

¿NO CABE FE DIVINA EN NINGÚN VIRTUAL INCLUSIVO ANTES DE SU EXPLICACIÓN INFALIBLE DADA POR LA IGLESIA?

(Conclusión) ⁽¹⁾

RECAPITULACIÓN. — RECONSTRUCCIÓN DE LA TEORIA EVOLUTIVA DEL DOGMA. — SE INSISTE EN LO EXPUESTO ACERCA DE SANTO TOMÁS Y EL CONCILIO VATICANO RESPECTO A LA INFALIBILIDAD.

HORA es ya de poner fin al presente estudio y de aprestarse a recoger el fruto del minucioso análisis y reposada crítica en él empleados.

Para ello echaremos una mirada retrospectiva al camino recorrido, y presentaremos una síntesis reconstructiva que, guardando la misma trabazón y forma arquitectónica y los mismos buenos y valiosos elementos de la teoría evolutiva del dogma, publicada por el R. P. Marín Sola, retirando otros menos sólidos y aceptables, e introduciendo algunos nuevos que los sustituyan, en conformidad con la doctrina sustentada en los artículos precedentes, pueda mostrar a los ojos de los lectores de ESTUDIOS ECLESIASTICOS *la teoría tradicional* de la evolución más armonizada con las justas exigencias de los teólogos modernos; pero sin perder por ello, en sus rasgos más característicos, la fisonomía noble, hermosa y de pujante vitalidad que la supieron comunicar nuestros antiguos y venerados maestros con Vicente de Lerín y Santo Tomás de Aquino a la cabeza.

Por vía de apéndice añadiremos un trabajo especial sobre Santo Tomás y el Concilio Vaticano con respecto a la infalibilidad, con ocasión del octavo artículo de la cuestión 14, *de veritate*, que tanto ha influido

(1) V. t. 8, p. 42.

en la mente del autor de *La Evolución homogénea*, para dar orientación especial y aun sello personal a su teoría.

Recapitulación

Volvamos, pues, con la consideración sobre nuestros pasos, y abarquemos de una sola mirada todo el trayecto andado, para reparar con especial cuidado en los puntos de divergencia en que nos apartamos, y en los de convergencia en que nos volvemos a juntar para marchar a una, en buena paz y compañía, a lo largo del desarrollo de la total teoría de la evolución dogmática.

Como quiera que señaladas y discutidas quedan las materias en que discordamos, con respecto a la teoría tomada en su integridad, según aparece desenvuelta en la obra ya citada de la Evolución, bien se deja entender que estamos de acuerdo en todos los demás asuntos, que constituyen la trama y el nervio del sistema y forman el acervo común recibido del patrimonio de la antigua escuela tomista.

A. *Puntos de convergencia*

Comencemos, para más claridad, por señalar los puntos de convergencia en la teoría total.

1.º Uno mismo es para entrambos el punto de partida, es a saber, el dato revelado, constituido por la verdad formal y expresamente revelada por Dios y transmitida en igual forma por Cristo o los Apóstoles a su Iglesia.

Todo nuevo dogma definido puede ser nuevo punto de partida para la evolución de futuros dogmas.

2.º El germen de la evolución está encerrado real y virtualmente en el dato primitivo revelado a él correspondiente. Está realmente, pues con él se identifica en el orden objetivo, y pertenece a su razón esencial; mas sólo está virtualmente, pues su concepto es distinto y se puede deducir con lógica y absoluta necesidad de aquél.

3.º Este germen es todo virtual inclusivo, el cual cumple los anteriores requisitos y conserva homogéneo el desarrollo en todas sus fases. Todo esto sólo se obtiene con dicho virtual y en manera alguna con ningún otro, sea virtual impropio, sea virtual físicoconexivo.

4.º El desarrollo siempre es y debe ser homogéneo y *cuasi vi*.

tal, pasando de lo implícito a lo explícito, no sólo en los términos, sino también y sobre todo en la novedad de conceptos distintos de una misma realidad revelada o de una misma razón esencial.

5.º Este desarrollo se verifica por la vía intelectual mediante el raciocinio inclusivo y por la vía afectiva mediante el sentido cristiano de la fe (*per rationis inquisitionem et connaturalitatem ad divina*, que decía Santo Tomás).

6.º Únicamente por la autoridad doctrinal de la Iglesia infalible, que lo defina como dogma revelado, puede el germen evolutivo llegar a su última fase y perfección de dogma de fe católica.

7.º Como los textos y hechos propiamente dogmáticos son explicación y aplicación a casos particulares de una proposición universal revelada de forma condicionada tácita o expresa, mediante la purificación infalible de la condición, resulta que pueden éstos llegar a ser dogmas de fe por el fallo infalible de la Iglesia.

8.º Es definible como dogma de fe católica todo aquello a que se extiende la infalibilidad doctrinal de la Iglesia, y no lo es aquello a que ésta no alcanza.

9.º De hecho numerosos virtuales inclusivos han pasado a ser definidos dogmas de fe.

10. *Materia apta* de la evolución en el orden doctrinal es el virtual inclusivo. El proceso mismo o *su causa formal* es siempre desarrollo de lo implícito, o proceso de explicación. *Causa principal* y suprema es el Espíritu Santo. *Factores instrumentales* el raciocinio inclusivo y el sentido de la fe.

B. *Puntos de divergencia*

1.º Como se vió en los dos primeros artículos de la serie, la autoridad doctrinal infalible de la Iglesia es divina para el R. P. Marín Sola.

2.º Un virtual inclusivo no puede llegar a ser creído con fe divina antes de la declaración infalible de la Iglesia, según el R. P. Marín Sola.

3.º Según decíamos en el artículo 5.º, la fe católica difiere de la fe divina, no en su especie metafísica, sino en su especie moral.

4.º Cabe, por tanto, progreso de la fe divina a la fe católica y hay así un grado más posible en la evolución total del dogma católico.

5.º Por lo que se desprende del artículo 6.º de la serie, el virtual inclusivo no es virtual con respecto a la autoridad infalible de la Iglesia, que lo puede convertir de potencial o virtual revelado en formal o actual revelado, sino con respecto al entendimiento humano, que lo puede descubrir con humanos recursos, distintos de la mera interpretación literal.

6.º La última fase de la evolución no se verifica por dar la Iglesia con su autoridad *expresión divina* al virtual revelado que carecía de ella, según opina el R. P. Sola, sino por hacer aquélla para todos los fieles infaliblemente revelado el virtual inclusivo e imponerlo a todos como dogma de fe, con lo cual pasa para todos, de virtual e implícitamente revelado, a expresa y formalmente revelado por la declaración infalible, aunque humana, de la Iglesia.

7.º Esta transformación y última fase la promueve la autoridad doctrinal de la Iglesia, no como simple causa instrumental del Espíritu Santo, causa principal invisible, sino como causa principal visible, en el orden especial de su propia actividad, en razón de haber sido instituída para tal fin y de haber sido dotada, *iure nativo*, de la infalibilidad, por medio de la asistencia a ella debida, del Espíritu Santo, en el ejercicio supremo de su poder. Eso sí, tal ejercicio supone materia apta, o sea materia previamente revelada por Dios a su Iglesia. Para el P. Marín Sola la Iglesia actúa como causa instrumental.

8.º El asentimiento prestado por los fieles a esta definición eclesiástica, en su razón propia de obsequio al testimonio y enseñanza formal de la Iglesia (dígase cosa análoga con respecto a las enseñanzas infalibles de la misma, no dogmáticas), no es asentimiento de fe teológica, sino firme adhesión de fe religiosa a la humana autoridad infalible y eclesiástica creyendo ser realmente revelado lo que como tal lo propone la Iglesia. No se identifica con la fe divina que se puede y debe prestar a la cosa definida por la Iglesia, en razón de ser revelada por Dios, pues el motivo formal de entrambos asensos es específicamente diverso; es, a saber, la autoridad humana e infalible en el orden doctrinal de la Iglesia, para el primero; la autoridad divina de Dios revelador, para el segundo asenso. Según el P. Marín Sola, este último motivo es común para ambos actos y, por tanto, son idénticos entre sí ambos asensos. No aparece así, en esa opinión, suficientemente reconocida la personalidad doctrinal perfecta de la autoridad eclesiástica, que no es instrumental y vicaria, sino principal y ordinaria.

Reconstrucción de la teoría evolutiva del dogma católico

Puestos ya ante los ojos los puntos de doctrina en que abundamos en un mismo sentir y aquellos en que discrepamos, ha llegado el momento oportuno de reconstruir la teoría toda, en forma sucinta y clara y evitando enojosas repeticiones, según entendemos debe desarrollarse, en virtud de lo establecido en los artículos que tocan al presente estudio y serie.

Nótese tres etapas o fases principales de la evolución dogmática.

- 1.^a Fase: Arranque de la evolución o primer brote del germen.
- 2.^a Fase: Desarrollo del germen evolutivo.
- 3.^a Fase: Plenitud o término del desarrollo germinal, o sea su cabal transformación en dogma de fe católica.

I.^a FASE:

Arranque de la evolución o primer brote del germen. — Como el punto de partida es el dato revelado y el germen evolutivo es el virtual inclusivo, podemos, en esta primera fase, distinguir dos momentos relevantes de ella.

Primer momento. — Es la comunicación expresa, oral o escrita, del dato revelado, llevando implícitamente en su seno el virtual inclusivo, todavía encubierto y confundido aún *re et mente* con el mismo dato divino de donde ha de nacer.

Segundo momento. — Primer destello o aparición del germen en sí mismo, por comenzar a destacarse de su principio y llegar a entrecruzar con más o menos distinción y probabilidad, como incluido y derivado del mismo dato primitivo de donde ya ha brotado por discurso metafísico, propiamente dicho, o por fuerza expansiva del sentido cristiano.

2.^a FASE.

Desarrollo del germen evolutivo. — Presenta, a su vez, esta fase dos momentos distintos más notables.

Primer momento. — Una vez iniciado el germen, se acentúa de día en día más y más su distinción conceptual del dato de donde se desprende, y asimismo se robustece cada vez más el vigor con que se le

juzga total y necesariamente deducido del dato revelado o del dogma de fe definido en que se incluía, con el que *in re* se identifica, o al que pertenece esencialmente.

Segundo momento. — En este momento se distingue ya con claridad perfecta del dato revelado, y se ve con certeza teológica su real e interna continencia con él, salva siempre la formal distinción de conceptos.

3.^a FASE.

Término de la evolución del germen. — Se pueden también en esta tercera fase señalar dos momentos o tiempos principales, y un tercero, eventual y complementario.

Primer momento. — Aparece a muchos como dogma de fe, y es creído por muchos fieles con fe divina; llega a ser enseñanza expresa del magisterio cotidiano en forma categórica, sin venir, a pesar de eso, a definirlo como dogma manifiesto de fe católica.

Segundo momento. — Es, por fin, abiertamente definido como dogma divinamente revelado, sea por el magisterio solemne, sea por el magisterio universal y cotidiano de la Iglesia.

Tercer momento. — Se descubre ya plenamente la analogía y relaciones del nuevo dogma con otras verdades de fe, y se muestra él mismo como principio revelado de otras verdades derivadas de él por deducción metafísica e inclusiva, nuevos dogmas, quizá en lo porvenir, de la católica fe.

Esto último, en su tanto, puede ocurrir lo mismo antes que después de la definición dogmática con el virtual inclusivo, llamado a ser un día dogma de fe para la cristiandad.

Para redondear la teoría, expuestas ya estas fases y momentos principales, nos bastará añadir algunas notas a algunos de ellos.

NOTAS TOCANTES A LAS FASES DE LA EVOLUCIÓN

Notemos acerca de la primera fase:

a) Alcanzan esta fase en su primer momento todos los dogmas de la evolución que se han definido o se definirán en la Iglesia, desde el punto y hora en que el dato primitivo, en que virtualmente se incluían, fué revelado y entregado al depósito de la Iglesia. Cuando un virtual

inclusivo tiene por dato o fuente un dogma definido en el transcurso de la historia postapostólica de la Iglesia, alcanza su primera fase cuando viene a ser definido el dogma de que procede inmediatamente.

b) Logran esta misma fase en su segundo momento, que es el propísimo de ella, no cuando se descubre una expresión más clara y explícita del mismo concepto que corresponde al dato primitivo de donde ha de brotar el germen, sino cuando se encuentra por vez primera, siquiera sea de un modo embrional e imperfecto, un nuevo concepto distinto, en su misma razón lógica, del dato de donde pulula, pero guardando con él perfecta homogeneidad en la forma arriba indicada.

c) Los textos y hechos propiamente dogmáticos que pasan a ser dogmas de fe por el fallo infalible de la Iglesia, al purificarse así con toda certeza la condición de que perdía la verdad revelada de ellos, no están sujetos a estas distintas fases, sino que llegan de un solo salto y avance a ser verdades particulares formalmente reveladas de modo absoluto, cuando antes sólo eran verdades condicionalmente reveladas en forma general y confusa.

Acerca de la segunda fase advertimos:

a) Para obtener este desarrollo del germen no es preciso siempre y de suyo que intervenga el magisterio oficial de la Iglesia en algunas de sus manifestaciones, de un modo positivo; basta con que no se oponga a él y se venga a emplear la vía del raciocinio inclusivo o la del sentido de la fe para promoverlo y llegar aún a su último grado de perfección dentro de la presente fase.

b) La certeza perfecta de la conclusión teológica rigurosamente tal, aun cuando prepara al sujeto para ulterior avance y fase, pero sólo por sí misma no basta a fundar sino un asentimiento científico y de evidencia, mas no un asenso de fe divina oscuro y apoyado en mera divina autoridad reveladora. Así que tal certeza pertenece de lleno aún a la fase 2.^a, o sea al desarrollo del germen.

Con respecto a la tercera fase, observamos:

a) No es preciso que siempre a esta fase haya precedido la anterior, con aquella perfección descrita en su segundo momento. En efecto, puede la Iglesia llegar a definir, v. gr., en un Concilio ecuménico, alguna doctrina que en su período anterior no pasaba de sentencia

opinable y de libre discusión en el campo teológico, pero que suficientemente estudiada y dilucidada en él se haya creído oportuno definirla dentro del Concilio.

b) Tampoco se requiere que al segundo momento, en dicha tercera fase señalado, forzosamente haya siempre antecedido el primero, manifestado en la adhesión firme y piadosa con que muchos fieles hayan profesado o practicado una doctrina, o en que la Iglesia expresamente la haya impuesto a los fieles antes en su magisterio ordinario o solemne, pero sin declararlo abiertamente dogma de católica fe.

c) En esta fase urge notar dos pasos o grados notables en el avance del germen a su último desarrollo y transformación total. Primer paso: El paso de virtual y tesis científica a tema descubierto en la divina revelación como dicho divino y creído por lo mismo con divina fe, pero privada, en razón de la luz privada que manifiesta el hecho de su revelación y continencia cierta en la palabra de Dios, revelación antes encubierta y virtual y ahora descubierta y expresa y de comunicación perfecta de Dios con el hombre, que llegó a entender ciertamente el lenguaje divino. Segundo paso: Es el del virtual inclusivo (convertido ya para algunos en dogma de fe divina con carácter privado y a los demás fieles no obligatorio), que se eleva a dogma expreso de fe católica, por declararlo e imponerlo como tal la autoridad suprema de la Iglesia, haciéndose así objeto de la fe pública, oficial y corporativa de toda la Iglesia.

d) En nuestra opinión, y también en algún sentido en la opinión del P. Marín Sola, cabe señalar otro paso intermedio, que a veces ocurre entre el segundo momento de la fase anterior y el segundo momento de esta tercera fase, y es cuando una sentencia teológica, profesada comúnmente en las escuelas como conquista cierta de la ciencia teológica, de tal manera la hace suya el magisterio solemne de la Iglesia, que llega a definirla con sentencia irrevocable, pero no como expreso dogma de fe, sino como doctrina sagrada que todos han de profesar, a la que se debe por todos aquella fe eclesiástica de que hemos hablado en nuestros dos primeros artículos y que no llega a ser *en todos y para todos* fe divina ni por parte de su objeto próximo material, ni por parte de su motivo u objeto formal.

e) Finalmente, advertiremos que si la Iglesia en alguna ocasión definiera dos nuevos dogmas de fe, de tal manera combinados y presentados, que de la lectura de entrambos clara y obviamente se coli-

giera un tercero dogma como fruto obvio y espontáneo de aquella, bien pudiera aquella definición compararse a la actitud de un profesor de dialéctica que, presentadas a sus discípulos las dos premisas de un fácil silogismo, remitiera a su buen entender y pericia el deducir la conclusión, que él no quería, por cosa ociosa, por sí mismo formular. Así que la declaración eclesiástica y la evolución del dogma, alcanzaría hasta esa última sentencia de la conclusión virtual y obvia, o, si se quiere, tácitamente expresa.

Santo Tomás y el Concilio Vaticano con respecto a la infalibilidad

En el artículo I.º de esta serie, que vamos a cerrar, nos hacíamos cargo de la dificultad contra nuestra doctrina allí asentada, que el R. P. Marín Sola toma del a. 8, q. 14 *de veritate* del Doctor Angélico. Aunque ya allí le dimos la solución que nos pareció suficiente, por el momento, hemos tenido por conveniente, vista la importancia que se le da y el gran influjo que ha ejercido en la mentalidad y teoría de dicho Padre, estudiar ahora dicho pasaje más de propósito, y ver qué enseñó Santo Tomás en él sobre la infalibilidad y la fe infalible, qué enseña sobre lo mismo el Concilio Vaticano, y qué concordia hay entre el Concilio y el Santo Doctor acerca de ello.

Sobre la cuestión fundamental, en sí misma considerada, esto es, sobre lo que es preciso y basta para una definición o testimonio *infalible* de la Iglesia y para la fe o adhesión a ella *infalible* también e irrevocable, no puede ya haber discusión entre los católicos después de las enseñanzas vaticanas, ni la hay, hablando en general, como se ve por la concordia entre los eclesiólogos, que la explican de un mismo tenor y según la mente del Concilio; pero sobre la mente de Santo Tomás no todos están concordes ni deja el texto del Santo de ofrecer dificultades de interpretación y dar ocasión a distintos pareceres. Pero cualquiera interpretación que se le dé ha de ser tal que no aparezca contrario a la doctrina vaticana, pues en tal caso, no podría hacerse valer y urgir la autoridad del Santo, una vez así anulada *in subiecta materia*, en pro de ninguna opinión o teoría.

Y como no se ha de presumir que el Santo Doctor no concluyó lógicamente o que enseñó contra la doctrina del Vaticano, sino todo lo contrario, por eso hemos de ponernos en guardia contra toda interpretación que lleve a alguno de estos extremos.

En el desarrollo de este trabajo expondremos estos tres aspectos de la cuestión: 1.º Santo Tomás y la infalibilidad. 2.º El Concilio Vaticano y la infalibilidad. 3.º Santo Tomás y el Vaticano entre sí con respecto a ella.

Santo Tomás y la infalibilidad

En el artículo citado se propone esta cuestión: ¿Es objeto de la fe la verdad primera? Como se ve en el desarrollo del mismo, por objeto se entiende el medio o motivo formal de la fe divina, y aun el objeto material primario de la misma. Aunque este asunto no es el propio nuestro, pero se liga con él, por hacer Santo Tomás a éste medio de prueba para dar a aquella cuestión una solución afirmativa. Su razonamiento, en efecto, procede en esta forma: La fe, como virtud intelectual que es, siempre ha de estar unida infaliblemente con el bien de la verdad, y por no fundarse en la evidencia ha de adherirse a un testimonio en el que siempre, indefectiblemente, se halle la verdad. Ahora bien, el testimonio, sea de ángel, sea de hombre (como de ser creado, de suyo vano y defectible, si no lo contiene el ser increado) es defectible, a no ser que lo mantenga recto y en pie la verdad increada. Luego el adherirse a un testimonio de ángel o de hombre no conducirá infaliblemente a la verdad sino en cuanto en tales testimonios se considera y atiende el testimonio mismo de Dios que en ellos habla. Por lo cual, es necesario que la fe, que sea tenida por virtud, haga que el entendimiento del hombre se adhiera a la verdad, que consiste en el divino conocimiento (o sea a la verdad primera) trascendiendo la verdad del propio entendimiento. Y así el fiel se libra de la variedad del inestable error por medio de la verdad simple, y que sea siempre del mismo modo. Es, pues, la verdad primera el medio o motivo del asentimiento infalible de la fe. Así, o con muy semejantes palabras, discurre el Santo en dicho pasaje, según puede confrontarse fácilmente. Como se ve, el medio de prueba o nervio de la argumentación está en que la divina fe, virtuosa como es, se ha de apoyar en un testimonio infalible, y éste no puede ser de suyo, si no lo conforta la verdad increada, ni el angélico, ni el humano, lo ha de ser, pues, el divino, y fundado en la verdad primera, libre de todo inestable error.

Acerca, pues, del testimonio infalible, fundamento del asenso o fe infalible, nos dice: a) que éste no puede ser sino aquel en que siempre,

e indefectiblemente, se halle la verdad; b) que por ser de suyo vano y defectible el ser creado, si no lo contiene el ser increado no puede, la verdad creada, ser indefectible, a no ser que la mantenga en pie y recta la verdad increada. Por lo cual, tampoco conducirá, infaliblemente, a la verdad, un testimonio de hombre o de ángel, si no es contenido (para no caer o errar) por el ser increado, o si no lo mantiene en pie y recto la verdad increada.

Toda la razón, pues, de la necesidad del medio de la verdad increada en este razonamiento del Santo, estriba en la defectibilidad absoluta y natural del hombre y del ángel, como seres creados de suyo vanos y defectibles. Pero el mismo Santo Doctor apunta que este defecto se puede evitar si la verdad increada sostiene en pie y mantiene recta la verdad creada. Ahora bien, ¿es el único modo de lograr este resultado el testimonio de la locución divina propiamente dicho, que en el testimonio del hombre o del ángel se envuelva y a ella haya de atenderse, o basta la asistencia divina que, guiada por el conocimiento infalible de la verdad primera, garantice divinamente la indefectibilidad del testimonio creado, y así lo haga participante de la indefectibilidad misma de la locución divina y lo convierta, *en cuanto a tal efecto*, en testimonio y locución divina? *Ex natura rei* no se puede demostrar, y es falso que haga falta lo primero, pues en el orden de la eficiencia de esta dote del testimonio humano, basta la Omnipotencia aplicada por la divina voluntad y guiada por la sabiduría infalible de Dios, sin ninguna revelación anterior o concomitante. Luego si Santo Tomás concluye que para tal efecto se ha de considerar el testimonio de la locución divina, hay que confesar, o que Santo Tomás no ha guardado los fueros de la lógica, o que no habló en sentido propio y estricto.

Se ha de notar que en el pasaje que estudiamos, el Angélico no indaga qué hace falta para que nosotros podamos prudentemente prestar un asentimiento firme, sino qué hace falta para que un asentimiento de fe y un testimonio creado pueda ser *objetivamente indefectible* y unido siempre con la verdad. Por lo cual, para poder sabiamente defender tal estricta interpretación, sería, a lo que parece, preciso demostrar que si no *ex natura rei et per locum intrinsecum*, pudo Santo Tomás deducir tal conclusión, a lo menos por disposición de la actual Providencia y *per locum extrinsecum*. Pues Dios no presta tal auxilio al testimonio de la Iglesia sino cuando en él va encerrado el divino y se

quiere definir o explicar un testimonio verdadera y estrictamente divino.

Me guardaré muy bien de impugnar esta evasiva tomada en sí misma. Sólo diré que Santo Tomás, al hacer hincapié en la natural defectibilidad absoluta del ser creado, da a entender que para llegar a dicha conclusión no ha partido de la disposición extrínseca y accidental de la actual Providencia, sino de la ingénita condición de las cosas creadas.

Además, como en dicha evasiva el testimonio divino, material y objetivamente encerrado en el testimonio formal de la Iglesia, no convierte a éste en testimonio formal divino, y, por otra parte, debemos a la Iglesia docente (institución *sobrenatural* que goza de *connatural* infalibilidad en el ejercicio supremo de su *propia autoridad* doctrinal), le debemos asentimiento firme a su propio testimonio formal; nada nos sirve la dignidad de la locución divina estricta para llevarnos a un asentimiento firme e infalible a la autoridad docente y personal de la Iglesia, cuyo testimonio no es nunca testimonio y locución formal divina, sino concha que encierra la divina perla de la palabra de Dios; y así, nunca hallaríamos motivo formal propio y suficiente para prestar, como debemos, al testimonio formal de la Iglesia, asenso irrevocable.

Toda otra explicación de esto último no puede subsistir sin desconocer en la autoridad doctrinal eclesiástica la personalidad docente jurídica y moralmente perfecta e infalible que por derecho nativo de su divina institución y finalidad le corresponde a todas luces, como lo reconocen los eclesiólogos.

Se puede confirmar esta misma interpretación y glosa del texto con la siguiente observación y análisis. En la otra exégesis estricta del texto nada se gana para el intento del Santo. No es, pues, de creer sea según su mente, siendo ilógica por añadidura. En efecto, analicemos los elementos de la locución estricta divina y veamos si hay algo en ellos que añada alguna ventaja a la locución impropia, de que hablábamos, en orden a hacer del testimonio humano testimonio indefectible, que es el intento del Angélico.

Se distinguen en la locución propia dos elementos o notas. La primera es común a entrambas locuciones, por la que todo el que las recibe y se guía por ellas se hace partícipe de la divina infalibilidad. Es tal nota la de ser un influjo y comunicación divina con la criatura ra-

cional, que por estar dirigida por la sabiduría infalible de la Verdad primera, transmite al que la recibe y se aprovecha de ella la preservación del error y la unión indefectible con la verdad, que Dios trata de salvar. Por esa nota común tienen entrambas locuciones razón de participación *activa* de la infalibilidad. Es la segunda nota la característica de esta primera locución, por la que ésta nos lleva, de su nativa ordenación, a descubrir cuál es la mente y sentir de Dios sobre aquella misma verdad que él testifica y cuyo propio sentir acerca de ella nos quiere él manifestar. De esta significación y propiedad carece la locución impropia, no nos descubre, de suyo y directamente, la verdad de las cosas, en cuanto resplandece en la mente divina. Pero como en el pasaje citado de Santo Tomás no se trataba del medio de hacer el testimonio creado espejo y expresión de la mente de Dios, sino de ligar indefectiblemente *el creado testimonio* con la verdad objetiva, cualquier influjo divino eficaz, iluminado y guiado por la sabiduría de Dios, basta para tornarlo indefectible y objetivamente infalible.

Y así entendemos que, aunque Dios nunca hubiese hablado con los hombres, ni siquiera hubiese prometido su asistencia eficaz preservativa, tornaría ésta infalible objetivamente al testimonio humano dado con ella e infalible el asentimiento a él prestado por alguien que ignorase haberse dispensado a aquél tal privilegio.

Pero a todo esto se podrá replicar: en dicho artículo 8.º se trata de la fe divina, propiamente dicha y verdadera virtud teológica. En cuanto fe divina, propiamente tal, reclama adherirse a testimonio tomado en sentido estricto, y en cuanto virtud divina, demanda fundarse en motivo e infalibilidad propiamente divina; ninguna de estas dos cosas se da, si no recae la fe divina sobre un testimonio o locución divina estrictamente tal. Luego, cuando Santo Tomás pide que se considere y atienda a un testimonio en que Dios habla, se ha de entender de una locución propiamente tal y de estricto sentido.

Mas, si bien se mira, la réplica carece de sólido fundamento. Cier to que el asunto principal del artículo citado es la fe divina propiamente tal y a ella se ordena todo el razonamiento que precede a la conclusión final, por la que el medio y objeto principal de la fe divina aparece ser la verdad primera en sí misma; pero en los razonamientos parciales que preceden y *nominatim* en aquel donde se reclama sea considerado el testimonio de Dios revelante, se refiere el Santo Doctor expresamente al testimonio creado de hombre o de ángel *en orden a ha-*

cer a éste conducto infalible de verdad, no en orden a convertirlo en testimonio divino y fundamento indefectible de la fe divina. Y así se lee allí: *Unde neque hominis, neque angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi quatenus in eis testimonium Dei loquentis consideratur.*

He reparado que el P. Marín Sola, en su obra (239), lo traduce o reproduce así en romance: «Ni el testimonio de *hombre* alguno, sea patriarca, profeta, apóstol o papa; ni el testimonio de ningún ángel u otra criatura alguna, puede merecer fe infalible si ese testimonio no es, a la vez y verdaderamente, el *testimonio de Dios.*» Pero esta versión, que ya se ve ser libre y con glosa, no tiene presente ni la restricción que impone la partícula *unde* con que empieza el texto, ni la estructura gramatical de la frase. La partícula inicial exige que fluya de la aserción precedente, en la que se afirma que el ser creado, *de suyo*, de su condición natural, vano es y defectible, si no *lo contiene el ser increado*, y que por eso es defectible toda verdad creada, a no ser en cuanto la mantiene recta la verdad increada. Ahora bien, el profeta, el apóstol, el papa, *en cuanto tales*, no son seres del orden natural, sino de origen o institución sobrenatural y *en cuanto tales* (así los toma el P. Marín Sola) no son vanos y defectibles, sino *iure nativo* infalibles, ni dejan, *de suyo*, de estar socorridos por el ser increado, sino que, *de suyo*, en su oficio, son sostenidos por la verdad increada en el ejercicio supremo de su poder; así, que no es de ellos de quienes debe hablarse en nuestro texto, aunque los introduzca el P. Marín. Además, el texto original, para merecer en su última parte la versión que se le da, habría de estar construido en esta forma: «Nisi quatenus *illa* (es, a saber, el testimonio de un ángel y de un hombre) ut testimonium Dei loquentis *considerantur*», o bien «testimonium Dei esse consideratur»; así aparecería la identidad de entrambos testimonios entre sí; pero tal como se lee ahora en el original, no demanda sino relación de continencia, a lo más, o de mera conexión.

Para más ilustrar y confirmar la solución dada a la réplica, analicemos el motivo formal de la fe divina propiamente dicha. Este es, según el modo de expresarse del Vaticano, «auctoritas Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest»; según la fórmula de Santo Tomás, es *ipsa veritas prima*. Por ser la fe divina fe propiamente dicha, exige adherirse a testimonio divino propiamente dicho; por ser virtud intelectual teológica demanda, como objeto o motivo propio, la autoridad in-

falible de la verdad primera, que va unida e informa el testimonio verdaderamente divino. Pero en este complejo la envoltura de la locución, *de suyo*, no tiene razón sino de puro requisito, carece de fuerza motiva; si alguna tiene, toda le viene de la autoridad de la verdad primera que la informa. Ahora bien, toda esta autoridad y fuerza motiva resplandece en la verdad primera o divino conocimiento, a título de su conexión indefectible con la verdad objetiva de las cosas, por ser principio supremo y norma de la verdad de las mismas, y esa conexión y valor lo mismo puede comunicarse en toda su integridad a la locución externa de Dios en el testimonio divino propiamente tal, que al testimonio formal humano, *secundum quid* divino, por la simple divina asistencia eficaz. Así, que no es menor la fuerza indefectible *objetiva* del testimonio y fe divina propiamente tal, que el del testimonio y fe divinos *secundum quid*, o sea de la fe eclesiástica. Por lo cual, bien pudo concluir Santo Tomás al final de su razonamiento, que el objeto formal o *medio* de la fe divina es la verdad primera; aun cuando en el razonamiento parcial, antes por nosotros aducido y discutido, hubiese hablado de un testimonio divino impropriadamente tal, cual sería el dado por el hombre con la divina asistencia, y no se tratase en él de un testimonio divino estrictamente dicho. Tendría la ventaja en nuestra interpretación, de no haber ido más allá de lo que las premisas, en buena lógica, consentían.

Cuatro interpretaciones hallo del pasaje oscuro o difícil del Santo. «Unde nec nominis nec angeli testimonio assentire», etc.

La primera es la que da el P. Marín Sola; la segunda, dada por Harent (*Vacant. Foi*); la tercera, por el P. Schultes, en su última respuesta al P. Marín Sola (*Divus Thomas*, Placentiae, 1925), y la última, la que he apuntado arriba:

La primera exige identificación del testimonio creado con el testimonio propiamente divino, como ya lo hemos visto.

La segunda identifica el testimonio humano o creado con el testimonio divino, *secundum quid*, por virtud de la divina asistencia, y funda la infalibilidad de la fe a él prestada en la autoridad de Dios, que asiste y garantiza la verdad del testimonio humano.

La tercera llama testimonio divino, que se ha de considerar en el testimonio humano, a aquel por el cual consta de la institución divina de la autoridad eclesiástica e infalible, cuando testifica en grado supremo alguna verdad de la revelación o la declara.

La cuarta, pretendiendo salvar al Santo de la inconsecuencia lógica, que notábamos arriba, distingue entre el exigir para la infalibilidad del testimonio creado, un testimonio propiamente divino en el mismo testimonio humano, *per locum intrinsecum* y en virtud de las premisas en el texto asentadas, o exigirlo *per locum extrinsecum*, en razón de que Dios no asiste ni otorga la infalibilidad en provecho general de la Iglesia, sino cuando la autoridad de la Iglesia se emplea en declarar una verdad revelada o definir un dogma de fe, lo que supone siempre un testimonio humano, que incluya otro testimonio propiamente divino dado ya anteriormente. Por lo cual, si la verdad increada contiene con su asistencia y hace indefectible a la verdad creada y a su testimonio, es *en consideración* a la palabra revelada, que declara o define dicho humano testimonio y en sí mismo la envuelve y encierra; no porque lo requiera la infalibilidad objetiva del testimonio creado, *absoluta y necesariamente*.

La primera no nos place por las razones indicadas, y además porque nos llevaría a consecuencias que no se armonizan bien con el modo de hablar del Concilio Vaticano ni con el sentir general de los modernos eclesiólogos inspirado en dicho Concilio.

La segunda es la que más nos agrada por parecernos más conforme con la verdad objetiva, con la mente del Santo y con el modo de expresarse del Concilio Vaticano, y de los teólogos especialistas, posteriores al mismo, en sus tratados sobre la materia.

La tercera, aun cuando haría al caso y sería suficiente, si se tratara en dicho texto de la prudencia en prestar asenso firme a testimonio humano, no parece precisa ni oportuna cuando se habla de la indefectibilidad objetiva del asenso y del testimonio humano, al que se adhiere, y se trata de dar con la mente del Santo en tal texto y expresión.

La cuarta salva, sí, la lógica y la verdad de la expresión del Santo, pero no parece conformarse con su mente en dicho lugar; pues el Angélico argüía *ex natura rei* y *per locum intrinsecum* concluía al inducir el testimonio divino y no atendida la disposición actual de la divina Providencia, contingente y accidental.

Antes de terminar esta primera parte del apéndice, se me ocurre preguntar: ¿es paralelo este pasaje discutido del texto, con aquel otro de Santo Tomás (3 *Sentent.* dist. 25, q. 2, a. 2 ad 3), «*Fidelis credit homini, non in quantum homo, sed in quantum Deus in eo loquitur?*»

Entiendo que no. La razón es, porque en nuestro texto, que ahora

hemos estudiado, se discurre sobre la adhesión de fe *virtuosa e infalible* a testimonio humano o angélico, cualquiera que pueda ser ella, y en el segundo texto se trata de la fe divina con que, como fieles que somos (y lo somos por la fe divina que profesamos en el bautismo), creemos lo que nos enseña el catequista, el predicador, el Papa, definiendo algún dogma o artículo de fe: y entonces creemos con *fe divina enseñado*, no porque lo dice el catequista o el Papa, sino porque eso mismo lo ha dicho Dios y se encierra ciertamente en el dicho del hombre.

El Concilio Vaticano y la infalibilidad

Este santo y ecuménico Concilio, al tratar en la sesión cuarta de la prerrogativa de la infalibilidad pontificia, en dos lugares toca y explica la naturaleza de la infalibilidad de los Romanos Pontífices y las causas de donde se origina y proviene.

El primero comienza con aquellas conocidas palabras: «Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est», y termina con aquellas otras: «Ut sublata schismatis occasione, Ecclesia tota una conservaretur atque suo fundamento innixa, firma adversus inferi portas consisteret.» (DENZ. BANW. *Enchirid. Symb.*, nn. 1836-7.)

El segundo lo constituye la definición misma de dicho dogma (*ib.*, 1839 40).

A estos dos textos podemos añadir la declaración auténtica de su sentido, hecha por el Relator V. Gasser, quien, con respecto a la causa de la infalibilidad, se expresa así: «Principium seu causa efficax infallibilitatis est tutela Christi (no dice promissio Christi) et assistentia Spiritus Sancti.» (*CL.*, 7, col. 414.)

De estos testimonios el más breve, significativo y autorizado al mismo tiempo, es aquel inciso que se lee en la definición dogmática: «Per assistentiam divinam ipsi in Petro promissam.»

Sobre estos textos, pues, y principalmente sobre el último, versará nuestro estudio en esta parte.

Hablaremos primero de la infalibilidad y después del asenso firmísimo debido a la definición infalible del Papa o de la Iglesia.

a) De la infalibilidad.

Acerca de la naturaleza, causas y efectos de la infalibilidad, en virtud de las enseñanzas vaticanas, *sabemos* lo siguiente:

1.º Que la infalibilidad no nace de revelación dada a descubrir y manifestar nueva doctrina, aunque siempre suponga la antigua divina revelación entregada por los Apóstoles a la Iglesia, y a cuya guarda y fiel exposición se ordena: «Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante, novam doctrinam patefacerent», etc. (*ib.*, 1836).

2.º Que es positivamente fruto de la asistencia divina eficaz para guardar y exponer el divino depósito de la fe: «Sed ut, eo assistente, fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent.» «Hoc igitur veritatis et fidei numquam deficientis carisma Petro eiusque in hac cathedra successoribus divinitus collatum est», etc. (*ib.*, 1837). «Per assistentiam divinam ipsi in b. Petro promissam, ea infallibilitate pollere qua divinus Redemptor Ecclesiam suam..... instructam esse voluit.... ideoque eiusmodi R. Pontificis definitiones *ex sese..... irreformabiles esse*» (*ib.*, 1839).

3.º Que se otorga a los Romanos Pontífices tal asistencia por la promesa de Cristo: «Plenissime scientes (Patres et Sancti Doctores) hanc Sancti Petri Sedem ab omni semper errore illibatam permanere, secundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam «Ego rogavi pro te», etc. (*ib.*, 1836).

Como se ve por esta declaración del Decreto, la razón de aludir a la promesa en la definición dogmática es para que entendiésemos la fuente de tal conocimiento, persuasión y doctrina entre los Santos Padres y Doctores.

4.º Que la causa moral, meritoria e impetrativa es la institución, oración y promesa de Cristo: «Plenissime scientes (SS. PP. et DD.) hanc Sancti Petri sedem ab omni semper errore illibatam permanere secundum Domini salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam «*Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*» (*ib.*, 1836). En estas palabras tenemos la oración que la alcanza o causa impetrativa y la promesa implícita al dar Cristo a aquélla por eficaz y suponer su efecto cuando recomienda a la Santa Sede que se aproveche de él para confirmar a los otros fieles en la fe, que es el fin de su institución.

Esto último se corrobora por las palabras que siguen a aquéllas en el texto: «Hoc veritatis et fidei numquam deficientis carisma Petro eiusque in hac cathedra successoribus divinitus collatum est ut.... Ecclesia tota una conservaretur atque *suo fundamento innixa, firma*

adversus inferi portas *consisteret.*» Ahora bien, en Cristo la acción de orar, prometer e instituir o conferir divinamente este carisma de verdad, que es, consiguientemente, en Pedro y sus sucesores, carisma de fe indeficiente y en la Iglesia de unidad y firmeza de doctrina contra el poder del infierno, es acción de fuerza moral, impetrativa y meritória de lo mismo que pide y promete e instituye, como lo declaraba ya Mons. Pie al comentar el primer esquema del Decreto: «Significari quoque causam privilegii..... meritoriam sive impetrativam, nempe institutionem ac promissionem atque orationem Christi. «Et ego rogavi pro te», etc. (CL., 7, col. 299).

5.º Que *la causa final*, aducida así por Cristo como por el Concilio Vaticano en los textos que acabamos de copiar, de tal prerrogativa, es que por la fe indefectible de Pedro y de sus sucesores toda la Iglesia se conserve en su unidad de fe y se mantenga en ella firme contra el poder del infierno por apoyarse en tal fundamento.

6.º Que *la causa eficiente y eficaz*, y, por ende, adecuada de este privilegio, es la divina tutela de Cristo y asistencia del Espíritu Santo prometida en la persona de San Pedro a todos los Romanos Pontífices al desempeñar su oficio pastoral con la plenitud de su poder cuando definen (1) doctrina de fe o moral. Basta recordar, para confirmarlo, las palabras de la definición dogmática: «Romanum Pontificem cum ex cathedra loquitur..... per assistentiam divinam ipsi in b. Petro promissam ea infallibilitate pollere qua divinus Redemptor in definienda doctrina de fide vel moribus Ecclesiam suam instructam esse voluit» (*ib.*, 1839). El Relator Mgr. Gasser, al declarar el sentido auténtico de la fórmula dogmática, dice sencillamente así: «Principium seu *causa efficax* infallibilitatis est tutela Christi et assistentia Spiritus Sancti» (CL., 7, col. 414), sin introducir para nada en ella la divina promesa, luego no es elemento constitutivo de aquélla, y aunque ella faltase, si se diese la asistencia pura eficaz bastaría para el efecto. Ya vimos que en las palabras anteriores del Decreto se aducía la promesa como

(1) Hay una declaración preciosa del Relator sobre el sentido de esta palabra *definit*: «Vox definit significat quod Papa *suam sententiam, circa doctrinam* de rebus fidei et morum *directe et terminative* proferat; ita ut unusquisque fidelium certus esse possit *de mente* Sedis Apostolicae, de mente R. Pontificis, ita quidem ut certo sciat a R. Pontifice hanc vel illam doctrinam *haberi* haereticam, haeresi proximam.....» (CL., 7, col. 474-5.)

fundamento del conocimiento que en la Iglesia hay de la preservación perpetua del error en la Sede de Pedro, no como elemento intrínseco de la causa eficaz de la infalibilidad.

Es, según el Concilio Vaticano, tan suficiente esta causa de la infalibilidad, que la infalibilidad procedente de ella sola (1) hace irreformables los juicios o definiciones supremas, sancionadas con tal socorro y obligatorio en nosotros el obsequio de recibirlas y abrazarlas con firmeza y en razón de ellas mismas, pues dependen no del consentimiento antecedente, concomitante o subsiguiente de la Iglesia. Y así decía el Relator: «At vero alter error proscribendus est, quod scilicet R. Pontificis decreta non sint irreformabilia *et a fidelibus tenenda* si nondum accesserit consensus Ecclesiae, vel de illo non constet (CL., 7, col. 420).»

A confirmarnos en esto mismo nos servirá, aparte de lo que escribimos ya en nuestro art. 1.º, p. 125, el análisis que vamos a hacer del papel que la promesa puede desempeñar, caso de constituir o robustecer la asistencia misma en orden a obtener el éxito de la objetiva preservación de error de una manera indefectible, en el fallo pontificio.

Concebimos muy bien que de tres modos distintos pueda influir la promesa en el logro del fin indicado: o como razón moral infalible y única que induzca a Cristo a prestar ciertamente a su tiempo una asistencia eficaz, o como medio a nosotros necesario para conocer con certeza la existencia del socorro y tornarlo así a nosotros provechoso, o como fundamento a nosotros indispensable para tributar asenso divinamente firme e infalible a la autoridad definidora de la Iglesia; hallando así, no en la revelación nueva y particular, sino en la revelación antigua y general, donde está la promesa, el fundamento último y completo de un asenso infalible y divinamente frustrable, que es lo que buscaba el P. Marín Sola y no lo hallaba sino en la promesa.

Pero si bien lo observamos ninguno de ellos, aun concediendo gratis que estén legítimamente supuestos y sean verdaderos, probaría que la promesa es elemento constitutivo o necesario de la asistencia eficaz, o que ella hace falta para afianzar o asegurar objetivamente su eficacia, caso de darse, o que se hace precisa para obtener nosotros el socorro *objetivo* del fallo pontificio infalible, o que es insustituible para

(1) Téngase presente la declaración simplificadora del Relator.

tener fundamento objetivo, y de suyo suficiente, a fundar en nosotros un asenso objetivamente infalible y divinamente infrustrable, que es todo lo que de la asistencia eficaz en sí misma considerada y en el orden objetivo se puede esperar.

Decíamos «aun concediendo *gratis* que (estos modos distintos) estén legítimamente supuestos y sean verdaderos». Y con razón, pues en realidad ni la promesa divina es la razón moral única que a Cristo induce a prestar ciertamente su auxilio eficaz, pues basta a este fin la voluntad eficaz de Cristo embebida en la institución del Primado para fundamento perpetuo de la perpetua unidad y consistencia firmísima de la Iglesia en su fe y pureza de doctrina, ni hace falta para que nosotros conozcamos ciertamente la existencia de tal prerrogativa, pues la podíamos colegir de la naturaleza y fin del Primado y de la Iglesia misma, ni tampoco nos es necesaria para hallar fundamento lógico a nuestra adhesión firme a la definición del Pontífice o de la Iglesia, dado que suficientemente se halla en el fallo de la autoridad doctrinal del Papa o de la Iglesia jerárquica, *iure nativo* infalibles. Y cuenta que de esa asistencia eficaz de la infalibilidad, desnuda de la promesa, colegía el Relator, y el Concilio, que se volvían irreformables los juicios definitorios de la Santa Sede, independientemente del consentimiento de la Iglesia, y que se había de proscribir como erróneo contra la fe el hacerlos dependientes de aquél o de su cierta noticia, y el negar la obligación de abrazarlos y mantenerlos firmemente, antes de que tal consentimiento se diese o de que constase con certeza de su existencia. «At vero alter error proscribendus est quod scilicet R. Pontificis decreto non sint irreformabilia et a fidelibus tenenda, si nondum accesserit consensus Ecclesiae, vel de illo non constet» (CL., 7, col. 420).

Pero supongamos que esos tres modos son legítimos y aun verdaderos. Con todo eso siempre será exacto: 1.º, que la promesa no es parte constitutiva o condición necesaria de la asistencia eficaz, pues si ésta se da, aun cuando no haya sido previamente prometida, bastará para conseguir indefectible y divinamente la objetiva preservación del error en la enseñanza pontificia; 2.º, que siempre será cierto que el fallo definitorio es en sí mismo objetivamente infalible, y digno, *de suyo*, de asenso firmísimo en virtud de la asistencia eficaz, de hecho conferida, aun cuando de ello no nos conste; 3.º, que siempre será cosa averiguada que en tal fallo así dado habrá suficiente fundamento *objetivo* en el orden lógico, para adjudicársele un asenso firmísimo,

y cualquiera que a él se adhiere tendrá adhesión infalible, aun cuando por falta de previa noticia pueda pecar de temeridad y deje de tener conciencia de la propia infalibilidad de su juicio adhesivo.

Y, después de todo, ¿no viene a ser cosa chocante y peregrina que el socorro singular de la asistencia eficaz, sobreañadido al beneficio general de la revelación divina para suplir sus oscuridades y deficiencias en orden a nuestro conocimiento y fe, y darle lo que le falta, se venga a constituir y apoyar sobre todo en aquel don a todos concedido de la revelación y promesa antiguas, como si para ello no bastase la institución de una autoridad doctrinal, *in e nativo* infalible en el desempeño supremo de su poder, y que, vigorizada con la asistencia eficaz a ella debida, impone su fallo a la cristiandad?

Por otro lado, la promesa, *de suyo*, no induce sino la dispensación de la asistencia eficaz suficiente para la infalibilidad, pues esto es lo que se promete. Ello conferido, la promesa queda cumplida. Ahora bien, ¿quién dirá que una asistencia que por sí no basta para ser eficaz, sino que necesita del rodrión de la revelación y promesa antigua, es la asistencia que Cristo ofrecía y no una que por sí misma bastase al intento?

Tanto más hemos de pensar así, cuanto que la promesa en el orden objetivo y de eficiencia no puede influir sino sólo mediata y moralmente e induciendo a Cristo a que se dispense la asistencia; mas si ésta, por hipótesis, no es suficiente en el orden objetivo y de eficiencia, tampoco lo será, aun cuando se junte con la promesa, pues ésta, en cuanto tal, no tiene virtud efectiva sino en la forma dicha y suponiendo la suficiencia *completa* de la divina asistencia como *causa inmediata, física y eficiente*.

b) *Del asentimiento firme debido a la definición infalible.*

Sobre este punto diremos a quién se debe propiamente, por qué, cómo y acerca de qué versa directa e inmediatamente, y cuál es, según eso, su naturaleza y perfección característica, dentro todo de la doctrina y mente del Concilio Vaticano.

I.º ¿A QUIÉN SE DEBE PROPIAMENTE Y SOBRE QUÉ VERSA?

Se debe a la autoridad doctrinal de la persona que en nombre propio y con propia autoridad infalible da la definición y profiere el juicio irreformable, y como esta definición no es otra cosa (según

declaraba el Relator al explicar la palabra *definit*, de la fórmula dogmática) que proferir de un modo directo y resolutivo *directe et terminative*, cuál es el sentir, sentencia o juicio del Pontífice como tal, acerca de algún punto de doctrina, que se refiere a cosas de fe o moral, síguese que el asentimiento se debe y presta directa y resolutoria-mente a la autoridad doctrinal e infalible del testimonio formal del Romano Pontífice. Y como este testimonio versa propia y directamente sólo sobre lo que estima y siente el Papa acerca de una doctrina, no sobre si es verdadera o falsa, objetivamente, sino sobre si él la considera o tiene como herética o próxima a herejía, etc., dedúcese que el asenso, propiamente debido, estará en adherirse al Papa, juzgando que tal doctrina merece la censura que éste le adjudica. Añadía, en efecto, el Relator: «Ita ut unusquisque fidelium (en virtud del fallo definitorio) certus esse possit de mente Sedis Apostolicae, ita quidem ut certo sciat a R. Pontifice hanc vel illam doctrinam, *haberi haereticam* (no dice *esse haereticam*) proximam haeresi», etc. (CL., 7, col. 474-5). Por otro lado, inútil es recordar que el Papa, al definir, obra como Pastor y Doctor de la Iglesia universal y *pro suprema sua apostolica auctoritate*, es decir, empleando en su plenitud su poder doctrinal propio y en él ordinario, y hablando y definiendo, por consiguiente, en nombre propio, por donde a él debemos tributarle el asentimiento que se tributa y se debe a quien en materia propia habla en nombre propio y con autoridad propia, y por añadidura infalible.

2.º ¿POR QUÉ SE LE DEBE?

No se le debe porque su fallo sea palabra de Dios infalible, pues no lo es, como quiera que no es Escritura divina, ni voz de Profeta, de legado u oráculo divino, lo que supondría nueva revelación del cielo. No se le debe porque su fallo contiene antigua palabra de Dios, pues entonces la sumisión sería, no a la autoridad misma eclesiástica y a su propio sentir, sino a la materia divina en aquella palabra pontificia *contenida*, por razón de la autoridad de Dios que la informa.

Y aunque, cuando por primera vez, nos es conocido por el testimonio del Papa o de la Iglesia que el punto de doctrina definido está ciertamente revelado, hay obligación *por ley natural hipotética* de prestarle fe divina, su razón de obligar no procede del fallo mismo del Papa o de la Iglesia, sino de la palabra misma de Dios, que por ser

revelación pública a todos dirigida, obliga a todos a abrazarla y a creerla con fe divina.

No se le debe sólo por ser infalible el fallo, pues esto sólo nos obligaría a no rechazarlo positivamente y a no ponerlo en duda, y este asenso es tal, que ha de ponerse positivamente y con adhesión firmísima por ser infalible.

El motivo de entrambas cosas a la vez está en la autoridad doctrinal del Primado, que a su fallo lo hace, no sólo *iure nativo* infalible, sino también enseñanza pastoral y eclesiástica, que los fieles, miembros de la grey cristiana, están obligados a recibirla.

El Concilio Vaticano enseña que cuando habla el Papa *ex cathedra*, por razón de la divina asistencia goza de la misma infalibilidad y en las mismas materias de que goza la Iglesia, y que por eso son sus juicios irreformables (como lo son los de la Iglesia). Mas como no puede hablar *ex cathedra* sin imponer su autoridad doctrinal y ejercer en su plenitud su propia apostólica autoridad, se ha de concluir que no sólo por razón de la infalibilidad, que *iure nativo* la acompaña, sino por su suprema y ordinaria autoridad doctrinal deben acatarse, recibirse y abrazarse intelectualmente sus decisiones doctrinales.

Ya en el primer esquema del Decreto se decía: «Et eiusmodi decreta (definitiones R. Pontificis) *per se* irreformabilia a quolibet christiano pleno fidei obsequio *excipienda et tenenda esse.*»

Y el Relator del esquema, modificado y aprobado, decía al declararlo: «At vero alter error proscribendus est, quod scilicet R. Pontificis decreta non sint irreformabilia et a fidelibus tenenda, si nondum accesserit consensus Ecclesiae vel de illo non constet.»

Ahora bien, consta que estos Decretos, por ser dados con la plenitud de la apostólica autoridad y con asistencia divina a ella vinculada, connaturalmente, que los torna infalibles, son irreformables y deben acogerse y mantenerse firmemente por los fieles como los decretos de la Iglesia, aun cuando en tales decretos no se definan dogmas de fe y *no conste*, por tanto, *a todos*, que en ellos se encierra divina revelación; luego no puede tratarse de obsequio de fe divina, ni de motivo formal propio y exclusivo de la fe divina. El motivo es, pues, el de la autoridad doctrinal infalible de la Iglesia, proporcionado a engendrar asentimiento firme, religioso y propio de la fe eclesiástica.

Esto mismo se comprueba por las palabras antes aducidas del Decreto: «Hoc veritatis et fidei nunquam deficientis, carisma Petro et

successoribus eius divinitus collatum est..... ut Ecclesia tota una conservaretur, atque *suo fundamento innixa, firma* adversus inferi portas consisteret.» Según estas palabras, el apoyarse la Iglesia en su propio fundamento, que es la cátedra de Pedro infalible, es la razón de mantenerse firme y estable contra las puertas del infierno. Pero si la razón propia de la firmeza del asenso a sus enseñanzas infalibles no fuese la plenitud de la apostólica autoridad, mas sólo la prerrogativa de la infalibilidad adjunta, entonces sería firme, no precisamente por apoyarse en el fundamento de la cátedra de Pedro, sino en la divina infalibilidad participada, caso de no formar ésta con dicha cátedra un complejo connatural, por razón de la propia finalidad de ésta y por divina positiva institución.

3.º ¿CÓMO DEBE PONERSE TAL ASENTIMIENTO?

Para que sea realmente lo que debe ser, al intentar uno ponerlo, ha de mirar a la persona que da el testimonio formal, en la definición infalible, considerándola revestida de la autoridad propia doctrinal y la prerrogativa de infalibilidad que la corresponde al definir; ha de poner los ojos al mismo tiempo en el objeto inmediato y propio de aquél, o sea en lo que siente y juzga el Papa o la Iglesia acerca del punto de fe o moral resuelto, atribuyéndole la misma censura que le adscribe la Iglesia, con adhesión firmísima, apoyándose para ello en la autoridad doctrinal infalible que primero consideraba y cuidando de no creerlo con fe divina, pues la autoridad del testimonio formal del Papa o de la Iglesia, por no ser de testimonio formal divino, no da motivo a tal fe y adhesión. Ahora, sobre la materia indirecta de la definición, o sea sobre el punto doctrinal definido, puede, si lo tiene ciertamente por revelado, practicar un acto de fe divina fundándolo intrínsecamente en la autoridad divina de la misma revelación que envuelve. La autoridad de la Iglesia sólo desempeña un papel extrínseco, preparatorio y regulador del acto de fe divina, dándonos a conocer *a todos* con certeza que dicho punto está revelado, *cuando lo define como dogma* de fe o verdad revelada.

Todo esto es un corolario o aplicación de lo establecido en los puntos anteriores, y se prueba con los mismos testimonios del Vaticano en ellos aducidos (1).

(1) Véase también lo que escribíamos en esta Revista, t. 5, p. 134.

4.º ¿CUÁL ES SU NOTA CARACTERÍSTICA?

Según lo dicho y probado, cuando asentimos al Papa o a la Iglesia, apoyados en su autoridad propia e infalible, lo que creemos es que el punto tocado en la definición merece la calificación que le pone la Iglesia o el Papa en relación con la revelación (de dogma de fe o de herejía, próxima a la fe, o a la herejía, etc., según los casos). Y cuando ponemos acto de fe divina, lo que creemos es que ello es verdad o falsedad en sí mismo y lo creemos por la autoridad de Dios que así lo ha revelado.

En el primer caso hay acto de fe eclesiástica; en el segundo de fe teológica.

El primero es acto de fe humana infalible, pero sagrada y religiosa, como lo es el motivo de obediencia y adhesión, por que se pone.

El segundo es de fe divina y propio de virtud teologal.

Sin embargo, la infalibilidad de entrambos es igualmente firme, pues radica y se funda en la indefectibilidad de la verdad primera, que o garantiza la verdad del fallo eclesiástico, en el primer caso, o, lo que es más perfecto en orden a la fe divina propiamente dicha, la testifica formalmente, como sucede en el segundo.

III

Santo Tomás y el Vaticano entre sí en orden a la infalibilidad

Si después de haber visto por separado qué es lo que Santo Tomás y el Concilio Vaticano enseñan en los pasajes estudiados sobre la infalibilidad, conferimos entrambas doctrinas entre sí para ver si están acordes o discordes el uno y el otro, podremos fácilmente venir a las siguientes conclusiones:

1.ª Según la interpretación por nosotros admitida, que es la más probable, no hay disonancia, sino perfecta armonía entre el Doctor Angélico y el Concilio Vaticano, pues entrambos requieren y dan por suficiente, para un testimonio humano objetivamente indefectible, la garantía de la verdad primera, por la asistencia divina, sin locución divina, propiamente dicha.

2.ª Aun cuando, con respecto al asentimiento que se ha de po-

ner después que la Iglesia ha determinado algún punto virtualmente revelado, Santo Tomás requiere que se ponga acto de fe divina, esto no se opone al Concilio, pues éste deja libertad para pensar, o que todo lo definido es de fe divina, o, por lo menos, sólo teológicamente cierto, en algunos casos. De todos modos, Santo Tomás ha de admitir, antes del acto de fe divina prestado, un asentimiento previo a la autoridad infalible de la Iglesia, por el cual tenga virtualmente por cierta la revelación de aquella verdad que se dispone a creer con fe divina.

3.^a El medio o motivo de una fe *infalible* es el mismo para entrambos maestros, esto es, la autoridad de la verdad primera que garantiza el acierto del testimonio, bien por asistencia divina y locución divina impropriamente dicha, bien por testimonio formalmente divino ciertamente incluido en el testimonio formal de la Iglesia o el Papa, cuando se define un dogma de fe o se condena algo por herejía.

4.^a No aparece de relieve en Santo Tomás el papel que desempeña la Iglesia en su magisterio supremo doctrinal, ni se descubre con claridad la índole, perfección y personalidad de su oficio docente. ni el objeto inmediato de la definición pontificia, ni el carácter genuino del asenso debido a su propia autoridad; pero esto no se ha de extrañar en un Doctor del siglo XIII, cuando la eclesiología estaba aún en mantillas o por nacer y no se contaba con las luces de los Doctores, Papas y Concilios que han florecido después, señaladamente del Concilio Vaticano, llamado a enseñar y definir sobre la autoridad de la Iglesia o del Papa y sobre la prerrogativa de su infalibilidad. Sin embargo, no le es contrario.

5.^a Si se interpreta a Santo Tomás según la primera forma de las cuatro que arriba propuse, o sea la del P. Marín Sola, hay que confesar que teniendo presente la enseñanza Vaticana de la pura asistencia divina, tal como la declaró el Relator, se hace al Santo pasar por mal dialéctico en el famoso pasaje art. 8 *de veritate*, pues siendo así que bastaba a un testimonio humano, para salvar indefectiblemente la verdad, la simple asistencia divina, tanto *ex natura rei* y de las premisas del Santo, como por dictamen del Concilio, sin embargo, Santo Tomás colegía la necesidad de una locución o revelación propiamente divina. Y así aparece en pugna con el Concilio. Hay que abandonarlo para seguir las francas enseñanzas Vaticanas.

6.^a Si partiendo de dicha interpretación deducimos (creo que lógicamente) que el motivo formal del asenso firme a la definición in-

falible del Papa ha de ser, no la autoridad de Dios asistente, sino la autoridad de Dios revelador, sin incluir por motivo la autoridad de la Iglesia, que no puede ser sino instrumento con respecto a la autoridad de Dios revelador y a la fe divina, hay que oponer Santo Tomás a la doctrina y mente del Concilio, que por una parte enseña que la Iglesia, apoyándose en su fundamento de la Cátedra de Pedro, permanecería firme contra el poder del infierno y entera en su unidad en la voluntad eficaz del fundador del Primado y del conferidor del carisma de la infalibilidad; y por otra declara de suyo irreformables los fallos del Papa hablando *ex cathedra*, o sea según la plenitud de su apostólica autoridad.

Esto es lo que entiendo debe decirse, según se siga una u otra interpretación, y con esto pienso haber satisfecho suficientemente a mi propósito y compromiso.

ALFONSO M. DE ELORRIAGA

Colegio Máximo de Oña.