoyo perenne de nuestros pasos; así como la confusión, olvido o descuido de eso mismo parece ser el origen del modo de sentir, razonar y hablar, a nuestro juicio, desacertados, del contrario con quien ahora contendemos.

Decíamos arriba que la sentencia contraria carecía de sólido fundamento, así interno como externo de tomística autoridad. Veámoslo por partes:

A) Carece de fundamento interno.

¿Cuál es el que se aduce y de cuánto peso? Examinémoslo. Hecha la distinción entre la fe divina, en sí misma considerada y cual se dió en los Angeles, Patriarcas, Profetas y Apóstoles, que recibieron de Dios inmediata revelación, y la fe divina en nosotros, que sólo mediatamente aquélla recibimos, se establece como motivo formal de la fe divina *en sí* la autoridad de la Verdad primera (o mejor dicho, con el Vaticano, la autoridad de Dios revelador o que habla, quien no puede engañarse ni engañarnos); pero para la fe divina en nosotros se pone como motivo formal la autoridad de Dios, que revela, y la autoridad *divina* de la Iglesia, que *infaliblemente* determina o *explica* lo revelado por Dios, por lo menos en los casos en que Dios mismo o los Apóstoles en nombre y con autoridad de Dios no lo hayan *explicado* previamente, como sucede con todo mero virtual inclusivo.

Mas ¿por qué título a los cristianos y aun a los mismos teólogos no les bastará la certeza verdadera y aun científica, que cabe con sola humana diligencia, acerca de la revelación real y sentido divino de *muchos* virtuales inclusivos, y se les exige la certeza que provenga del fallo infalible de la Iglesia *antes* de creer nada de esto con fe divina? El título y la razón es, según ellos, que la certeza de la fe divina, a diferencia de la teológica, y de otra certeza humana, es conforme con necesidad absoluta con la realidad y absolutamente infali-

ble; debe, pues, constar infaliblemente de la revelación y sentido divino de una verdad, antes de que pueda ser creída con firmeza de fe divina; de aquí que haya que contar con la divina infalibilidad comunicada a la Iglesia, único recurso que nos queda después de la época apostólica (174-304 y 510 al fin).

En este argumento, fuera de poner para la fe divina *en nosotros* otro motivo formal del que asigna el Concilio Vaticano (de lo cual hablaremos en otra sección), se incurre en dos graves confusiones y lamentables equivocaciones.

Primeramente se confunde la certeza absoluta y sobrenatural del acto formal de fe divina con la certeza humana, estricta, no de *la verdad*, sino de *la evidente credibilidad* del dogma, propia del juicio prudencial, que antecede al acto formal de fe, con que juzgamos que una doctrina puede prudentemente por nosotros ser creída, y aun debe serlo con fe divina; para lo cual basta certeza que excluya toda duda prudente, y, por tanto, basta certeza moral y absolutamente fallible acerca del hecho de la divina revelación de aquella doctrina y de la divina autoridad de nuestro Criador y Señor que, al revelarla, nos obliga a creerla, en provecho nuestro.

Sólo así se explica que no se den por contentos, ni siquiera con la certeza estricta y científica de muchas conclusiones teológicas, cuando no nos hace falta tal certeza científica, ni aun para abrazar prudentemente la fe divina en Jesucristo y su religión. Y no nos hace falta a nosotros, que no oímos a Jesucristo ni a sus Apóstoles, oráculos divinos; a nosotros, que no podemos saber científicamente nada de la inspiración y número de los libros sagrados ni de la inspiración de la tradición divina, que sólo podemos tener certeza histórica humana de la vida y doctrina de Jesucristo en alguna parte, y de la fundación de la Iglesia y de su autoridad humana y prerrogativas en todo el mundo, mediante el valor histórico humano de los Evangelios y Hechos apostólicos y de la Historia eclesiástica, antes de fiarnos del magisterio infalible de la Iglesia, confianza que supone la fe divina ya abrazada y reconocida ya la autoridad infalible eclesiástica.

En segundo lugar, y aun pensamos que debería haberse puesto ello en primer término, se incurre en la desastrosa confusión del concepto de la dote de la infalibilidad en todo un orden de conocimientos: matemáticos, metafísicos, científico-naturales, religiosos, etcétera, con la certeza estricta y absoluta, a la que acompaña fir-

mísima adhesión y repugnancia e imposibilidad absoluta de error, pero limitada a una o varias conclusiones particulares, no extendida a todas las de su orden y categoría, con lo cual, de la verdad palmaria de que el hombre puede absolutamente equivocarse en todo un orden de conocimientos, se pasa a negarle toda capacidad de conocer con certeza absoluta e infalible cualquiera conclusión científica o teológica en particular, por certísimas que sean sus premisas, evidentes y necesarias, y evidente el nexo con que se enlaza y deduce de ellas; todo porque la luz de la humana razón es absolutamente falible (si se atiende a todo un orden de conocimientos) (1). Como si tal limitación no arguyera defecto en el mismo Autor de la naturaleza, que aun en materias de suyo, en su verdad perfectamente necesarias, que por otro lado emiten luz clarísima y proporcionada para trasmitir al juicio humano toda la necesidad y verdad que en sí encierran, cuando éste las conozca con evidencia subjetiva; todavía no ha hecho Dios la humana inteligencia tan adaptada a la posesión de la verdad para que la crió, que aun descubriéndola en tan buenas condiciones, sea capaz de poseerla sin riesgo de engañarse y de padecer posible ilusión.

De permanecer en pie tal confusión, habría que desterrar la certeza estricta, absoluta, evidente y rigurosamente necesaria de toda la *ciencia* matemática y de todas y cada una de sus conclusiones; dígase lo mismo de la metafísica, de todo el campo de la ciencia teológica estrictamente dicha, y eso que por un lado se apoya en la verdad divina y por otro en tesis metafísicas evidentes. Quedaría arruinada toda la ciencia teológica. Ni vale decir que le quedaba la certeza humana, aunque absolutamente falible. Pues esta certeza humana, cuando se trata de conclusión matemática, metafísica o teológica en sentido estricto, exige que la conclusión, rigurosamente tal, sea de absoluta necesidad y verdadera evidencia consecuencial, de suerte que le sea imposible absolutamente el error en tal materia estricta y científica, y tales son muchas de sus conclusiones, que ni por milagro pueden ser falsas.

Sabemos que a la humana inteligencia, aun a pesar de ocupar el último grado en la escala del poder intelectual, no le toca errar *per*

(1) Véase NEWMAN, *Grammar of assent*, en el trozo aducido por el P. HARENT en la palabra *Foi* del Diccionario Teológico de Vacant, col. 182-183.

se, sino siempre yerra, cuando yerra, *per accidens*, y sólo puede errar cuando no reúna todas y cada una de las tres condiciones antes enumeradas; verdad y necesidad objetiva (absoluta o hipotética), irradiación de luz objetiva proporcionada a la facultad cognoscitiva, y, de parte de ésta, la necesaria atención y diligencia y claridad subjetiva con amor sereno y desapasionado de la verdad.

Si Santo Tomás en el artículo 8.º de la cuestión 14 (*De veritate*) dice que hace falta que la verdad increada corrija o impida el error en que la inteligencia creada, *abandonada a sus propias fuerzas*, puede caer, es porque se trata, no de la preservación en una materia particular, sino en todo un orden de conocimientos (1). Este pasaje lo estudiaremos luego.

Aun cuando el teólogo en la práctica proceda conforme a este criterio, suave y prudente a un mismo tiempo, que propugnamos, quedará siempre salvo el fuero real y privilegiado de la certeza divina de la fe en su acto formal, pues ésta tiene por objeto propio la verdad de la doctrina misma revelada, por motivo formal, no los motivos de credibilidad, ni el de la misma autoridad infalible de la Iglesia, sino la autoridad suprema de Dios revelador, ya antes con certeza previamente conocida con luz natural, mas en el acto de fe, conocida por la inteligencia y afirmada con luz sobrenatural infalible; y finalmente, tiene por principio subjetivo al entendimiento, confortado con la luz sobrenatural del hábito o gracia actual de la fe, que sólo puede concurrir a la adhesión de la verdad de hecho *revelada* y al pío y sobrenatural afecto de la voluntad imperante, con todo lo cual resulta que el acto divino de la fe es, cuando se da por el concurso de todas estas concausas, necesaria, infalible y divinamente verdadero. El no exigir tanta perfección en el juicio previo, es porque éste no es aún adhesión de fe a la verdad de la doctrina divina, ni tal certeza, propia de él, es motivo propio de la fe, sino prerrequisito para que sea racional y prudente el obsequio de nuestra fe; y porque de exigirse tales condiciones en él, como vienen a exigir en realidad los adversarios, no sería posible en la presente providencia disponernos nunca suficientemente al acto formal de la fe, y finalmente, porque no se ha de pedir, en lo que no es sino mera condición previa,

(1) El mismo Santo Doctor en el mismo artículo, al principio del cuerpo, admite que la ciencia es virtud, porque es un hábito por el cual se dice *siempre infaliblemente* la verdad.

la perfección intrínseca del acto formal y consumado. Ya sabemos, además, que el asentimiento de la fe puede ser más firme que los motivos que a ella impelen (DENZ - BANW, 1169).

Y como dicen los teólogos del Vaticano en las anotaciones a su esquema de la constitución sobre la doctrina católica (*Col. Lac.*, VII, 534): «La firmeza del asentimiento de la fe debe ser cual lo exige la infinita autoridad de Dios, que merece que a su locución, *suficientemente* propuesta, la humana voluntad y el humano entendimiento se sometan plenamente y asientan, *aestimative*, sobre todas las cosas. Para que pueda ser tal, es el hombre elevado, ilustrado y confortado con las fuerzas sobrenaturales de la gracia. Así, pues, aun cuando no pudiera tener lugar el asenso de la fe, si no se diesen *motivos de credibilidad*, sin embargo, la voluntad elevada impera el asentimiento, el entendimiento asiente formalmente, no *según la medida del conocimiento de los motivos de credibilidad*, que sólo son *aplicación de la revelación y previa condición de la fe*, sino según la medida de la autoridad de Dios revelador, que es el motivo formal de la fe.» El mismo Santo Doctor, en el mismo artículo, al principio del Cuerpo, admite que la ciencia es virtud, porque es hábito por el cual se dice *siempre infaliblemente* la verdad. Y, sin embargo, hay ciencia humana. Luego si después dice el Santo que la verdad creada es defectible (como propia del ser creado, vano y defectible *de suyo*), de no ser corregida por la verdad increada; y si después concluye que el asentir al testimonio del hombre o del ángel, no conduciría infaliblemente *a la verdad* si no se atendiese en tales testimonios al testimonio divino que en ellos habla; se ha de entender del hombre o del ángel, *abandonados a sus propias fuerzas*, y con respecto a todo un orden o campo de conocimientos, hasta sus últimos linderos, no, al menos, con respecto a una verdad en particular cualesquiera, por evidente y necesaria que aparezca, sino *a la verdad*, a todo el campo de la verdad, y *siempre*, y en todo caso. Con lo cual está conforme también lo que a continuación dice: «Y así el fiel (adhiriéndose a la divina Verdad) se libra de la variedad del inestable error, por medio de la *simple y pura* Verdad, y que *siempre* permanece del mismo modo.» Eso es lo difícil: siempre y en todo caso estar unido con la verdad sin mezcla de inestable error. Fuera de que el teólogo en sus conclusiones teológicas no procede *abandonado a sus propias fuerzas naturales*, sino que es guiado por la premisa revelada con luz

divina, y no afirma *la verdad* de la conclusión con sola razón natural, sino confortada por los resplandores divinos. La sola razón natural sólo le llevaría a afirmar que, de ser verdadera la premisa mayor de fe, evidente y necesariamente verdadera como es la verdad metafísica de la menor, por fuerza habría de ser verdadera la conclusión, cumplida la hipótesis de la verdad de la mayor. Ahora bien; el teólogo no afirma la verdad de la conclusión hipotética, sino absolutamente; no sólo la afirma en cuanto conclusión, sino *especificativamente*. Y después de todo, el teólogo no se vale del humano discurso, en orden a afirmar la verdad divina de la conclusión como de motivo formal o como de luz subjetiva de su fe teológica y formal en dicha verdad y conclusión, sino como de previa disposición a la fe y de recurso humano para descubrir la *evidente y estricta credibilidad* próxima y divina de tal verdad deducida, para lo cual le basta certeza moral y relativa del hecho de su revelación, en su sentido divino y formal de virtual inclusivo revelado, fruto que se sigue espontanea y proporcionadamente de su discurso teológico.

Y así no nos extraña que el mismo Santo Tomás, en el art. 4.º de la cuestión 32 de la primera Parte, hablando del virtual inclusivo que pertenece a la fe, indirectamente, porque de su negación se seguiría algo contrario a la fe (o sea el artículo de fe del cual se deduce), dice que después que se ha hecho manifiesto, y *sobre todo (praecipue)*, después que la Iglesia ha determinado que de ello se sigue algo contrario a la fe, el errar en ello no sucedería sin herejía. De donde se desprende que hay lugar a hacerse manifiesto que es algo contrario a la fe, y que, por tanto, es verdad de fe divina la contrapuesta a aquel error descubierto contra la fe divina, y herejía el negarla, aun cuando no haya intervenido la definición de la Iglesia. En otro caso no habría de decir el Doctor Angélico «sed posteaquam manifestum est, *et praecipue* si sit per Ecclesiam determinatum quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei», sino «posteaquam per Ecclesiam determinatum sit», etc. (1).

(1) Véase MARÍN SOLA, n. 242, y la nota correspondiente al pie del texto. Con respecto a la doctrina del texto de dicho Padre, advertiremos que el relator en este punto, el señor Obispo de Brescia, e intérprete auténtico del sentido del texto referente a la pontificia infalibilidad, al mismo tiempo que extiende ésta por todo el campo a que se extiende el de la Iglesia y con la misma censura que se merece la infalibilidad de ésta, declara que es dogma de fe la infalibilidad de la Iglesia y, por tanto, la del Papa en las definiciones dog-

Ahora bien; si alguna labor hace manifiesta fuera de la definición de la Iglesia la revelación divina de una verdad indirecta de la fe, es la razón teológica que con estricto rigor científico y absoluta evidencia deduce la revelación formal del virtual inclusivo.

Razón tuvo el mismo Santo Tomás para asegurar que la explicación de la fe, no ya sólo de la ciencia teológica, *puede hacerse cotidie*, diariamente. Las definiciones infalibles de la Iglesia, ya del magiste-

máticas del depósito directo de la fe, y tiene por *teológicamente cierta* en las definiciones de la Iglesia, infalibles sobre el depósito indirecto. La verdad es que hasta la fecha no consta más en el estado general de la ciencia teológica y en el sentir de los fieles.

Es verdad que había preparado un esquema del canon que definiera la extensión de la infalibilidad de la Iglesia, a aquellas verdades que son indispensables necesariamente para custodiar íntegro el depósito de la revelación; pero ya probamos en el escolio del primer artículo que del dogma de la infalibilidad no se sigue la revelación de la verdad de lo definido con tal infalibilidad, de otra suerte el Tridentino no hubiera salido con su intento al redactar como redactó el canon 7.º de la sesión 24.

Por lo que hace a la nota que le acompaña, diremos que la interpretación aducida en ella del comentarista Felipe de la Santísima Trinidad, sobre aquellas palabras de Santo Tomás: «*postquam manifestum est, et praecipue si sit per Ecclesiam determinatum*» etc. (P. I, q. 32, a. 4.º), no nos parece acertada ni conforme al texto ni a la mente del Santo Doctor.

Su interpretación es la siguiente: «*Ad divum Thomam dicendum, quod sensus illius est, illum errare in fide, qui negat aliquid ex quo sequitur aliud contrarium fidei, non quia illud negat, sed quia sibi persuadet ex negatione illius necessario sequi negationem alterius de fide, sed non sic erraret si... suspenderet iudicium, et crederet, ut debet, se posse deficere in suo discursu; quantumcumque enim appareat evidens non tamen est omnimode infallibilis; unde potest quidem sufficere ad certitudinem scientiae, non autem ad certitudinem fidei quae est maior.*»

Propterea D. Thomas addidit: *Praecipue si sit per Ecclesiam determinatum*; ut ostendat quod *absolute* ille errat in fide, qui negat aliquid ex quo per Ecclesiam determinatum est, sequi aliquid contrarium fidei, non autem illum errare absolute qui... per proprium discursum collegit nisi in sensu explicato.

Esta interpretación del comentarista no se funda en el texto o contexto del pasaje sino que es de la cosecha del intérprete y está fundada en aquella lamentable confusión atribuida de hecho al mismo Santo Tomás, por la cual la inteligencia humana y la ciencia, aun la matemática, metafísica y la teológica, por más que se funde en el discurso más evidente, no es del todo infalible y puede en absoluto equivocarse, confundiendo la dote de la infalibilidad en un orden de conocimientos con la absoluta certeza y rigurosa evidencia y necesaria verdad de alguna conclusión particular. Esta interpretación, 1.º, no se funda en el texto, puesto que no dice *posteaquam persuasum* alicui est, aliquid ex eo sequi, etc., sino *manifestum est*, se ha hecho manifiesto, lo cual envuelve evidencia objetiva y norma infalible de verdad. Por otro lado, si las otras palabras del texto: «*Praecipue si sit ab Ecclesia determinatum*», llevarán el sentido que se les da, no hubiera terminado bien el Santo Doctor el párrafo diciendo: «*Et propter hoc multa nunc reputantur haeretica, quae prius non reputabantur; propter hoc, quod nunc est manifestum, quid eis sequatur*», como si la razón más propia y principal del caso fuera, en tal hipótesis del comentarista, la de que ello se ha hecho manifiesto, bien sea por discurso, bien por determinación de la

rio solemne, ya del ordinario, no son fruto de todos los días recogido en el huerto de la Iglesia y el único medio de la evolución o explicación de la fe y del paso de la conclusión teológica a la categoría de verdad de fe divina. En conformidad con esto, muy lógicamente prosigue en el mismo pasaje (in L. III Sentent. dist. 25, q. 2.^o art. 2.^o). «Et per studium Sanctorum magis ac magis explicata est». Donde no dice *per definitiones Patrum conciliorum oecumenicorum*, sino *per studium* Sanctorum, y claro está que estudio (que no sea definición, aunque sea de los Padres de un Concilio ecuménico), no tiene más fuerza que la labor teológica de los santos Doctores y teólogos, en orden a desenvolver la fe divina; si ésta no vale, tampoco valdría aquélla. Tanto más que sería interpretación violenta tomar la frase «studium Sanctorum», por la labor de los Padres de un Concilio y no

Iglesia; y no la única valedera en el orden objetivo, o sea, la de la definición de la Iglesia, y así mirando a lo principal, sin dejarlo en el tintero, diría «propter hoc, quod Ecclesia plura iam ut haeretica determinavit, quae antea non erant adhuc determinata»; pues de norma valedera objetiva y universal trataba al fin del párrafo el Santo Doctor. Y con esto dicho se está que no quadra bien con el contexto.

2.^o No es conforme a la mente del Santo. De ser tal la flaqueza humana, que aun en lo más evidente puede en absoluto equivocarse y atribuir a la revelación aun lo contrario de lo que ella enseña; ¿cómo Santo Tomás se atrevió a asegurar que la ciencia (aun humana) es virtud intelectual, porque *siempre, infaliblemente*, dice la verdad? (QQ. DD., q. 14, a. 8.^o); ¿cómo enseñó antes en los comentarios a los libros de las sentencias (3.^a dist. 25, q. 2, art. 2.^o), que la explicación y el desenvolvimiento de la fe puede tener lugar *cada día* (no así las definiciones de la Iglesia), y que, de hecho, se ha desenvuelto por el estudio de los Santos? (que aunque se entendiera del estudio previo a las definiciones conciliares, hecho por los Padres de los ecuménicos, no pasaría de estudio y labor teológica absolutamente falible siempre, según dicho intérprete); ¿cómo no habríamos de decir que Santo Tomás nos condujo inconscientemente hacia el error modernista por el cual *puede* ser una cosa falsa, según la ciencia, y verdadera a la vez, según la fe; y, sobre todo, cómo no habría de aparecer Santo Tomás en oposición al Concilio Vaticano y corrigiendo al sagrado Concilio, como quiera que éste enseña definitivamente «Vernum etsi fides sit supra rationem; nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest, cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare se ipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Inanis huius contradictionis species inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur?» (Denz, 1797). Nadie tendrá por comentarios de opinión, sino por dichos y sentencias de la razón, las conclusiones más perfectas y evidentes de la ciencia de las ciencias humanas, la Teología. Dígase lo mismo, en su tanto, de la metafísica y de las matemáticas. Nunca, pues, la verdadera ciencia en sus conclusiones más evidentes podrá llevarnos a errores contrarios a la fe, lo que supone ser infalible; de otra suerte *la verdad contradiría a la verdad*, y Dios que revela e infunde la fe, y, por otro lado, *alumbró en nuestras almas la luz de la razón, vendría a negarse a sí mismo*.

(2) *Revue thomiste* (1924), págs. 65 y siguientes.

cualesquiera, sino precisamente ecuménico, como si los Padres de un Concilio ecuménico fueran santos por ser miembros de tal Concilio y no lo fueran los Padres de un Concilio provincial por semejante razón, o como si no pudiera llamarse estudio de los santos el estudio de los santos Padres y santos Doctores y autores sagrados fuera de un Concilio ecuménico.

Tanto es más preferible esta interpretación nuestra cuanto a la afirmación del primer miembro en que se reconocía la capacidad *cotidiana* del progreso de la fe; correspondía en el segundo miembro una prueba de la misma *por vía de hecho, constante y cotidiano*, como es la labor teológica de los Santos Doctores y teólogos de la Iglesia, realizada incesantemente dentro y fuera de los concilios ecuménicos.

Antes de acabar este primer miembro de la primera sección repararemos en que toda la doctrina de nuestro adversario descansa en que el virtual inclusivo, aunque está realmente revelado y dicho por Dios, no está, sin embargo, propuesto y explicado divina e infaliblemente, y, por tanto, no puede ser creído con fe divina mientras tal divina explicación no venga. Según él, esta divina explicación con divina autoridad y divina infalibilidad la puede dar la Iglesia, y entonces podrá ser creído con fe divina y evolucionaría homogéneamente el dogma, pasando la conclusión teológica de realmente revelada a formalmente revelada, y aun a dogma de fe católica, si como tal fuese definida. Mas nosotros hemos probado ya que no es divina la autoridad de la Iglesia ni por tanto divina su explicación. Luego o no es necesaria tal explicación, o no hay lugar a esa evolución tal cual él la quiere establecer. Por otro lado hemos visto que la infalibilidad no es privativa de la Iglesia, si se limita a algunas conclusiones, y que el mismo Santo Tomás la admite para la ciencia, y que si se reconoce ser el hombre absolutamente defectible es abandonado a su propia flaqueza y de suyo, y con respecto al campo de la verdad y para permanecer siempre y en todos los casos unido con ella sin mezcla de inestable error. Mas los teólogos en nuestros discursos y razonamientos no vamos solos y nos guiamos de la fe y de premisas reveladas y tratamos de verdades tomadas en particular.

Pero concedamos por un momento que hace falta la explicación infalible de la Iglesia para conocer con certeza previa a la fe el hecho de la revelación formal de un virtual inclusivo. ¿De qué nos po-

dría en la práctica servir tal medio a pesar de lo perfecto y autorizado que es?; pues, sencillamente, de nada. Veámoslo.

Si nosotros para imperar prudentemente un acto de fe sobre un virtual inclusivo necesitamos conocer previamente, de un modo absolutamente infalible, la explicación divina del mismo y el hecho de su revelación, también la Iglesia, para proceder prudentemente, necesitará conocer previamente, de un modo absolutamente infalible, encerrarse en el depósito sagrado de la revelación tal virtual inclusivo, antes de venir a definirlo o declararlo como divinamente revelado. Para esto, se dice, cuenta con la divina asistencia eficaz, con la cual no puede contar el teólogo. Mas como ésta nunca consta darse *eficazmente*, sino en el acto mismo de definir, resulta que la Iglesia, *antes de la definición*, no dispone de más recursos que el teólogo, y si éste nunca puede venir a disponerse previamente al acto de fe acerca de un virtual inclusivo, tampoco la Iglesia se podrá nunca disponer suficientemente para darnos una definición y así el recurso de la definición de la Iglesia vendrá a ser en la práctica inútil. Esto mismo, con más fuerza aún, se puede aplicar a las definiciones eclesiásticas de los dogmas de la fe.

Por último, como sea verdad y nos la conceden los adversarios, que de tal manera está dicho por Dios el virtual inclusivo en la revelación, que ello se puede entender con medios humanos, y Dios quiere e intenta decirlo en aquel mismo sentido en que humanamente se puede y debe entender, ¿qué falta a la dicción divina para que no deba darlo por formal y divinamente dicho aquel sentido que en evidentísima y estricta conclusión teológica se entiende claramente ser dicho por Dios y con intención de que le creamos, si dentro de solos los humanos recursos no cabe mayor claridad y certeza? ¿No podría el Señor en caso contrario echarnos en cara aquel «Adhuc et vos sine intellectu estis?» ¿Y tendría sentido aquello otro de «Scrutamini Scripturas; ipsae sunt quae testimonium perhibent de me? Pues siempre habrían los hombres de fiarse de su ciencia y experiencia y diligencia personal, en tales estudios e interpretaciones, y así poner en algún riesgo el fruto de su investigación en orden a la fe.

B) Carece de sólido fundamento extrínseco de autoridad tomística.

Tras larga caminata llegamos por fin al segundo miembro del primer punto de los cuatro indicados como partes del presente trabajo.

En cierto modo lo hemos ya desflorado con los textos aducidos y discutidos en el primer miembro. Y como más tarde al desarrollar la cuarta parte volveremos sobre lo mismo, para simplificar la labor y allanarla y declarar más nuestra mente, por un lado nos ceñiremos al texto clásico, tan del gusto de los contrarios, tomado de la 2.^a 2.^{ae}, quaest. 5, art. 3, y por otro, solamente excluirémos el patrocinio del Santo Doctor y de sus más preclaros intérpretes en favor de la opinión que combatimos, entendida ésta de tal manera, que se necesite y al mismo tiempo baste la definición infalible no dogmática sobre un virtual inclusivo, para que éste pueda creerse con fe divina.

Sabido es que el Doctor Angélico pregunta e inquiere en ese famoso artículo, si puede, uno que no cree algún artículo de la fe, tener fe informe acerca de los demás. Su respuesta es que en el hereje que rechaza y no cree un solo artículo de la fe no permanece en él fe alguna ni formada, o revestida de la caridad, ni informe o desnuda de ella.

Y da la razón. «La especie de cualquier hábito depende de la razón formal del objeto, suprimida y quitada la cual, no puede permanecer el hábito en su propia razón y especie. Ahora bien; el objeto formal de la fe es la Verdad primera, según que se manifiesta en las Escrituras sagradas y en la doctrina o enseñanza de la Iglesia, que procede de la Verdad primera. De donde quienquiera que no se adhiera como a infalible y divina regla a la doctrina de la Iglesia que procede de la Verdad primera, manifestada en las Escrituras sagradas, ese no tiene el hábito de la fe, sino que tiene las cosas o doctrinas de la fe de otro modo que por la fe. Así como si alguien se adhiere en su mente a alguna conclusión, no conociendo el medio de su demostración, cosa clara es que no tiene ciencia de aquélla, sino sólo opinión. Ahora, patente está que quien se adhiere a la Iglesia en su doctrina, como a regla infalible, asiente a todas las cosas que la Iglesia enseña. En otro caso, si de las cosas que la Iglesia enseña tiene lo que le place a él, y rechaza lo que no le agrada, ese tal no se adhiere a la doctrina de la Iglesia como a regla infalible, sino a su propia voluntad. Y así se hace claro y patente que el hereje que pertinazmente rechaza un artículo de la fe, no está preparado a seguir en todo la doctrina de la Iglesia... De donde se sigue manifestamente que el que es hereje acerca de un solo artículo, no tiene fe de los demás artículos, sino cierta opinión según su propia voluntad.»

Y tal vez más breve y eficazmente se expresa así en la solución de la objeción segunda.

«Se ha de decir a lo segundo, que para diversas conclusiones de una misma ciencia hay diversos medios de demostración, de los cuales puede conocerse uno tan sólo, y por eso puede el hombre saber algunas conclusiones de alguna ciencia, ignoradas las demás. Pero la fe se adhiere a todos los artículos de la fe por causa de un solo medio; es, a saber, por la Verdad primera propuesta a nosotros en las Escrituras entendidas según la doctrina de la Iglesia, que las entiende e interpreta bien.»

En estos memorables y expresivos pasajes, si algunos los hay en favor de la opinión contraria, o habla Santo Tomás de la fe en sí misma, o de la fe en nosotros, o de la fe divina y católica, o de la fe divina después de una simple declaración infalible, no dogmática, sobre la doctrina de un virtual inclusivo, o de la fe divina nuestra antes de una simple declaración infalible de la Iglesia, o, finalmente, habla de nuestra fe divina, que tiene por único medio a la Verdad primera, según que se manifiesta principalmente, y como en fuente originaria, en la Escritura, norma objetiva, y en la doctrina de la Iglesia secundariamente, en cuanto es norma directiva, por ser su intérprete siempre fiel y seguro. No puede darse hipótesis pertinente al caso, que no esté incluida en alguna de estas seis suposiciones:

1) Si Santo Tomás habla de la fe divina en sí misma, estaría en pugna consigo mismo, quien en la cuestión 1.^a, art. I de la 2.^a 2.^{ae} ... pone como adecuado objeto formal de la fe la autoridad de la Verdad primera. y aquí pone, según lo confiesan los tomistas, la autoridad de la Verdad primera y la autoridad doctrinal de la Iglesia.

Estaría, además, ciertamente, en oposición con el Vaticano, que al hablar de la fe divina (por lo menos de la fe divina en sí misma), pone únicamente como objeto formal adecuado, «la autoridad de Dios revelador, que no puede engañarse ni engañarnos».

2) Si Santo Tomás habla de la fe divina considerada en nosotros, como así lo entienden los tomistas: a) está, digámoslo de pasada, en oposición con el Vaticano, que hablando de nuestra fe (de «aquella virtud sobrenatural por la cual... *creemos* ser verdaderas las cosas que El ha revelado... por la autoridad del mismo Dios que las revela, quien no puede engañarse ni engañarnos»), pone por motivo formal adecuado *SOLO* la autoridad de Dios revelante, excluida la auto-

ridad de la Iglesia (1); *b*) está en oposición consigo mismo, quien en sus comentarios a las sentencias de Pedro Lombardo, y en la cuestión 32 a, 3.º de la 1.ª parte de la Suma, admite otro camino que el de la autoridad y determinación de la Iglesia para explicar nuestra fe, y quien en el mismo artículo 1.º de la cuestión 1.ª (2.ª 2.ªe), hablando de *nuestra fe*, se contenta con sola la Verdad primera para objeto formal de aquélla.

En efecto. De *nuestra fe* se habla en la objeción 1.ª cuando se dice: «*Illud enim videtur esse obiectum fidei quod nobis proponitur ad credendum. Sed non solum proponuntur nobis ad credendum, etc.*»: y si la objeción es pertinente a la materia, también de nuestra fe se debe hablar en el cuerpo del artículo.

De *nuestra fe* se habla en la solución de la primera dificultad. Pues en ella, lejos Santo Tomás de rechazarla, en razón de tenerla como impertinente, por tratar él de la fe en sí, y la objeción de la fe en nosotros, echa por otro camino, y reconociendo que caen debajo de la fe, como objeto material secundario, las cosas propuestas a nosotros que tocan a las criaturas y que motivaban la objeción, dice, que pertenecen (materialmente) a la fe, de que habla, en cuanto por esas cosas nos ordenamos a Dios (objeto primario), y añade: «*TAMBIÉN A ELLAS ASENTIMOS por respeto a la divina verdad*», sin añadir «y por respeto a la determinación de la Iglesia». Lo cual da a entender que trata de la fe en nosotros, como lo hace el Vaticano, pues al fin y al cabo eso es lo que nos interesa y lo único posible ya a los pobres mortales una vez terminado el período de la Revelación.

c) Si habla de la fe en nosotros y *siempre*, por esta razón, exige *entrambas cosas*, primariamente la Escritura, como primera manifestación de la primera Verdad, y la doctrina de la Iglesia secundariamente, en cuanto es intérprete fiel de aquélla, según dice el Santo en la solución de las dificultades, y como norma infalible adherida a Dios, tal cual se descubre en las Escrituras, al tenor de lo que reza el cuerpo del artículo; habríamos de deducir que Santo Tomás no reconocería capacidad en un cristiano anterior a la Escritura del Nuevo Testamento, para ejercer y tener *su divina fe* en los dogmas propios del cristianismo, aunque gozase de la enseñanza viva del magisterio

(1) Véase *Collect. Lacens*, c. VII, col. 166 y 167. Por la primera columna se verá que se da una definición de la fe por su motivo formal. Luego éste se pone adecuadamente. Por la 2.ª columna se verá que se introduce el magisterio para señalar el objeto material.

de la Iglesia, pues carecía del único medio de nuestra fe, que es la Verdad primera según que se nos propone *en la Escritura* interpretada fielmente en todo caso por la Iglesia. Aquí habría de ser el Testamento Nuevo, aún futuro, lo cual es absurdo.

d) Si habla de la fe en nosotros, y por eso siempre exige para ella como motivo secundario la enseñanza de la Iglesia, ¿cómo no estará en oposición con Cristo Nuestro Señor, quien, para atraer a los judíos a la fe en El, sin haber aún magisterio de la Iglesia, y sin que Cristo quisiera que ellos se valiesen del magisterio de *su divina persona*, les remitió a solas las Escrituras del Antiguo Testamento, diciendo: «Scrutamini Scripturas; ipsae sunt quae testimonium perhibent de me?» Y eso que para sacar de ellas la enseñanza y fe pretendidas era preciso no sólo emplear una interpretación literal de ellas, absolutamente falible, como humana que era, según el sentir de los tomistas, sino además hacer un razonamiento en el cual la mayor se la daban las Escrituras; por ejemplo, aquello de Isaías, 35, 5 y San Mateo 11, 5: «caeci vident, claudi ambulant, leprosi mundantur, surdi audiunt, mortui resurgunt, pauperes evangelizantur»; y la menor, su propia humana experiencia, por la cual veían ser Cristo en quien se cumplían el conjunto de aquellas maravillas. De donde *deducirían* ser este el Mesías prometido, y su doctrina venida del cielo, y con eso tendrían bastante para conocer el hecho de la Revelación cristiana y tomar a Cristo por enviado de Dios y creer en su doctrina como divina en la misma forma con que procede un teólogo en sus conclusiones teológicas para conocer la revelación cierta de la verdad de la conclusión y después creer en su verdad revelada por la autoridad de Dios revelante, sin mezcla de discurso, ni otro motivo alguno fuera del testimonio siempre infalible de la divina Verdad.

3) Si el Santo Doctor habla de la fe divina y católica no hace sino anticiparse al Concilio Vaticano, quien en fórmula más clara y exacta se expresó de esta manera: «Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, *quae in Verbo Dei Scripto vel tradito continentur ab Ecclesia* sive sollemni iudicio, sive ordinario et universali magisterio *tamquam divinitus revelata credenda proponuntur*» (DENZBACH, 1792). En estas palabras entra la palabra de Dios (no sólo la escrita sino también la de la Tradición oral), como motivo formal único de esa fe divina nuestra, y por otro lado entra la proposición dogmática de la Iglesia, como norma directiva católica y universal que im-

pone tal fe divina a todos los católicos por vigor de su jurisdicción doctrinal infalible sobre toda la cristiandad y así regula, unifica y universaliza la fe cristiana, en cuanto fe social de la Iglesia de Cristo. Y así como Santo Tomás introduce a la Iglesia como intérprete fiel de la Escritura, o sea como norma directiva de nuestra divina fe y a la Escritura como manifestación o testimonio de la divina verdad, o sea como motivo intrínseco formal de nuestra fe; así lo hace la Iglesia representada en el Vaticano al darnos el pasaje aducido. Pero entonces no hay discordia entre nosotros, y siempre aparecerá que tal pasaje de Santo Tomás, tomado en tal sentido, será impropio e inepto para demostrar por él que un virtual inclusivo no puede ser creído con fe divina privada y particular por un teólogo antes de la definición de la Iglesia; pues Santo Tomás se referiría únicamente a las verdades formalmente reveladas y ya definidas dogmáticamente por y para la Iglesia.

4) Si Santo Tomás trata de la fe divina después de una simple declaración infalible de la Iglesia sobre la doctrina de un virtual inclusivo, cosa clara es que tal testimonio no sería pertinente a nuestro caso, pues nosotros tratamos de la fe divina en nosotros, antes de que la Iglesia haya dado sobre ello definición infalible.

5) Si el Doctor Angélico trata de nuestra fe divina *antes* de que se haya obtenido de la Iglesia definición infalible no dogmática, entonces trataría de nuestro mismo punto; pero no habría lugar a argüir como él arguye en aquellas palabras del mismo pasaje: «*alioquin si de his quae docet Ecclesia, quae vult tenet, et quae non vult non tenet, non jam inhaeret Ecclesiae doctrinae, tanquam regulae infallibili*», pues aquí se dice que aquello en que el hereje discrepa, ya está enseñado por la Iglesia; de otra suerte no se podría demostrar que el tal hereje, no sigue siempre a la Iglesia, en lo que ella enseña; pues se trata de un sujeto que en todo lo demás está con lo que la Iglesia enseña, y sólo se aparta en un punto que también la Iglesia enseña, pero él no lo cree.

6) Si el Santo trata de nuestra fe divina, en cuanto que ésta tiene por único medio la Verdad primera propuesta a nosotros en la Escritura, norma primera y objetiva, y en la doctrina de la Iglesia secundariamente, como norma directiva e intérprete fiel de la Escritura, en tanto será necesaria esta norma, en cuanto sea necesaria la cooperación de un intérprete; pero la cooperación del intérprete nadie la re-

quiere para los pasajes claros y fáciles, sino para los oscuros, difíciles e intrincados. Luego en los casos en que los pasajes son fáciles y claros, al teólogo no le hará falta la declaración infalible de la Iglesia. Y eso es lo que hizo Cristo Nuestro Señor cuando remitió al estudio o escrutinio de las puras Escrituras a los judíos para que creyeran en su divina misión y doctrina sin contar con ningún magisterio infalible ni de la Sinagoga ni de la Iglesia.

Por lo que hace a los principales intérpretes, baste decir que ellos lo entienden de nuestra divina fe y exigen ambos motivos el de la Verdad primera o Sagrada Escritura y el de la Iglesia contra el sentir y enseñanza del Vaticano; de esto trataremos más detenidamente en la sección siguiente. Mal puede en ese caso favorecer nada su autoridad deshecha por la contraria del Vaticano. Además ellos piden que la Iglesia declare ser algo contrario a la fe para que se pueda creer con fe divina lo contrario. Mas sucede que en las simples definiciones infalibles la Iglesia no declara algo como divinamente revelado, o lo contrario como opuesto a la fe, sino que simplemente lo enseña como cosa que hay que tener, o rechazar de un modo firme e irrevocable sin descender a más pormenores; por lo menos así lo hace muchas veces. Luego no bastará, en caso de ser necesaria, la simple declaración infalible de la Iglesia, para poder creer con fe divina el virtual inclusivo revelado. Y con esto damos por terminada la primera parte o sección de nuestro trabajo.

A. M.^a DE ELORRIAGA.

Colegio máximo de Oña (Burgos).

