

La solución de Suárez al problema de la evolución o progreso dogmático

Con este mismo título publicamos hace años en la Revista «Estudios Eclesiásticos»¹ un pequeño estudio, inserto más tarde en nuestros *Estudios Teológicos*², en el que nos ocupamos de exponer, en sus elementos dogmático-teológicos sustanciales, la solución dada por Suárez al grave y siempre actual problema de la evolución del dogma dentro de la Iglesia Católica. Al unir la solución propuesta con el nombre de Suárez, no lo hicimos porque creyéramos que tal solución fuera original, ni menos exclusiva, del mismo Suárez —como luego veremos era, al menos en aquellos elementos sustanciales, la de todos los teólogos anteriores a Suárez, con excepción tan sólo de Molina, y la de la mayor parte de los posteriores hasta época reciente—, sino porque en ésta, como en otras muchas cuestiones teológicas, el Doctor Eximio ha venido a ser el *portavoz de toda la teología moderna*, que decía Bossuet y recuerda Grabmann³, y porque los disconformes con esa solución en torno de aquel mismo nombre suelen concentrar sus ataques.

A la vez tratamos de defender a Suárez de la acusación, que por no pocos se le hacía, de haber afirmado o supuesto, en el razonamiento de dicha solución, algo inadmisibile y aun contradictorio con su misma tesis, a saber: la existencia de nuevas revelaciones en la Iglesia de Dios. Se conoce que esta defensa no logró convencer a todos, ya que recientemente se ha vuelto a reproducir la acusación⁴. Veremos si ahora logramos mejor fortuna. Y no porque la defensa de Suárez tenga mayor importancia o transcendencia teológica —al fin y

¹ Vol. 22 (1948) pp. 151-165.

² Publicaciones de la Sociedad Internacional Francisco Suárez, Oña 1953.

³ *Historia de la Teología Católica*, Madrid 1940, p. 22.

⁴ J. ALFARO, S. J., *El progreso dogmático en Suárez: Analecta Gregoriana*, vol. LXVIII, pp. 95-122.

al cabo, *quandoque bonus dormitat Homerus*—, sino porque aclarar este extremo tal vez contribuya al mejor esclarecimiento de todo el problema de la evolución del dogma.

Este problema, uno de los más graves y de mayor trascendencia para toda la teología, surge, como es sabido, del contraste entre un hecho histórico y un principio dogmático.

Hecho histórico: comparando las modernas profesiones de fe, las definiciones de Concilios y de Papas acumuladas durante estos veinte siglos, con los símbolos y definiciones, y aun catequesis y demás documentos doctrinales de los primeros siglos de la Iglesia, y no digamos de los tiempos apostólicos, se advierte una evolución, un progreso doctrinal, un aumento de fórmulas y de verdades, definidas por el Magisterio eclesiástico e impuestas a la creencia de todos los fieles, tan crecido como variado. El hecho es tan patente que no necesita demostración especial.

Principio dogmático: lo formula así el Concilio Vaticano: «*Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent*»⁵. Es decir: que la misión del Magisterio

⁵ DENZINGER-BANNWART, n. 1836.—Adviértase desde luego que el Vaticano, expresa y directamente, sólo habla de la *doctrina* o del *depósito* de verdades, es decir, de la llamada *revelación objetiva*, en la que no admite *doctrinam novam*, y a cuya custodia y explicación limita la *prometida asistencia* del Espíritu Santo; pero nada dice de una, no *prometida*, pero tal vez posible, revelación o testificación divina, no portadora de doctrina nueva, sino simplemente continuadora o confirmativa de la misma doctrina primitiva, contenida ya en el depósito apostólico. A esto mismo se limitan sustancialmente las expresiones de la tradición y de los teólogos.

Algunos de éstos, con todo, parecen sobreentender que tampoco se da esta revelación divina, simplemente confirmativa de la verdad ya contenida en el depósito de la fe. Otros, en cambio, todos los que sostienen que los milagros, al menos en parte y en la actual providencia, son signos atestativos divinos, confirmativos de la verdad religiosa, según aquello de S. Marcos (16, 20): «*Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis*»; y lo de los Actos Apostólicos (14, 3): «*Domino testimonium perhibente verbo gratiae suae dante signa*» (Cf. *Estudios Teológicos*, p. 18, nota 16), habrán de admitir que se dan efectivamente tales atestaciones o revelaciones. Y esto mismo vienen a decir los que, con Lugo y Franzelin, en la cuestión del análisis de la fe, afirman que la revelación divina y católica se prolonga y propone, por medio de los milagros y demás motivos de credibilidad, a los hombres de todos los siglos. No es nuestro intento entrar aquí en esta cuestión; pero tal vez sería de interés su estudio para fijar, a la vez, con más precisión el valor y alcance de ciertas revelaciones admitidas de algún modo oficial por la Iglesia, y que no parece puedan llamarse simplemente privadas, sino dirigidas desde un principio a la Iglesia universal,

eclesiástico y la asistencia del Espíritu Santo, que le está prometida para su ejercicio infalible de custodia y explicación del depósito de la fe, quedan limitados al conjunto de verdades reveladas transmitido por los Apóstoles, sin que pueda enseñar doctrina alguna nueva no contenida en aquel depósito.

Esto mismo es lo que ha venido repitiendo toda la tradición patristica y teológica, al señalar como fuente de toda verdad religiosa católica la revelación divina cerrada en los Apóstoles; al rechazar como ilegítima toda novedad extraña al contenido de ese depósito; al invocar siempre como regla de su fe la enseñanza apostólica. Pero ¿cómo se compagina esta negación de novedad con aquella novedad progresiva que nos ofrece la historia?

* * *

Dejadas aparte las respuestas heterodoxas, tres soluciones se han formulado por los teólogos católicos.

Primera solución.—Primera, no en el tiempo, como en seguida diremos, sino simplemente en el orden de nuestra exposición. La aplicó el primero Molina, y aun cuando en un principio se encontró con la repulsa de todas las escuelas católicas⁶, más tarde, especialmente a partir de las discusiones promovidas en torno a la condenación del Jansenismo⁷, ha logrado el favor de una buena parte de los teólogos.

Esta solución distingue, en el conjunto de las mismas verdades religiosas definidas por el Magisterio, dos compartimientos o clases esencialmente distintas: la una de verdades reveladas y creíbles con fe divina; la otra de verdades, aunque conexas lógicamente con las anteriores, ni reveladas por Dios, ni creíbles con fe divina, sino con otra especie de asentimiento, que generalmente se llama de *fe ecle-*

por ejemplo, las de Santa Margarita de Alacoque sobre el culto al Sagrado Corazón de Jesús; o los milagros de Lourdes, interpretados universalmente como signos divinos, testificativos de la verdad religiosa católica.

⁶ Suárez, siempre tan ecuaníme, recibe la innovación de Molina con un *mirandum est!* Lugo la dice opuesta a lo que enseñan *omnium praxis et usus*. Los dominicos Navarrete y González de Albelda afirman que *multa falsa continet, quae pro nunc nolumus censura notare*, y que se aparta del *omnium consensu doctorum*. El también dominico Pablo Nazario la llama *error Molinae*. Parecida es la reacción de todas las otras escuelas. Cf. *Estudios Teológicos*, pp. 47-50.

⁷ El nombre mismo de *fe eclesiástica* data de esta época. Cf. *Est. Teol.*, pp. 25 ss.

siástica. En las primeras no admite evolución o progreso alguno que no sea puramente subjetivo. En las segundas, en cambio, admite el progreso objetivo indefinido.

Aun dando por supuesto que esta solución pueda explicar satisfactoriamente, lo que no creemos, el progreso doctrinal en la Iglesia Católica, tal cual nos lo presenta la historia, al que no parece satisfacer es al principio dogmático antes citado, en el legítimo sentido y alcance que le ha venido dando la tradición. En realidad, lo que hace es admitir este principio para una parte —la menor— de la verdad religiosa, y negarlo para otra parte —la mayor— de la misma⁸. Ni la tradición ni el Concilio hacen tal distinción en la aplicación del principio, sino que lo formulan en términos generales, como aplicable a todo el conjunto o depósito de la verdad religiosa católica, aun a la sólo virtualmente revelada, al mismo que se extiende la asistencia prometida del Espíritu Santo. Y que ésta se extienda a toda verdad religiosa, formal o virtualmente revelada, ningún teólogo lo niega.

Por otra parte, los partidarios de esta solución se enfrentan con la gravísima dificultad de haberse quedado sin criterio ni regla alguna auténtica, para poder aplicar a las verdades concretas definidas por el Magisterio su pretendida distinción, que éste no hace, quedando aquélla al arbitrio de cada teólogo. Por donde no podremos saber con certeza qué es lo que hemos de creer con fe divina, sin que valga ya acudir al consentimiento de los teólogos; pues, aparte de otras dificultades, y aun dando por supuesto que éste se produjera en algún caso o momento, nunca sería mayor ni más manifiesto que el que se produjo al aparecer la innovación de Molina, y cuyo valor dichos partidarios de esta solución se niegan a reconocer.

Segunda solución.—La expuesta y defendida por Marín-Sola, en su conocida obra *La Evolución Homogénea del Dogma*, y aceptada por los teólogos que le siguen, algunos bastante significados.

Esta solución admite en toda su legítima integridad el principio dogmático tradicional formulado por el Vaticano, y afirma, igualmente, que toda verdad definida por el Magisterio eclesiástico está atestada por Dios y es creíble con fe divina; y ello en virtud de la misma revelación contenida ya en el depósito apostólico, bien for-

⁸ Como la primera parte viene a coincidir con lo que hoy se dice el *dato revelado*, y la otra parte con las consecuencias lógicas derivadas de ese dato, y como las consecuencias son siempre más numerosas que los principios de que derivan, de ahí que digamos que esta segunda parte es mayor.

malmente, bien por conexión *metafísico-inclusiva* en el primitivo dato revelado, ya que esta conexión metafísico-inclusiva hace que, quien afirma el dato o principio, afirme también la conclusión así derivada.

Esta solución sería ideal por sus sencillez — ¡lástima que no siempre lo más sencillo sea lo más verdadero! — si no fuera por la base de que se ve obligada a partir, de que, al afirmar una verdad o principio, afirmamos todas sus derivaciones o consecuencias, siquiera sean éstas de necesidad metafísica.

Choca esto tanto contra la índole íntima del conocer y del lenguaje humanos, a los que se acomoda Dios al comunicarse con los hombres, y aun con el sentido común, que difícilmente logrará imponerse esta teoría. Es verdad que nuestros conceptos y lenguajes son objetivos y significan la realidad de las cosas; pero por lo mismo que esos nuestros conceptos y lenguaje no son comprensivos o no conocen ni expresan toda esa realidad, sino abstracciones tan sólo o formalidades de la misma, de ahí que tampoco expresen otras formalidades o virtualidades, conceptualmente distintas y aun acaso ignoradas.

Tiene, además, esta solución otro grave defecto, cual es el de excluir del ámbito del Magisterio eclesiástico toda verdad religiosa derivada de los principios revelados por conexión o consecuencia meramente física o moral. Nos parece estar esto disconforme con lo que nos enseña la historia del progreso dogmático, que no pocas veces se realiza por derivaciones o razonamientos de necesidad simplemente moral o física⁹.

⁹ Decíamos en *Est. Teol.*, p. 85: «La historia de los dogmas nos dice, por otra parte, que muchas veces la Iglesia ha invocado, para su definición, argumentos o ratiocinios de necesidad puramente física o moral. El artificio a que acude Marín-Sola, para convertir esa necesidad en metafísica, nos parece carecer de fundamento serio en la misma historia de los dogmas. Cuando los teólogos, por ejemplo, argüían de la Maternidad divina de María, dato revelado, a su Concepción Inmaculada, el argumento se fundaba en una razón de decencia y necesidad moral, no de inclusión metafísica, que no existía; y la misma dignidad o carencia de indignidad de María, concepto a que acude Marín-Sola (*La evol. Hom. del Dogma*, pp. 211-216), era otra consecuencia moral del mismo dato revelado de su Maternidad divina. Prescindimos aquí de si la Inmaculada Concepción estaba, por otra parte, formalmente revelada en el *gratia plena* del Evangelio. Por todo ello, opinamos que la sentencia de Suárez es la verdadera; que la continencia físico-conexiva o moral-conexiva es verdadera virtualidad teológica; y, por lo mismo, que la infalibilidad de la Iglesia se extiende también a *connexa cum revelatis*, aun cuando sólo sea con conexión física o moral».

En toda esta cuestión de lo formal y lo virtual en teología, Marín-Sola no logra captar, como muy bien lo expone J. Alfaro (lug. cit.), el pensamiento de Suárez, y de ahí, en parte, la especie de obsesión que demuestra contra el mismo, cuyo valer teológico, no obstante, sabe justipreciar en toda su obra *La Evol. Hom. del Dogma*.

No creemos oportuno detenernos más en la exposición y crítica, sumariamente indicada, de las soluciones anteriores, ya que de ello nos hemos ocupado más extensamente en otro lugar ¹⁰, y recordárlas aquí ha sido tan sólo a modo de introducción, para pasar a la solución tercera, que es la de Suárez y que es la que ahora nos interesa para llegar al pensamiento de éste.

* * *

Solución tercera.—Esta solución tercera, que llamamos también tradicional, porque es la que de hecho encontramos recibida y dominante en toda la teología anterior a Molina, puede sintetizarse en dos afirmaciones dogmáticas y una que diremos teológica.

1.^a afirmación dogmática: en el conjunto o depósito de verdades religiosas, transmitido por los Apóstoles, se cuenta una verdad que, más bien que dato revelado particular o concreto, es una revelación divina de orden fundamental y trascendente, que en cierto modo abarca todas las demás, y que es, por añadidura, una institución viviente y actuante a través de los siglos: el Magisterio de la Iglesia, del cual ha manifestado o testificado el mismo Dios que todas sus definiciones, propiamente dichas o *ex cathedra*, serán infalibles o verdaderas por la asistencia que le promete de su Espíritu Santo.

2.^a afirmación dogmática: ese Magisterio infalible de la Iglesia, o la verdad de sus definiciones testificada por Dios, se extiende y se limita a la vez a todo el campo del dato revelado formalmente por el mismo Dios, y a todo lo virtualmente contenido en ese dato —*connexa cum revelatis*—, velando la misma asistencia prometida del Espíritu Santo para que dicho Magisterio definitorio no se salga nunca de este su propio campo.

3.^a afirmación, que no llamaremos dogmática por la actual división de opiniones entre los teólogos, pero que la teología tradicional sostenía con la misma unanimidad y decisión que las dos afirmaciones anteriores: luego la verdad de todas y cada una de las definiciones del Magisterio, o lo que es igual la verdad del contenido de todas y cada una de las mismas, sea que éstas versen sobre el dato formal-

¹⁰ *Est. Teol.* Cf. también las publicaciones posteriores: *El sentir de la Iglesia en la definición de los dos dogmas marianos, Concepción Inmaculada y Asunción corpórea a los Cielos*: Miscelánea Comillas (1954) vol. XXII. *Una Novísima Interpretación de los Cánones Tridentinos*: Revista Española de Teología (1955) vol. XV, pp. 637-653.

mente revelado o sobre el contenido virtual del mismo¹¹, se halla verdaderamente afirmada o testificada por Dios y es, por lo mismo, creíble con fe divina. Y esto no en virtud de alguna revelación nueva verificada ahora, sino en virtud de aquella revelación primitiva trascendente, contenida en el depósito apostólico, señalada en la afirmación 1.^a

Y para esto la doctrina tradicional no ha tenido que inventar nada, ni suponer nada, ni excogitar ninguna teoría especial, fuera de los elementos dogmáticos contenidos en las afirmaciones 1.^a y 2.^a y admitidos en sustancia por todos los teólogos; y de la verdad teológica, por todos también recibida, de que la revelación de una proposición universal incluye formalmente la revelación de la verdad de todas y cada una de las particulares en ella contenidas. Sin más que estos principios o elementos, la doctrina tradicional surge necesariamente, ya que toda ella no es sino la aplicación analítica de los mismos¹².

Y con ello ha quedado también perfecta y armónicamente explicado cómo, sin necesidad de nuevas revelaciones, ha podido realizarse el progreso dogmático a través de los siglos, por la labor conjunta del razonamiento teológico y del Magisterio definitorio: aquél desentrañando la virtualidad doctrinal contenida en el dato revelado; y éste aplicando a esa doctrina así manifestada el sello de la atestación divina. Esta aplicación no le da a la verdad definida su carácter de revelada o atestada por Dios, puesto que este carácter lo tenía ya desde que, prevista y aun querida por el mismo Dios tal definición

¹¹ De hecho, la mayor y mejor parte de los teólogos, defensores de esta doctrina tradicional, sostienen que el virtual propiamente dicho, por su mera inclusión en el dato revelado, no está verdaderamente atestado por Dios, según lo que ya antes razonamos; y de ahí que digan que ese virtual no es revelado o de fe antes de la definición de la Iglesia, pero sí después. Hablando con todo rigor, habría de decirse: que *no nos es conocida o no nos consta* su revelación antes de la definición de la Iglesia, pero sí después; precisamente porque esa revelación no lo es tal por la continencia virtual en el dato particular revelado, sino en virtud de su continencia formal en la verdad universal revelada, de que todas las definiciones del Magisterio son verdaderas.

¹² Toda esta doctrina la expone y defiende también magníficamente Marín-Sola (véanse, por ejemplo, los nn. 250-251 de su citada obra), y por ello, y para rechazar la supuesta fe eclesiástica, no tenía por qué haber acudido a su discutible teoría de la revelación del virtual por la simple conexión metafísico-inclusiva del mismo y del dato particular revelado; ni por qué forzar los textos de los teólogos antiguos, para traerlos a su parte, cuando lo que éstos dicen es, simplemente, que lo virtual deducido del dato revelado es también verdad religiosa, que cae bajo la competencia del Magisterio y que, una vez definida por éste, es de fe divina.

del Magisterio, nos habría revelado o afirmado su verdad; pero nos da a conocer a nosotros que esta definición concreta de ahora es una de las de hecho previstas y garantizadas por el testimonio divino¹³.

Puede verse toda la materia expuesta hasta aquí, más extensamente razonada, en las publicaciones citadas en la nota 10. Y vengamos ya al pensamiento de Suárez.

* * *

En los teólogos defensores de la solución que hemos llamado tradicional, y especialmente en los anteriores a la introducción en la teología de la llamada *fe eclesiástica*, se advierte el empeño principal en proponer y demostrar la doctrina contenida en las tres afirmaciones formuladas en el apartado anterior, en cuanto a su contenido sustancial afirmativo. Por lo que hace al análisis o explicación razonada del mismo, sea porque consideraran ésta una cuestión más bien escolástica, de importancia secundaria al dogma, sea que la estimaran suficientemente clara, dada la doctrina sustancial directamente afirmada, para no detenerse más en este punto, el caso es que pasan por él ligeramente, contentándose con dejar sentado que: por una parte, no se dan en la Iglesia nuevas revelaciones a partir de los Apóstoles; y, por otra parte, que por la definición de la Iglesia la verdad definida pasa a ser de fe, pero sin declarar plenamente el cómo o el porqué de esto último, o haciéndolo en términos que entonces debieron parecer correctos y sin ambigüedades, pero que hoy

¹³ Para decirlo con palabras del propio Marín-Sola (lug. cit., n. 51): «Supongamos que ahora viniese Dios o Jesucristo en persona y nos dijese: "Doy testimonio de que todo cuanto la Iglesia ha definido hasta ahora es verdad". Creemos que no habrá teólogo que se atreva a decir seriamente que, en tal hipótesis, esas definiciones de la Iglesia no fuesen de fe divina, sino de fe eclesiástica. Pues bien, eso que Dios nos diría *ahora* nos lo había dicho ya *antes*». Dios, evidentemente, igual autoridad tiene para testificar de lo futuro que de lo pasado; por lo que con razón concluye Marín-Sola: «Por tanto, son de fe *divina* tales definiciones, no precisamente porque la *Iglesia lo dice*, sino porque *lo había* dicho Dios. En resumen, el *motivo formal* de la fe que damos a las definiciones infalibles no es realmente la autoridad de la Iglesia, ni aun precisamente la autoridad de *Dios asistente*, sino que es real y formalmente la autoridad de *Dios revelante*».

En la cuestión de si ciertos hechos dogmáticos definidos por el Magisterio, por ejemplo, la canonización de los santos, son también de fe divina, la solución depende, simplemente, de si la infalibilidad en tales casos de ese Magisterio está revelada por Dios, igualmente que en materia doctrinal. Si se responde afirmativamente a este extremo, la respuesta afirmativa también al primero es analítica y necesaria.

nos parecen menos precisos y hasta equívocos. Tal sucede con el mismo Suárez, como luego veremos.

Es verdad que tampoco faltan quienes lo explican de una manera plenamente satisfactoria. Así, por ejemplo, Lugo, tratando de exponer cómo una verdad o proposición, v. gr., la de «Christum esse risibilem», pasa a ser de fe, una vez definida por la Iglesia, sin necesidad de nueva revelación, dice¹⁴: «Quia de fide est, ut suppono, Ecclesiam regi a Spiritu Sancto, ejusque infallibilem assistentiam habere ne doceat errores, quae propositio est universalis, et comprehendit omnes casus particulares, atque adeo hunc etiam, quo Ecclesia definiret Christum esse risibilem, unde eo ipso, quod Ecclesia id proponeret et definiret, jam illa propositio esset de fide; non propter revelationem novam, sed quia eo ipso constaret, hanc propositionem contentam fuisse ab initio in illis propositionibus universalibus a Deo antea revelatis».

Citemos también un teólogo dominico, González de Albelda¹⁵: «Cum certum sit de fide immediate, quod Ecclesia, ut regitur a Spiritu Sancto, non potest errare; certum est etiam de fide immediate quod in hoc quod hic et nunc proponit, non errat. Iam enim supra demonstravimus quod quando propositio universalis est immediate de fide, etiam singulares illius sunt immediate de fide, atque adeo omnis propositio definita ab Ecclesia, est de fide. Non tamen est alia fides, neque totaliter, neque partialiter, sed est eadem magis explicata. Sicut docet D. Thomas...».

Desde luego, menos claro y preciso es Suárez; pero antes de discutir el verdadero sentido y alcance de sus expresiones, dejemos bien sentados los puntos siguientes:

1.º Suárez sostiene siempre, y de un modo terminante, que toda verdad doctrinal, aun la contenida sólo virtualmente en el dato revelado, y que *como tal* no es revelada, una vez definida por el Magisterio, pasa a ser de fe: «Nihilominus dicendum est tertio, conclusionem theologicam, quae prius tantum virtute continebatur in rebus revelatis, postquam per Ecclesiam definitur, esse formaliter et propriissime de fide, non mediate tantum, sed immediate; quia iam non habetur illa veritas tantum ut virtute et mediate revelata, sed ut revelata formaliter et in se. Haec assertio videtur mihi certa, et haberi ex communi consensu theologorum... neque in hoc invenio theologum contradicentem»¹⁶.

¹⁴ *De Fide*, d. 1, sec. XIII, § 1, n. 274.

¹⁵ In P. 1, q. 1, d. 2, n. 40.

¹⁶ *De Fide*, d. III, sec. XI, n. 11.

2.º Con más vigor, si cabe, afirma en todos sus escritos referentes a la materia que en la Iglesia, y a partir de los Apóstoles, no se dan nuevas revelaciones o nuevas verdades reveladas, como lo confiesan los mismos que luego le acusarán de contradecir esta doctrina: «Sin embargo, es preciso destacar con singular relieve el hecho de que en todo momento, lo mismo en las obras de su juventud que en las de su madurez, lo mismo en su tratado apologético *Defensio fidei* que en sus escritos estrictamente teológicos, afirma en términos enérgicos que las definiciones de la Iglesia no son nuevas revelaciones: no son «nova revelatio», «nova fides», «non sunt dogmata simpliciter nova», «sed antiqua et apostolica», «doctrina est apostolica»; la Iglesia en sus definiciones se limita a fijar, explicar y proponer la doctrina revelada, que está contenida exclusivamente en la Escritura y en la Tradición: por eso acude siempre a estas fuentes, para encontrar en ellas las verdades de fe. Es curioso anotar que Suárez se basa precisamente en el principio (que supone evidente) de que la fe apostólica debe conservarse siempre idéntica sin necesidad de nuevas revelaciones, para probar la necesidad de un Magisterio Infalible»¹⁷.

Ahora bien; suponer en un autor afirmaciones contradictorias con doctrina tan vigorosa y repetidamente sostenida, y esto no por una forma de contradicción oscura o velada, sino patente y «lógicamente inevitable o irresistible», casi *in terminis*, como luego se verá; y esto no en un caso incidental o en escritos separados por largos intervalos de tiempo, donde podrían intervenir olvidos o distracciones, sino de un modo reiterado y constante, en el mismo libro, en el mismo capítulo y hasta en el mismo párrafo; suponer, decimos, tal manera de contradicción, no ya en un autor de la talla de Suárez, sino en uno simplemente, estamos por decir, que se halle en sus cabales, nos parece cosa tan fuerte que, por duras que fuesen sus expresiones, habríamos de pensar que interviene aquí una mala inteligencia, y ver de averiguar qué sentido concordante pueden tener estas expresiones, según aquella regla elemental de crítica de explicar los pasajes dudosos u oscuros por los ciertos y claros.

* * *

Pero veamos cuáles son las expresiones de Suárez que han dado ocasión a la imputación que se le hace. Las más graves que se ale-

¹⁷ J. ALFARO, l. c.

gan son las siguientes, más de una vez repetidas, principalmente en su tratado *De Fide*: «Ecclesia est quidem infallibilis regula nostrae fidei; tamen hoc habet in quantum est velut organum seu instrumentum per quod Spiritus Sanctus loquitur»; «Deus per Ecclesiam testificatur»; «Testimonium divinum idem est... sive per se ipsum sive per Ecclesiam... Deus illud praebeat»; Dios es el «principale agens» en ese testimonio, en tal forma que «tota ratio et virtus agendi est ex motione principalis agentis»¹⁸.

Adviértase que, de las expresiones citadas, la segunda, tercera y quinta están ya incluídas en la primera, que es la más comprensiva y la que pudiera parecer más dura; y que la cuarta no es más que la enunciación de un principio que, dada la hipótesis, por todos sería admitido.

Antes de entrar en el análisis de estas expresiones tan censuradas, permítasenos la siguiente ficción: supongamos que Dios le dice a Juan: Pasado mañana, cuando pases por tal calle, del balcón de la casa número tantos, oírás hablar a un hombre, o a un fonógrafo, o a un papagayo —para el caso es igual—; lo que él diga, yo te afirmo desde ahora que es verdad. ¿No podría decirse, sin que tuviera que protestar en nada el sentido común, ni aun el filósofo o teólogo más exigentes, que Dios o la Divina Providencia se había servido, como de órgano o de instrumento, para manifestar a Juan aquella verdad, de la palabra del hombre, o del fonógrafo, o del papagayo; y que, sin quitar a éstos su condición de causas principales, dentro del orden de las causas segundas, de sus palabras, Dios había sido, mediante su primera afirmación a Juan y su providencia infalible, el agente principal, no de las palabras de aquéllos, pero sí de que la verdad expresada por ellas quedara infaliblemente atestada a Juan por el mismo Dios?

Y baste esto, por ahora, ya que luego hemos de volver sobre estas ideas.

Pero no sin anticipar aún otra observación. Es extraño ese empeño de diversos autores de concentrar sobre Suárez la acusación de introducir nuevas revelaciones en la Iglesia, cuando las expresiones del Doctor Eximio eran las corrientes entre los demás teólogos de la época, anteriores y posteriores. Citaremos como muestra algunos más significados.

Y sea el primero Lugo, cuya explicación, antes ya citada, se presenta frecuentemente como distinta en el punto en cuestión, y aun

¹⁸ J. ALFARO, l. c., p. 111.

opuesta a la de Suárez¹⁹. La expresión «Deus loquitur per os Ecclesiae» u otras equivalentes llenan todas las dos secciones VII y VIII de la disputa I de su tratado *De Fide*, y la razona de este modo²⁰: «Potest enim aliquis uti psittaco vel alio simili instrumento ad manifestandam alteri suam mentem: cum ergo loqui nihil aliud sit, quam ordinare et dirigere nostram mentem ad alium; non est cur non dicamus Deum semper loqui nobis per illos, qui res fidei ab illo acceptas nobis proponunt. Deus enim primo revelans illam veritatem, eo animo fecit ut posset aliqua via ad meam notitiam pervenire; ergo dum ita pervenit, Deus vere communicat mihi suam mentem per hoc instrumentum». No es que nosotros aprobemos toda la teoría de Lugo, ni menos que le devolvamos la misma acusación que él dirige a Suárez; sólo queremos hacer notar aquí la semejanza de las expresiones.

El Santo y Doctor de la Iglesia Belarmino, nada menos que en su Catecismo para los fieles²¹, al definir la fe, primera de las virtudes teologales, dice de ella que tiene por oficio mover el entendimiento «ad illud omne credendum quod Deus per Ecclesiam nobis revelat».

Gregorio de Valencia, otro de los grandes teólogos de la Compañía, llama la autoridad de las definiciones de la Iglesia «divinitus inspirata»: «Dei verbum», ya que Dios de esas definiciones «tamquam lingua aut calamo utitur ut nobis quid ipse cognoscat significet, atque adeo veritates fidei testatas facit»; y aun añade que el que la definición de la Iglesia «appellanda sit nova revelatio, vel propterea quod non continet veritatem novam quae Apostolis ignota fuerit, non ita appellanda sit, quaestio est de nomine»²².

De la escuela dominicana bastará citar el nombre de Juan de Santo Tomás, de tanta autoridad en la misma, y que suele reflejar su más general sentir. Hablando de la infalibilidad de la definición de la Iglesia, dice que²³ es tal: «ut proponens et applicans (testimonium divinum) tamquam instrumentum et organum Dei loquentis».

¹⁹ Es verdad que el mismo Lugo dió motivo a ello, al censurar en este punto a Suárez. Una impresión superficial le impidió, a nuestro entender, justipreciar el verdadero alcance de las expresiones de éste; y tal vez la autoridad de Lugo es la que más ha contribuido a la difusión de la crítica antisuaréciana.

²⁰ N. 164.

²¹ *Christianae Doctrinae copiosa explicatio*, c. XI.

²² *Analysis fidei catholicae*, l. IV, c. I; l. V, 1.^a assert. *De Fide*, d. 1, q. 1, punct. 1, punct. 6. El mismo Marin-Sola confiesa (obra cit. n. 78, nota 28) que éste es el modo de hablar de varios teólogos tomistas.

²³ *Cursus Theologicus*, Parisiis 1886, t. VII, p. 17.

Para no multiplicar las citas, queremos añadir tan sólo la de un teólogo, éste moderno, y que fué tal vez el más significado e influyente en el Concilio Vaticano, en el que se formuló el principio dogmático, citado al principio de este nuestro estudio, sobre la permanencia inalterable del depósito apostólico de la revelación. Pues bien, este teólogo, nada sospechoso en este punto, llama a la Iglesia docente ²⁴: «organon a Deo institutum ad promulgationem, propagationem et conservationem totius revelationis», y que «Deus per Ecclesiam... loquatur omnibus diebus usque ad consummationem saeculi».

* * *

No creemos, pues, que haya razón para tanto escandalizarse de las expresiones suarecianas, corrientes en otros muchos teólogos, de los que nadie se acuerda para hacerles la acusación que se dirige a Suárez. Es verdad que esas expresiones, las de Suárez y las de los otros, pudieran tener un sentido menos aceptable o totalmente inaceptable, y por ello, y con razón, se procuran evitar hoy, empleando otras más precisas y claras. Pero si pudieran tener un sentido menos aceptable, pueden tener también, y lo tienen en efecto, otro perfectamente correcto, y sospechamos que ya el lector ha caído en la cuenta del mismo.

Para entenderlo mejor, bastará hacer una sencilla distinción. En la revelación o locución de Dios a los hombres, hay que distinguir: la *locución* propiamente dicha, con sus elementos subjetivo o activo y objetivo, atestación divina y verdades atestadas; y la *transmisión* de la misma a los hombres de todos los siglos, a quienes va dirigida. Como en el escribir una carta puede distinguirse la redacción misma de la carta y la transmisión de ésta a su destinatario, por medio del correo o por otro procedimiento; o como en el discurso o mensaje pronunciado por un estadista o por el fundador de un imperio, ante un grupo limitado de personas, puede distinguirse la pronunciación del mensaje y su difusión o transmisión a todos los ausentes y aun a las generaciones futuras a quienes va dirigido.

Dios, que no tiene manos ni boca, aparte las locuciones internas con que haya hablado a algunas almas, se sirvió, por medio de una acción especial, como de amanuense, del escritor sagrado, para redactar su carta a los hombres —Sagrada Escritura—, y se sirvió de la

²⁴ De Divina Traditione, Romae 1882: Appendix de habitudine rationis humanae ad divinam fidem, c. V-1.

boca del profeta o del apóstol, y principalmente de Jesucristo, para hablar a los mismos hombres. Y por otra acción o providencia especial se ha servido del Magisterio de su Iglesia para la transmisión de su mensaje o palabra, escrita y oral, de manera incorruptible o infalible, a todas las generaciones futuras.

Por ello puede decirse, no en un sentido igual a la redacción de la Escritura o al de la locución del profeta, pero sí en un sentido verdadero, y es lo que han dicho Suárez y los demás teólogos, que Dios o el Espíritu Santo hablan, por medio de ese Magisterio, a los hombres de todos los tiempos, por cuanto se sirven de él como de órgano o de instrumento para hacer llegar a esos hombres su revelación o palabra de una manera incorruptible²⁵. Y eso es lo que venimos a repetir todos los días, pueblo fiel y teólogos, cuando llamamos al púlpito la *cátedra del Espíritu Santo*, o cuando, al ir a oír al predicador, decimos que vamos a oír la *palabra divina* —y eso que la fidelidad del predicador en transmitir esa palabra no está garantizada por Dios como lo está la del Magisterio supremo—, sin que creamos por esto incurrir en ningún error teológico.

Es verdad, como ya hemos apuntado, y es éste un elemento sustancial, que la acción ejercida por Dios sobre el escritor sagrado o sobre el profeta es esencialmente distinta de la ejercida sobre el Magisterio que define. La primera es una acción específica *in ordine locutionis*, en la que Dios, causa principal, se sirve del escritor sagrado o el profeta para hablar a los hombres²⁶. La segunda es una

²⁵ La misma expresión, que usa Suárez alguna vez (*De Fide*, d. V, sec. III, n. 4), de que el Espíritu Santo *dicta* el sentido o el contenido de las definiciones de los Concilios, puede tener un sentido perfectamente admisible, puesto que ese contenido estaba ya formulado o dictado, del modo que se ha dicho, para los hombres de todos los tiempos. Y urgir demasiado lo que en el mismo lugar apunta Suárez, de un modo incidental y precedido de un *videtur*, a saber: que la extensión de la inspiración, en el escritor sagrado, a las mismas palabras parece necesaria para distinguir la Escritura de las definiciones de los Concilios, nos parece algo extremada. Creemos que Suárez se refería tan sólo al contenido objetivo de esas definiciones, o a la verdad revelada; y ésta, efectivamente, o ese contenido objetivo en nada se distingue, bien se halle en la Escritura o bien en las definiciones conciliares, a no ser que en el primer caso se añadan también como reveladas las mismas palabras. En todo caso, sabido es que el concepto de inspiración no estaba, en siglos anteriores, tan perfilado como lo está hoy día. Es éste uno de los progresos dogmáticos realizados en la teología. El que Suárez sufriera aquí un *lapsus*, formulado, además, de un modo tan incidental y dubitativo, creemos que sólo da derecho a señalar el *lapsus*, pero no a sacar consecuencias contra el sentir del propio Suárez, tan vigorosa y repetidamente afirmado, de la no existencia de nuevas revelaciones.

²⁶ En ningún teólogo hemos encontrado expuesta, de un modo tan penetrante y con tan fino análisis, la esencia de la locución y de la acción

acción de orden simplemente providencial, aunque eficaz, que, sin quitar al Magisterio su libertad ni su carácter de causa principal, dentro del orden de las causas segundas, al determinarse a pronunciar una definición, asegura la infalibilidad de la misma en la *transmisión* de la palabra divina. En el primer caso, Dios ejerce siempre sobre el escritor sagrado o el profeta una acción *positiva* y, como hemos dicho, *in ordine locutionis*. En el segundo, Dios, aunque dispuesto a intervenir, si hubiere sido necesario, puede suceder que no interviniera de hecho, ya que el Magisterio iba por sí mismo por el camino de la verdad; y si en algún caso intervino, nunca lo fué *ut loquens* o *in ordine locutionis*, sino *ut agens*, por una acción meramente providencial, aunque eficaz. Por ello, no es Dios causa principal de la *definición* del Magisterio; sino simplemente de su *inco-ruptibilidad* o *infalibilidad* en la transmisión del mensaje divino.

En resumen: que Suárez, con toda la teología antigua, lo que principalmente quería dejar sentado y afirmar de una manera indiscutible era: a) que en la Iglesia de Dios no se dan nuevas revelaciones o nueva doctrina no contenida en el depósito apostólico; b) que, una vez definida por el Magisterio, toda doctrina debe ser considerada como revelada por Dios, y debe ser creída con fe divina, aun la que, derivada por estricto razonamiento del dato revelado, no puede decirse, como tal o por este solo concepto, verdaderamente atestada por Dios.

Fijados estos puntos fundamentales, el segundo, sobre todo, de aplicación práctica cotidiana para la vida de fe del pueblo cristiano, en la explicación del modo cómo esto se verifica, o cómo se compaginaban estos dos principios, o bien la pasaban por alto, o bien se contentaban, lo más generalmente, con las expresiones un tanto vagas o menos precisas que hemos comentado; pero que en el fondo o en sustancia venían a significar, y esto es lo importante, que en el ejercicio del Magisterio eclesiástico no se daba una operación puramente humana, todo lo elevada que se quisiera, sino un factor o elemento estrictamente divino, esto es: la afirmación de su infalibilidad hecha por Dios y asegurada mediante la asistencia del Espíritu Santo, por la que la verdad del contenido de todas y cada una de las definiciones de este Magisterio quedaba garantizada o testificada por el mismo Dios. Y esto es lo que explica Suárez —aquí sí con

específica necesaria para la misma como en Lugo, principalmente en la sec. X, d. I, y en la sec. III, d. IV, de su tratado *De Fide*. Todo el que quiera penetrar en esta difícil materia creemos que leerá con provecho dichas secciones.

toda la precisión teológica deseable— al decir ²⁷ «ergo signum est habere (Ecclesiam) infallibilitatem proximam et immediatam, ex *assistencia* ipsius Spiritus Sancti, quae *aequivalet* revelationi, vel consummat illam, *ut sic dicam*». Los subrayados son nuestros.

Es de notar la escrupulosidad de Suárez al añadir el *ut sic dicam* para salvar el matiz, acaso menos preciso, de alguna expresión. Pero en la de *aequivalet revelationi*, que nos parece ser, por otra parte, la que mejor recoge y declara todo el pensamiento de Suárez, la expresión es perfectamente exacta, ya que, al decir *aequivalet*, supone o dice implícitamente que la definición infalible de la Iglesia no es, en sí misma y propiamente, locución divina; pero dice, a la vez y explícitamente, que *equivale* a ésta, por cuanto que, para los efectos de la aplicación del testimonio divino a la inteligencia y voluntad humanas, lo mismo da que la definición del Magisterio sea una nueva revelación o que sea la manifestación o trasmisión de una revelación primitiva; y el testimonio divino la misma eficacia tiene, para causar la fe, en una revelación mediata que en una inmediata; en la revelación hecha por escrito o verbalmente a la Iglesia Apostólica que en la transmitida o aplicada a nosotros por el Magisterio eclesiástico. Varía el órgano o instrumento de que Dios se sirve y, sobre todo, la naturaleza de la acción divina que en él se ejerce, y aun varía el efecto próximo, que en el primer caso es la producción de una locución divina, y en el segundo, la simple trasmisión o aplicación de la misma; pero no varían ni la causa principal, ni el testimonio divino, ni el objeto formal de nuestra fe. que es este mismo testimonio.

* * *

La dificultad que siente el P. J. Alfaro ²⁸ en entender o compaginar las dos afirmaciones de Marín-Sola: «Es verdad que la acción

²⁷ *De Fide*, d. III, sec. XI, n. 11.

²⁸ L. c., p. 121, nota 79. Hemos preferido citar el texto castellano de la primera edición original de *La Evol. Hom. del Dogma* (n. 250, nota 50), por parecernos algo más claro. Para favorecer esta claridad, nosotros sustituiríamos algunas palabras y subrayaríamos otras de un modo distinto a como lo hace su autor, en esta forma: «es verdad que la acción del Papa, al definir, no es acción instrumental de Dios, como la acción de los escritores sagrados al escribir», y «pero no es menos verdad que la autoridad infalible del Papa (nosotros diríamos: que la *infallibilidad* de la autoridad del Papa), al definir, es tan autoridad instrumental como la de los escritores sagrados» (nosotros diríamos: es una *infallibilidad* garantizada por la

del Papa, al definir, no es una *acción instrumental* de Dios, como la acción de los escritores sagrados al escribir»; y «pero no es menos verdad que la *autoridad* infalible del Papa, al definir, es tan *autoridad instrumental* como la de los escritores sagrados», depende principalmente, aparte cierta oscuridad o ambigüedad del texto de Marín-Sola, de no haber distinguido entre la acción ejercida por la causa principal, Dios, sobre el instrumento, escritor inspirado, y la acción de ese mismo Dios sobre el Papa que define.

La primera es una acción estrictamente instrumental y, como tal, siempre *positiva* y, sobre todo, una acción *in ordine locutionis*. Sin esto último, cualquiera acción de Dios, aun la que, por ejemplo, mediante un conocimiento infuso y un impulso necesitante moviera a un hombre a escribir o afirmar una verdad, no sería *locución divina* ²⁹.

asistencia del Espíritu Santo y por un *testimonio divino*, de no menos valor y eficacia que la del escritor sagrado). La razón de estas aclaraciones creemos se entenderá fácilmente.

²⁹ Tal vez no se ha hecho resaltar suficientemente en teología, al analizar el concepto de inspiración, la necesidad de que la moción divina ejercida sobre el autor inspirado, como instrumento suyo, lo sea precisamente *in ordine locutionis*. Sin esto, cualquiera otra moción o acción de Dios, por especial y eficaz que fuese, sería algo todo lo sobrenatural que se quiera, pero no haría que las palabras del profeta o del escritor sagrado fueran *palabras de Dios*.

Escrito el presente estudio y las anteriores líneas de esta nota, llega a nuestras manos el trabajo publicado en «XIII Semana Española de Teología» por el M. I. Sr. D. M. Ferro Couselo, con el título: *La llamada fe eclesiástica*. Celebramos que el ilustre autor rechace esa *fe eclesiástica*; convenimos en gran parte de lo que dice a este propósito y agradecemos la benevolencia con que diversas veces nos alude.

Un punto hay sustancial en el que no podemos menos de disentir, porque él afecta al mismo concepto dogmático de la fe o de su objeto formal. Sabido es que en éste entra, al menos como condición esencial, la revelación divina; y que este término de *revelación*, de suyo un tanto ambiguo o de general y vaga significación, ha quedado determinado o precisado por la teología y por el Magisterio (*juramento antimodernista*) como sinónimo de *atestación* o *locución atestativa*. No cabe, pues, distinguir entre revelación propiamente dicha y atestación, puesto que ambos vocablos significan una misma cosa. En teología y dogmáticamente, donde no hay locución atestativa, no hay revelación objeto de la fe divina. Y claro está que siempre que Dios diga o afirme o testifique algo a los hombres, alguna verdad o conjunto de verdades habrá de decirles, afirmarles o testificarles.

Asimismo, la *veracidad*, objeto formal de la fe, sólo puede darse en la atestación. Se discute entre los teólogos si Dios puede ser autor o causa de un error o infundir un juicio falso en materia no de orden moral; pero ningún teólogo católico discute hoy el que Dios no puede faltar a su veracidad o mentir, esto es, testificar una falsedad.

Finalmente, cabe que la locución pueda verificarse *verbis, scriptis, nubi-*
bus, en una palabra, *signis*; pero no cabe que pueda verificarse meramente *factis*, es decir, por hechos o cosas —y menos por la mera ausencia de ellos—

La segunda es acción de Dios, que sólo se puede llamar instrumental en el sentido en que se dice que todos los acontecimientos humanos, aun los que dependen de la libertad del hombre, y aun los mismos hechos pecaminosos de éste, están sometidos a la Providencia Divina y dirigidos por Esta, cuando Dios se propone obtener absolutamente un fin, de una manera infaliblemente eficaz, como medios para la obtención de este fin; y sin que, por ello, se quite a las causas segundas, sometidas a esa Providencia, su carácter de principales en los actos particulares de las mismas, sino tan sólo en la obtención infalible del fin. De ahí que no siempre, como ya indicamos antes, tenga que ser esa acción positiva; y, en el caso de serlo alguna vez, que nunca sea del orden de la *locución*, sino de un orden *eficiente o providencial*, para la consecución del fin de que el Papa, al definir, no se equivoque. Con razón, pues, pudo decir Marín-Sola «que la acción del Papa, al definir, no es una acción instrumental de Dios, como la acción de los escritores sagrados al escribir», sino de especie e índole muy diversa.

En resumen, y para dejar bien fijadas posiciones y conceptos: Dios, en virtud de un decreto o promesa divina y por medio de una providencia especial absolutamente eficaz, cerca de las personas llamadas a ejercer el supremo Magisterio en su Iglesia, garantiza que todas las definiciones pronunciadas *ex cathedra* por esas personas serán infaliblemente verdaderas. Esto es lo que Dios nos tiene revelado, y aun esta revelación es una de las primarias y fundamentales, y que en cierto modo trasciende a todas las otras del depósito apostólico.

Esta revelación de Dios contiene dos partes: la primera y más sustancial, la que más interesa al pueblo cristiano y a la vida de fe de la Iglesia, y la que es admitida hoy por todos los teólogos: *todas las definiciones pronunciadas del modo dicho por las personas llamadas al ejercicio del supremo Magisterio son infaliblemente verdaderas*; la accesoria o explicativa del modo como se habrá de con-

por los que, como medio objetivo o como causa por efecto, se deduzca la realidad o el pensamiento que los produjo. Por estos hechos o por las criaturas y demás manifestaciones de su acción en el mundo podrá Dios revelarnos sus atributos, su voluntad y, por lo mismo, su pensamiento; pero esta revelación natural, objeto de la teodicea —o dado que los hechos fueran sobrenaturales, objeto, en todo caso, de la teología—, es esencialmente distinta de la revelación propiamente dicha, cristiana, hecha por medio de la locución atestativa de Dios, objeto de la fe divina. Como toda esta doctrina la hemos tocado ya en diversos lugares de nuestros *Estudios Teológicos*, no insistimos más en ella.

seguir esto: *por una providencia especial, dicha también asistencia del Espíritu Santo, cerca de esas personas llamadas al ejercicio de aquel Magisterio.* En precisar la naturaleza de esta asistencia es en lo que los teólogos se muestran a veces vacilantes y menos precisos. Pudiera Dios habernos afirmado tan sólo el punto de vista principal, o la verdad infalible de las definiciones dichas, sin habernos indicado nada, o dejado en el misterio el modo de conseguirlo. En realidad, el pueblo cristiano en general seguirá ignorando esto último, quedando él reservado a los teólogos. Lo que no podrá ignorar normalmente el pueblo católico es el punto primario sustancial, porque él es la regla viva, próxima y primaria, católica y unificadora de su fe. Pues bien; ese punto primario, o sea la atestación divina de la verdad infalible de todas las definiciones del supremo Magisterio, y no precisamente el modo de conseguir esta infalibilidad, es lo que hace que el asentimiento dado a aquellas definiciones sea un acto de fe divina, ya que su motivo formal es el testimonio o veracidad del mismo Dios, que afirma la verdad de tales definiciones.

No es preciso, pues, inventar ninguna teoría, ni partir de supuesto alguno, ni andar con sutilezas de ninguna clase. Tan manifiesto es a todo recto sentir que, si Dios afirma la verdad de las definiciones del supremo Magisterio, yo puedo y debo creer la verdad de cada una de las mismas por el testimonio de Dios, que así lo afirma, que es inútil todo intento de oscurecer esta evidencia analítica de los mismos conceptos. Supuesta la afirmación divina de que todas las definiciones del Magisterio son verdaderas, ni el mismo Dios con su omnipotencia puede hacer que una sola de esas definiciones no lo sea; y esto no por modo de consecuencia, sino por identidad formal de afirmación, ya que la contradictoria de esta proposición: *todas las definiciones del Magisterio son verdaderas*, es esta otra: *alguna definición de ese Magisterio no es verdadera.*

Con esto queda, a la vez, despejado el camino para juzgar de la afirmación de que la infalibilidad de la Iglesia es algo intrínseco y propio de la misma, «tan intrínseco y propio como la misma potestad de Magisterio, en cuyo ejercicio la Iglesia obra como causa principal y no meramente instrumental»³⁰.

³⁰ J. ALFARO, l. c., p. 121. Es ésta una novedad entre los defensores de la *fe eclesialística*, que no hemos hallado en ningún autor anterior a J. A. de Aldama. Hasta ahora, los más señalados partidarios de aquella especie de *fe*, como Pesch, Lennerz y Salaverri (Cf. *Estud. Teológ.*, p. 61 y pp. 100-101), reconocían expresamente que la infalibilidad de la Iglesia era algo extrínseco a ésta. Como esto dejaba en difícil posición la teoría de la *fe ecle-*

Cremos que existe aquí un equívoco o una confusión, contra los que preveníamos ya en nuestros *Estudios Teológicos*³¹.

El Magisterio infalible, concebido como algo contradistinto de Dios y de la Iglesia, es un ente de razón; y su infalibilidad, o su ciencia y veracidad en las que habría de fundarse, son igualmente

siástica, que venía a tener por objeto formal no *algo de la Iglesia*, sino algo extrínseco a ésta, de ahí el esfuerzo de ahora de presentarlo como algo intrínseco a la misma. Pero ¿con qué derecho?

Algo parecido sucede en otra cuestión relacionada con la misma *fe eclesiástica*. Hasta ahora, también los más autorizados defensores de ésta concedían sin dificultad que la infalibilidad de la Iglesia en las definiciones del virtual-revelado estaba revelada por Dios, de igual modo que lo está en las definiciones del formal-revelado (véanse sus textos citados en *Estud. Teológ.*, pp. 51 ss.). Baste recordar aquí, como resumen de ese sentir general, la afirmación del *Dictionnaire de Théol. Cathol.* (4-1577), partidario también de esa *fe eclesiástica*, que dice ser esa autoridad infalible de la Iglesia «evidemment affirmé par la révélation».

Los mismos contados autores que, como Lennerz y Huarte, y según decíamos en el l. c. (nota 24), «parecen poner en duda la revelación —no la verdad— de la infalibilidad de la Iglesia en *connexis cum revelatis*, alegando —lo que todos reconocen— que *todavía* no ha recaído sobre esto definición dogmática», vienen a reconocer «la debilidad de esta posición, puramente polémica y temporal, según confiesa el mismo Huarte —ya que ella desaparecería el día en que viniese esta definición—... al no insistir en ella y tratar de hallar otras soluciones más seguras y definitivas».

Y tal vez porque estas soluciones aparecen cada día menos aceptables o sostenibles a sus propios autores, hemos visto recientemente la vuelta en algún teólogo a esa posición dubitativa y polémica, pidiendo se le demuestre la existencia de aquella revelación.

Con gusto daríamos aquí esa demostración, todo lo extensa y razonada que fuera preciso, a no ser porque ello requeriría un nuevo estudio, aún más amplio que el presente. Como no es posible decirlo todo a la vez, ni abarcar toda la teología en unos estudios monográficos, nosotros nos hemos limitado, en éste y en otros anteriores, a partir de lo que los mismos adversarios nos concedían —al menos con un *transeat*, que para los efectos de la discusión equivale a un *concedo*—, o sea a demostrar, simplemente, que la llamada *fe eclesiástica* es incompatible con la revelación divina de la infalibilidad de todas las definiciones del Magisterio. Esto nos bastaba, y esto nos basta ahora; ya que, como añadíamos en la referida nota 24, «de la respuesta que habrá de dar la teología y el Magisterio eclesiástico a esta última cuestión (la de la revelación de la infalibilidad de todas las definiciones) a nosotros no nos cabe la menor duda».

Pero para apuntar, nada más, cuáles serían los fundamentos sustanciales de nuestra demostración, diremos que los mismos testimonios, sencillamente, de la Escritura y de la Tradición, con que los teólogos todos demuestran la infalibilidad doctrinal de la Iglesia; ya que esos testimonios extienden esa infalibilidad, sin restricción ni limitación alguna, a todo lo relacionado con la fe y las costumbres, a toda la verdad religiosa, a toda doctrina que no sea puramente humana o de orden natural... Los textos clásicos: «et portae inferi non praevalébunt adversus eam», «et tu aliquando conversus confirma fratres tuos», «alium Paraclitum dabit vobis... Spiritum veritatis... apud vos manebit et in vobis erit», «Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem», «ecce ego vobiscum sum», «qui vos audit me audit», «Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis», etc.; las afirmaciones repetidas

entes de razón. Lo único que *a parte rei* o en realidad existe es: de una parte, la afirmación divina de que las definiciones del Papa o de los obispos reunidos en concilio son infalibles, junto con el decreto divino de procurarlos así eficaz y absolutamente; y de otra parte, las personas del Papa y de los obispos, con su ciencia y vera-

y concordes de la tradición patristica y teológica, en las que ésta, interpretando los textos mencionados, declara a la Iglesia exenta de todo fallo o de toda mancha de error, equipara su autoridad a la de los Santos Evangelios, impone a los fieles la obligación, absoluta e indistinta, de aceptar sus definiciones..., todos esos textos y autoridades, repetimos, o no prueban nada, como dicen los protestantes, o si algo prueban es la revelación por igual, total y sin distingos ni restricciones, de la infalibilidad de esas definiciones del Magisterio eclesiástico. Hacer distinciones donde las fuentes no distinguen no sólo sería arbitrario, sino expuesto a poner en duda el legítimo valor de esas mismas fuentes.

Todas esas distinciones de objeto primario y objeto secundario del Magisterio, de revelado *per se* y revelado *per accidens*, de artículos de fe y simples verdades de fe, de hechos revelados y doctrinas reveladas, etc., tienen su razón de ser y pueden tener una aplicación legítima, en relación con la importancia objetiva de las distintas verdades religiosas, dentro del sistema doctrinal del cristianismo y de la necesidad y obligación de su conocimiento para la generalidad de los fieles. Pero sería equivocado trasladar esas distinciones al valor del testimonio divino sobre esas verdades o a la autoridad definitoria de la Iglesia sobre las mismas. Todas esas distinciones se pueden hacer en las verdades contenidas en la Escritura; y, sin embargo, el testimonio divino es igual para todas ellas, y el Magisterio eclesiástico alcanza también a todas.

Cuando Jesucristo encomendó a sus Apóstoles la misión docente, para predicar el Evangelio (Mc 16, 15) o las cosas que Él les había encomendado (Mt 28, 20), sería un error decir que esta misión docente tenía un sentido restrictivo a solo lo que el mismo Jesucristo hubiera evangelizado o enseñado, y que a esto solo se limitaba su asistencia prometida hasta el fin de los siglos. Aparte de que, humana y racionalmente hablando, habrá de entenderse que la tal misión se extendía a las enseñanzas de Jesucristo *con todas sus consecuencias*, quedan otros pasajes del mismo Evangelio, como los citados anteriormente, de sentido nada restrictivo, antes positivamente general, y queda la revelación complementaria del Espíritu Santo, que habría de comprender *omnem veritatem*.

El sentir, repetimos, de toda la tradición patristica y teológica extiende la misión divina, y tal cual se nos ha revelado, del Magisterio docente de la Iglesia a todo el campo, sin distinción alguna, de la verdad religiosa o de todo lo referente a la fe y las costumbres, y sólo a partir de fines del siglo XVI, como hace notar el teólogo del Vaticano J. KLEUTGEN (MANSI, t. LIII, col. 328), es decir, de la desafortunada innovación de Molina, aparece esa distinción entre algunos teólogos; pues antes, afirma el mismo Kleutgen: «sic autem de Ecclesia et nominatim de Romani Pontificis auctoritate irrefragabili loquuntur (theologi veteres), ut eam nequaquam dogmatum terminis circumscribant, sed ad omnem prorsus doctrinam, quae aliquo modo fidem et mores attingit extendant, id quod in primis de Sancto Thoma, Bonaventura et Antonino luculenter demonstratur».

En el mismo Concilio Vaticano se dió la mayor y más solemne demostración que recordamos en la historia de los dogmas, fuera de la misma definición dogmática, del sentir de la Iglesia docente universal en favor

cidad humanas personales y falibles de suyo. Si éstas, en tal caso, resultan de hecho infalibles, no se debe a algo intrínseco a las mismas, sino a la ciencia y veracidad de Dios, que garantizan la verdad de la afirmación divina que así lo atestigua, y a la omnipotencia del

de la absoluta equiparación de todas las definiciones del Magisterio, al votar los Padres casi unánimemente —desde luego, con mucha mayor unanimidad que la obtenida a favor de la definición de la infalibilidad pontificia— el canon propuesto para la definición dogmática de la no restricción de la infalibilidad de la Iglesia a solas las verdades formalmente contenidas en el dato revelado (Cf. *Estud. Teológ.*, l. c., nota 24). Si, como afirma Pío XII en la constitución apostólica *Munificentissimus Deus* (Cf. *El sentir de la Iglesia...*, citado en la nota 10 de este estudio), el sentir de los representantes del Magisterio es prueba suficiente, por sí sola —*per semet ipsam*—, para poder proceder a la definición de una verdad como dogma de fe o doctrina revelada, aquí tiene el teólogo la demostración buscada de la revelación de la infalibilidad de la Iglesia, de que venimos ocupándonos.

Más aún: creemos que el argumento teológico que se alega para probar la infalibilidad de la Iglesia *in connexis cum revelatis*, por la necesidad, a saber: de excluir las doctrinas de las que necesariamente se seguiría la negación de la verdad revelada, en tanto prueba en cuanto se apoya en esa revelación y en ese sentir de la tradición y explica su contenido. Sin estos apoyos, dudamos mucho que el tal argumento fuera demostrativo, ya que la respuesta al mismo es obvia: para mantener la verdad revelada y excluir toda negación de la misma basta la afirmación, límpida y firme, de la primera. Por esos mundos científicos, filosóficos y teológicos circulan una porción de asertos, opuestos objetivamente a la verdad revelada, de los que nada ha dicho hasta ahora el Magisterio supremo, y para defender de los cuales su credo religioso le basta al creyente su adhesión, firme y simple, a ese su credo. Ejemplos abundantes saltan al paso, y no hay por qué detenerse en ellos. Apuntaremos uno tan sólo: supongamos que la premoción física implique, como afirman muchos teólogos, la destrucción de la libertad humana, dogma fundamental del cristianismo. El Magisterio podría resolver esta cuestión; pero no lo ha hecho hasta hoy, e ignoramos si lo hará algún día. Si no lo hace, de hecho o prácticamente sería como si no tuviese tal facultad. Se ha contentado con afirmar la verdad revelada, y esto nos basta. Al que no vea oposición entre la premoción y la libertad, ningún daño le hará sostener aquélla. Al que viere esa oposición, le basta su firme adhesión al dogma para excluir la tesis contraria.

Finalmente, y para terminar con esta nota, ya desmesuradamente extensa, una observación que, en cierto modo, nos podría haber ahorrado todas las anteriores. El contenido de las definiciones todas del Magisterio, conforme hemos intentado demostrar —de pasada en el presente estudio, más de propósito en los citados en la nota 10—, aun el que expresa verdades que, atendido simplemente el dato revelado del que se deducen, sólo podrían decirse virtualmente reveladas, en cuanto el tal contenido es objeto de dichas definiciones, es ya formalmente revelado o atestado por Dios, según hemos explicado. No hay, pues, propiamente definición de algo no revelado, sino que toda definición tiene *ipso facto* un contenido revelado. Y como la infalibilidad de la Iglesia en las definiciones de contenido revelado está, según todos los teólogos, revelada por Dios, de ahí que la infalibilidad de todas las definiciones está revelada por Dios.

³¹ Pp. 58 y 99: «por la misma imperfección de nuestra manera de concebir —no intuitiva, sino abstractiva— y del lenguaje humano, reflejo

mismo Dios, que asegura la eficacia de su decreto, y cuya existencia nos está garantizada por esa misma afirmación divina. Y como esta afirmación divina, informada por su ciencia y veracidad infinitas, es la que funda nuestro asentimiento o el objeto formal del mismo, y no la ciencia y veracidad personales del Papa o de los obispos; y como aquí no existen *a parte rei* otras ciencias y veracidades que las de Dios o las del Papa y obispos, de ahí que aquel asentimiento sea un acto de fe divina.

Claro está que si el Magisterio eclesiástico se concibe como un compuesto de todas esas ciencias y veracidades, divinas y humanas; las primeras como principales, las segundas como instrumentales, entonces forman también las primeras algo intrínseco o parte integrante del Magisterio; pero entonces, también, éste no es algo simplemente eclesiástico, sino algo divino, al menos en su parte principal e informativa y, como tal, especificativa del acto de asentimiento. Mas si la ciencia y veracidad de las personas llamadas al ejercicio del Magisterio se consideran como contradistintas de las divinas, como debe hacerse para poder hablar de una *fe eclesiástica* contradistinta también de la divina, entonces el asentimiento que a las mismas se dé no será de fe divina, pero tampoco será absoluto ni irreformable, en cuanto prestado a éstas, o en cuanto tenga por objeto dichas ciencia y veracidad humanas y, como tales, defectibles.

Ni vale la paridad tomada del Magisterio jurisdiccional falible, propio de la Iglesia, y que éste ejerce como causa principal en su orden de causas segundas. La jurisdicción o el derecho de mandar, lo mismo que el de enseñar, sujetos a abusos y errores, éstos sí son comunicables a las criaturas, a la Iglesia, a la familia, al Estado, etc. Pero la infalibilidad absoluta ésta es propia de Dios, como lo son los atributos que la integran, ciencia y veracidad divinas y no comunicables, por lo mismo, a ninguna criatura como propia de ésta, *omnis veritas creata defectibilis est*, dice Santo Tomás³². Por lo mismo, puede el Papa delegar el ejercicio del Magisterio ordinario falible, por ejemplo, en el Santo Oficio. Pero no puede delegar el del Magisterio infalible, porque la infalibilidad de éste no es propia

de esa misma imperfección, fácilmente propendemos a crear abstracciones e imágenes, antes de razón, que pudieran llevarnos a felsear la realidad. Así, en nuestro caso, al hablar de la infalibilidad de la Iglesia, fácilmente propendemos a imaginarnos esa infalibilidad como una cosa o entidad que existe por sí misma, con atribuciones personales y cualidades propias. Pero analizando objetivamente esta infalibilidad, ¿qué es lo que de hecho encontramos en ella? Únicamente lo siguiente...».

³² *De Veritate*, q. 14, a. 8.

suya, sino que es de Dios, quien la garantiza y la causa en las personas, materias y condiciones por El solo determinadas. Creemos que la cosa queda suficientemente aclarada.

* * *

Hemos tratado de vindicar el nombre de Suárez de la acusación que se le hace de haber admitido nuevas revelaciones en la Iglesia, interpretando sus expresiones, un tanto equívocas u oscuras, y que, por otra parte, eran frecuentes en otros muchos teólogos, por su pensamiento, clara y terminantemente afirmado en todos sus escritos, y aun en los mismos pasajes a renglón seguido de aquellas expresiones dudosas. Creemos ser ésta una regla elemental de crítica, cuando se trata de investigar el pensamiento de un autor.

Pero si a alguno no le convencieren nuestras observaciones, la cuestión no tendría mayor trascendencia. Se trataría, simplemente, de uno de esos *lapsus*, muy humanos, y de los que ni los más grandes doctores se han visto libres.

Lo importante es la verdadera doctrina del progreso dogmático y los puntos fundamentales de la misma, que hemos expuesto según nuestro leal saber y entender, como ya lo hemos hecho en escritos anteriores³³, y cuya síntesis reproducimos aquí:

«La verdadera dificultad de todo este problema y la que, aunque no se formule expresamente, creemos ser la que realmente impide a no pocos teólogos modernos aceptar nuestra tesis, siendo los otros razonamientos meros recursos dialécticos para no rendirse a la misma, está en el diverso concepto que esos teólogos se han formado de la evolución del dogma.

»Partiendo de los postulados dogmáticos ortodoxos de esta evolución: 1.º) la revelación divina se cerró con los Apóstoles, no dándose ninguna pública o católica posterior a éstos; 2.º) el Magisterio de la Iglesia debe atenerse forzosamente a ese depósito apostólico, a su custodia y explicación o exposición; 3.º) para que una verdad pueda ser presentada como de fe divina, debe estar contenida en dicho depósito y verdaderamente revelada o atestada por Dios, entienden los aludidos teólogos que, para que el tal Magisterio eclesiástico pueda proponer una verdad como o en calidad de revelada por Dios, o como creíble con fe divina, es preciso que la descubra, *previamente y formalmente* contenida en algún *dato revelado par-*

³³ Citados en la nota 10.

ticular del repetido depósito, *independientemente* del Magisterio, y aunque éste sea también un dato revelado; ya que, de no ser así, dicen, o habría una verdad no revelada añadida al depósito o habría una nueva revelación.

«Es ésta una concepción estrecha y como estática de ese depósito de la revelación y de la función del Magisterio eclesiástico, con respecto al concepto que venía manteniendo la teología tradicional. Esta, partiendo de los mismos postulados dogmáticos ortodoxos antes mencionados, sostiene un concepto más amplio y más vital, por decirlo así, del depósito y del Magisterio y de la función íntima y complementaria de ambos.

»Según esta concepción, en la Iglesia de Dios existe un depósito o conjunto de verdades, Escritura y Tradición, particulares y concretas, y en esto no se diferencia la Iglesia de la Sinagoga o de la humanidad del Antiguo Testamento. Pero en esa Iglesia existe, además, un elemento o una verdad trascendente, parte principal del mismo depósito de la revelación, que es, a la vez, una institución permanente e indefectible y regla suprema y viva de nuestra fe: el Magisterio de esa Iglesia. De igual valor infalible que la Escritura y la Tradición apostólica, es superior a las mismas, en cuanto que éstas son ya algo estático y muerto y aquél es algo vivo y activo; limitado, es verdad, al ámbito o contenido de aquéllas, aunque no sólo al *formal*, sino también a todo el *virtual*, pero con el mismo valor de ellas en cuanto a la adhesión suprema o de fe divina debida a sus enseñanzas, por cuanto la infalibilidad de éstas está atestada por el mismo Dios; siendo, como acabamos de indicar, este elemento o esta verdad revelada el contenido principal regulador, fundamental y trascendente de todo el depósito de la revelación, de todo el plan providencial en la trasmisión del testimonio de Dios a los hombres y de toda la economía o sistema doctrinal de la Iglesia católica. De ahí que, para todos los teólogos anteriores a Molina, definición infalible del Magisterio eclesiástico o definición *ex cathedra* fuera sinónima de definición de fe divina.

»Creemos que hay que volver decididamente a esa concepción teológica tradicional. Con ella se salvan los postulados dogmáticos de la evolución del dogma, con ella únicamente se da una explicación histórica de ésta críticamente aceptable, y no tenemos por qué exigir más que lo que venía exigiendo aquella tradición.»

FIDEL G. MARTÍNEZ
Obispo titular de Sululi