

TRATADO
DE
TEOLOGÍA FUNDAMENTAL
APOLOGÉTICA

POR
FRANCISCO HETTINGER

Doctor en Filosofía y Teología, y profesor de esta última Facultad en la Universidad de Wurzburg

TRADUCCION DIRECTA DEL ALEMAN

Con licencia eclesiástica

SEGUNDA PARTE.

PRUÉBASE QUE LA RELIGION CATÓLICA ES LA VERDADERA

TOMO II

BIBLI

TIANA »

Con la censura y aprobacion eclesiástica.

MADRID.—Tipografía Gutenberg, calle de Villalar, núm. 5.


<http://www.obrascaticas.com>



PARTE SEGUNDA

PRUÉBASE QUE LA RELIGION CATÓLICA ES LA VERDADERA

(Demonstratio catholica)



PARTE SEGUNDA

PRUÉBASE QUE LA RELIGION CATÓLICA ES LA VERDADERA

(Demonstratio catholica)

Tres fueron las verdades y hechos fundamentales que probamos en la primera parte de esta obra: la necesidad y el hecho de la Religion; la necesidad y el hecho de la Revelacion sobrenatural; la verdad y el hecho de la Religion cristiana como Revelacion última y suprema.

Mas con esto, no hemos cumplido sino la mitad de nuestro intento. Si Jesucristo hubiera sido sólo fundador de Religion, habría podido dejar á sus discípulos en libertad de definir la forma de la vida religiosa ordenada por Él. Pero Jesucristo fué más que eso. Porque vino á fundar un Reino “lleno de gracia y de verdad, „ en el cual, mediante la “obediencia de la fe, „ (Rom. 1, 5), en la adhesion al órgano de su divina autoridad, y el “vinculo del amor, „ (Ephes. 4, 3), redujo á los redimidos á la unidad de un pueblo santo (Ephes. 2, 14, 15. Joan. 10, 16), en el cual fuese fiel y auténticamente conservada é inviolablemente guardada y defendida la divina verdad que se dignó de traer consigo del cielo á la tierra, y aplicada á todos la salud que nos ganó en la cruz, y la gracia que influye constantemente en los miembros como cabeza invisible que es de esta santa congregacion (Col. 1, 18. 24. Ephes. 1, 21. Conc. Trident. Sess. VI, cap. xvi), la cual debe durar indefectiblemente hasta el fin de los tiempos. Esta es su Iglesia, la casa de Dios en el Espíritu Santo (Ephes. 2. 20. I Cor. 3, 9, 16. II Cor. 6, 16. I Tim. 2, 15), Esposa suya (Ephes. 5, 23 sq. II Cor. 11, 2), y cuerpo suyo místico (Ephes. 4, 4).

Tres cuestiones deben ser préviamente dilucidadas:

1. ¿Ha fundado una Iglesia Jesucristo, y cuáles son las notas y propiedades de esta verdadera Iglesia de Cristo?
2. ¿Ha comunicado Cristo á esta Iglesia el tesoro de su verdad y gracia, y la ha investido con su autoridad de Maestro, Pontífice y Pastor, que enseña la fe, dispensa la gracia y dirige la conducta de la vida?
3. ¿Cuál es, segun esto, la esencia y economía de la fe católica?

En la respuesta á estas cuestiones, consiste la oposicion que média entre la doctrina de la Iglesia, y la de las sectas separadas de ella. La situacion de estas sectas es como sigue:

- a) Así los antiguos herejes como los autores de la reforma, no obstante las diferencias

que los separan, convienen en confesar, que en la Iglesia estableció Jesucristo la forma de la sociedad religiosa y las condiciones de la salud. *Apol. Confess. August.* p. 144: *Ecclesia non est tantum societas externarum rerum et rituum sicut aliae politicae, sed principaliter est societas fidei et Spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit.* MELANCTH. *Loc. theol.* ed. 1543: *nec alibi electos ullos esse somniemus nisi in hoc ipso coetu visibili.* Por cuya razón sostienen todos ellos, que su Iglesia es únicamente la católica. *Lactant. l. c. IV. 30:* *Singuli quique coetus haereticorum se potissimum Christianos, et suam Ecclesiam catholicam putant.*

b) Luego que el protestantismo se reconoció incapaz de sostener aun á los ojos de sus partidarios, que él era la única forma verdadera del Cristianismo, resolvióse á considerar en cada una de sus sectas un *fragmento relativamente autorizado de la Iglesia única de Cristo.* La Iglesia una en sí, háse resuelto en variedad de confesiones ó tipos de sociedad religiosa. Y mientras que esta disgregación confesional esté fundada en la necesaria diversidad de la vida, debe de ser mantenida y explicada, y aun debe ser descada. MARTENSEN, *Dogmática*, pág. 324. Y tambien Schenkel, Hase, Thiersch, Kanis. Esa es asimismo la idea de los *puseístas* en orden á las Iglesias anglicana, griega y católica romana. W. Palmer. *A Treatise on the Church of Christ*, Ed. 3. 1842. I. Vol. pág. 90 sq. Syllab. Prop. 18. *Protestantismus non aliud est quam diversa verae ejusdem christianae religionis forma, in qua aequae ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est.*

c) De esto á negar enteramente que la Iglesia ha sido instituida por Jesucristo, no hay más que un paso. Este fué el punto de vista empleado así por el racionalismo como por el pietismo. KANT (*La religion en los límites de la razón*) quiso reemplazar á la Iglesia con su religion natural y su ley moral; y RÖHR (*Cartas sobre el Racionalismo*, pág. 416) consideró á la Iglesia como una institución no querida por Cristo. WEGSCHEIDER, por su parte, tiene á la Iglesia por legítima, pero sólo en concepto de institución pedagógico-moral de la humanidad. Según HEGEL, el Estado es la actuación de todas las ideas morales, respecto del cual segun ROTHE, la Iglesia se ha como sociedad pura y exclusivamente piadosa. Según esto, como la moralidad debe llevar en sí el elemento religioso, tanto debe engrandecerse la union de la Iglesia en el Estado, cuanto más se opone éste á la perfección.

El desenvolvimiento de la conciencia en las sectas protestantes incurre necesariamente en los peligros de las "teorías románticas," (LUTHARD, *Dogmatik*, pág. 220). Pues en la doctrina protestante es principio supremo el de "sólo la Biblia," es consiguiente que no haya lugar para la Iglesia (Form. Conc., pág. 570. *Artic. Smalc.*, pág. 308); y aunque una sociedad eclesiástica pueda formarse siempre que á los hombres les muevan para ello su propio impulso y sus relaciones externas, pero nunca será tal sociedad una *conditio sine qua non* de la fe y de la vida cristiana. El individuo saca por sí mismo sus creencias directamente de la Escritura, y de ella recibe cuanto há menester en orden á su salud. Muéstrase, pues, en la doctrina acerca de la Iglesia, la grande oposición que média entre el concepto católico y el protestante sobre la esencia misma del Cristianismo.

Por esta misma razón, la doctrina de la Iglesia concuerda íntimamente con la esencia del Cristianismo, la fe en Dios y su providencia. Agustín, *De utilit. credend.* c. 16: *Nihil igitur modo restare nobis vides, si nobis vita optima et religiosa cordi est, nisi ut quaeramus sapientes, quibus obtemperando dominationem stultitiae evadere aliquando possimus.* Si Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum. *Sin vero et species rerum omnium... et interior nescio quae conscientia Deum quaerendum*

Deoque servendum meliores quosque animos quasi publice privatimque hortatur, non est desperandum, *ab eodem ipso Deo auctoritatem aliquam constitutam*, qua veluti gradu certo innitentes, attollamur ad Deum. C. 27. . . . Cum igitur tantum auxilium Dei videamus . . . dubitabimus nos ejus Ecclesiae condere gremio, quae usque ad confessionem generis humani ab apostolica Sede per successiones episcoporum, frustra haereticis circumlatrantibus, et partim plebis ipsius judicio, partim conciliorum gravitate, partim etiam miraculorum majestate damnatis, *culmen auctoritatis* obtinuit . . . quid est aliud ingratum esse opi atque auxilio divino, quam tanto labore (robore) praedictae auctoritati velle resistere?

En tres libros expondremos la presente materia:

LIBRO PRIMERO: la doctrina de la verdadera Iglesia de Cristo.

LIBRO SEGUNDO: la doctrina de la fe cristiana, romano-católica.

LIBRO TERCERO: doctrina sobre la esencia y economía de la fe cristiana, del conocimiento natural y del sobrenatural.

LIBRO PRIMERO

DE LA VERDADERA IGLESIA DE CRISTO

Tertull. *De praescript.* Cyprian. *De unitate Ecclesiae catholicae.* Augustin. *De baptism. contra Donatist.* LL. VII. Contr. Lit. Petilian. LL. III. Liber de unico baptismo contr. Petilian. Epistola ad Catholicos seu de unitate Ecclesiae. Breviculus collationis cum Donatistis. Optat. Milev. *De schismate Donatistar.* LL. VII. M. Canus, *Loci theolog.* Lib. IV — VI. Bellarm. *Disputationes de controversiis christianae fidei.* Tom. I. Peronius, *Responsio ad regem Angliae.* Par. 1633. Stapleton, *Principiorum fidei demonstratio.* Par. 1586. Fratr. Wallemburgh, *De controversiis fidei.* 2 Vol. Colon. 1670.

Möhler, *La unidad de la Iglesia*, 1825. Pilgram., *Fisiología de la Iglesia.* Maguncia, 1860. Passaglia, *De Ecclesia Commentar.* LL. V, 1853. Murray, *De Ecclesia*, V. 3, Dublin, 1860. Kellner, *Constitucion de la Iglesia*, 2.^a ed., 1876.

§ 1. NOMBRE Y CONCEPTO DE LA IGLESIA; ÓRDEN DEL DISCURSO DEMOSTRATIVO.

I. La palabra Iglesia (αρχακή scl. οίκια, הֵקֵל, singularmente añadiendo הַשָּׁמַיִת הֵקֵל y לִי הֵקֵל Num. 16, 13. Nehem. 13, 1, ἐκκλησία) significa en primer lugar, segun su etimología, reunion de hombres, de los malos tambien (Ps. 25, 5. Act. 19, 32); en el Nuevo Testamento significa de ordinario la reunion de los fieles, ó tambien la direccion de esta reunion.

1. Ἐκκλησία (ἐκκλησία) i. e. *evocata multitudo* es (Thucyd. *De bell. Peloponn.* I. 32. Polyb. *Histor.* V. 74) aplicada á los judíos que se juntan para la lectura de la ley; Act. 19, 32 á una multitud amotinada, 39 á una multitud ordenada;

las más veces á la congregacion de los cristianos (Act. 8, 1; 9, 31. I Cor. 1, 2. Col. 4, 16. Gal. 1, 2—5. Apoc. 1, 4 sq.), particularmente como ἐκκλησία θεοῦ ὁ Χριστοῦ á la congregacion ordenada á modo de organismo y extendida por toda la haz de la tierra. Matth. 16, 18. Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam (πῶς τὴν ἐκκλησίαν); cf. I Cor. 6, 4; 10, 32; 11, 22; 12, 28. Ephes. 1, 22. Así, la Escritura ora habla de una, ora de muchas Iglesias.

2. La version de los LXX. συναγωγή por ἑκκλησία sólo dos veces tiene aplicacion á la Iglesia cristiana, Hebr. 10, 25. Jac. 2, 2. Así dice EPIFANIO (*Haeres. XXX. 18*) de los ebionistas: συναγωγή δὲ οὗτοι καλοῦσι τὴν ἐκκλησίαν ἐκκλησίαν, καὶ οὐκ ἐκκλησίαν. En el Antiguo Testamento es usada esta palabra para significar ora el pueblo congregado, ó bien el cuerpo religioso social de los israelitas (Deuteron. 18, 16; 23, 1; 31, 30).

II. Demás de este nombre, que es el más comun, tiene la Iglesia del Nuevo Testamento otros nombres que, ó bien significan su origen, ó su fin, ó por último, su naturaleza. Aunque para expresar esta última, sirven las parábolas y alegorías, en las cuales se contiene la historia del reino de Dios sobre la tierra.

1. La Iglesia es un “cuerpo,” (Rom. 12, 4. I Cor. 12, 13. Col. 3, 15; “cuerpo de Jesucristo,” I Cor. 12, 27. Ephes. 1, 22; 4, 11. Col. 1, 24); cuerpo que consta de muchos miembros y órganos (Rom. 12, 4. Ephes. 4, 11. Rom. 10, 14. Col. 1, 18); casa de Dios y de “Cristo,” (I Tim. 3, 15. Hebr. 3, 6. I Petr. 4, 17); “casa espiritual,” (I Petr. 2, 5); “templo de Dios,” nombre relativo al templo del Antiguo Testamento, donde moraba el Espíritu Santo (I Cor. 3, 16. II Cor. 6, 16. Ephes. 2, 20); un “Reino,” “Reino de los cielos,” “Reino de Dios y de Cristo,” ligándose aquí con la expresion hebráica בְּלִיַּת הַשָּׁמַיִם (Dan. 2, 24. Matth. 25, 1; 21, 43. Col. 1, 13); “Esposa de Cristo,” (II Cor. 11, 2. Ephes. 5, 23); “ciudad,” (Matth. 5, 14); pueblo de conquista, cuyos miembros son una clase de sacerdotes reyes. (I Petr. 2, 9).

2. Entre las parábolas, las más expresivas son las del sembrador (Matth. 13, 18 sq.), las del hombre que sembró buena simiente en su campo (Matth. 13, 24) las del grano de mostaza (Matth. 13, 31), del tesoro escondido (Matth. 13, 33), de la perla preciosa (Matth. 13, 44), de la red llena de peces (Matth. 13, 44). Simbólicamente es representada la Iglesia por una barca (Matth. 28, 23), por un rebaño de ovejas (Joan. 10, 14), y parece como una esposa vertida del sol (Apoc. 12, 1), y una madre (Gal. 4, 26).

El tipo de la Iglesia para los Padres es el paraiso (Iren. *C. Haeres. V. 20. Tertullian. C. Marc. II. 14. Augustin. Civ. Dei. XIII. 21*), el Arca de Noé (Origen. *in Genes. Hom. II. 3. Tertullian. De baptism. c. 8. Cyprian. De unit. Eccles. n. 6. Augustin. Civ. Dei. XV. 26*), el Tabernáculo (Augustin. *l. c. VII. 32. Gregor. Moral. XXVIII. 9*), la casa de Rahab (Hieronym. *ad Nepotian.*), Jerusalem (Augustin. *l. c. XVII. 3*). La idea de la Iglesia primitiva se ofrece plásticamente representada en las Catacumbas: v. KRAUS, *l. c.*

III. De estas expresiones de la Escritura y de los Padres, podemos

ya sacar la definición que puede darse de la Iglesia, diciendo ser el reino visible de Jesucristo en la tierra, el cual debajo del mismo Cristo, que es su cabeza invisible, y del sucesor de Pedro, su cabeza visible, contiene á todos los fieles en la unidad de una misma doctrina y en la comunidad de unos mismos sacramentos.

1. Hé aquí la definición de BELARMINO (*l. c.* III. 2.), adoptada comunmente por teólogos y canonistas: *Cœtus hominum ejusdem christianæ fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatus, sub regimine legitimorum pastorum, ac præcipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis.* Las objeciones contra esta definición están refutadas en LUPOLI, *Jur. Ecclesiast. prælect.* I. 11. TOUNNELLY, *De Eccles. init.* y en DEVOTI, *Instit. canonic.* I. pág. 4, ed. Rom. 1792. Sólo á la Iglesia de Cristo le conviene esta definición. Es, pues, incompleta la que trae KLEE (*Dogmática*, § I. pág. 76): «La Iglesia es el Cristianismo, segun que se manifiesta y vive en el tiempo y en el espacio.» Y más diminutas son todavía las definiciones que este autor pone de la Iglesia segun los racionalistas (pág. 77). LUTERO, estando aun en Leipzig, la definió: *Una est sancta universalis Ecclesia, quæ est prædestinatorum universitas.* En el gr. Catecismo, pág. 498: «una congregacion de santos. ó sea, una congregacion en la cual hay sólo santos, ó todavía mejor, una *santa congregacion.*» Confess. Aug. VII: *Est autem Ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta.* *Apol.* página 148: *neque vero somniamus nos Platoniam civitatem; sed dicimus, existere hanc Ecclesiam, videlicet vere credentes et justos sparsos per totum orbem. Et addimus notas: puram doctrinam evangelii et sacramenta.* Por modo semejante el art. 19 del 39. AA. de la Iglesia: para los reformistas, la Iglesia es «la sociedad de los predestinados.» Ambas notas son la consecuencia de la opinion protestante, que la salud se aplica tan sólo al individuo; «las doctrinas sobre los medios de conferir la gracia, y del ministerio espiritual, resultan falsas é inútiles.» KLEFOTH, de la Iglesia, *l. c.* I. pág. 36. Mientras que el pietismo iba perdiendo cada día más el sentimiento de la concordia entre los fieles, menospreciando todo vínculo de asociacion en ellos, Kant por su parte, y los racionalistas aspiraban á la disolucion de la Iglesia en el seno del protestantismo. En lugar de la Iglesia, ponía el primero una comunidad moral (la religion en los límites de la razon), y el segundo la tenía por una direccion contraria al designio de Jesucristo (RÜHR, *Cartas sobre el Racionalismo*, pág. 410), sufriendola únicamente como institución pedagógico-moral de la humanidad » WEGSHEIDER, *Instit. theol. christ.*, pág. 653). SCHLEIERMACHER construyó el concepto protestante de la Iglesia sobre el panteísmo (*Doctrina de la fe*, § 115. 123); las ideas de HEGEL y de ROTHE, pág. 4 (*Origen de la Iglesia y su constitucion*, 1837, vol. I). Cierta aproximacion á la doctrina católica en MENCHMEYER (*El dogma de la Iglesia visible é invisible*, 1854), KLEFOTH *l. c.* Véase á JÖRG, *Historia del novísimo desarrollo del protestantismo*, 1858, vol. I. pág. 300.

2. La doctrina de Lutero acerca de la Iglesia no es absolutamente falsa. Este heresiarca se fija en una Iglesia invisible, á la cual la hace él aparte de la visible, sacrificando á la primera esta última, que viene á ser un como apéndice *accidental* y *externo*, no instituida por Jesucristo; pero la Iglesia invisible, segun el mismo Lutero, contiene en cierto modo á la visible, y la engendra y saca de sí con la predicacion y el uso de los sacramentos. Cierto, los santos son los miembros más nobles del cuerpo de la Iglesia, en los que obra el espíritu de un modo más excelente, los santos, decimos, y no los que solamente lo parecen,

ni los pecadores: pero *no puede decirse que gracias á ellos subsiste y vive la Iglesia*, sino ántes bien, ellos son los que viven de la Iglesia, que está animada del Espíritu de Dios, en la cual tenemos la regla y norma de nuestra fe. Mas si atendiendo á esta consideracion decimos que la Iglesia es reino *visible* de Cristo, no ha de inferirse de aquí, que no sea más que visible; ántes el mismo elemento invisible (alma) se presupone en la Iglesia, si bien se llama tanto la atencion sobre el elemento visible (cuerpo), porque el protestantismo lo niega, y negándolo destruye la esencia de la Iglesia y del Cristianismo. La Iglesia es un cuerpo vivo, el cual tiene por consiguiente alma; SAN AGUSTIN, *in Brevic. Collat.* 3. Al elemento invisible de la Iglesia dan testimonio todos aquellos textos en que viene llamada casa, templo, morada de Dios, etc., etc., la palabra del mismo Señor exige fe (Joan. 17, 3. Marc. 16, 16. I Joan. 5, 12), amor de todo corazon (Matth. 22, 37); en la fe y el amor los miembros de la Iglesia deben edificarse (I Thessal. 5, 11) en Cristo, cabeza invisible (Ephes. 1, 22. 23). Iren. *l. c.* IV. 24: Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, ibi Ecclesia et omnis gratia. Tertullian. *Scorpiac.* c. 9: Cum toto Sacramento, cum propagine nominis, cum *traduce Spiritus sancti* in nos quoque spectat persecutionis obundae disciplina.

La definicion que hemos dado se entiende de la que está en el mundo (*secundum statum viae*). no de la Iglesia de arriba: Manifestum est, quod dicebatur a nobis, *distinguenda esse tempora Ecclesiae*; non eam nunc esse talem, qualis post resurrectionem futura est: nunc malos habere permixtos, tunc omnino non habituram, ad illam ejus puritatem, non ad hujus temporis permixtionem illa divina testimonia pertinere, quibus eam Deus praedixit ab omni malorum permixtione alienam. Augustin. *Contr. Ep. Parmen.* II. 2. *Brevic. Collat.* c. 7—10. A la Iglesia de allá (*secundum statum patriae*) pertenecen no solamente los fieles todos de la Antigua y de la Nueva Alianza, sino tambien todos los ángeles bienaventurados, pues están unidos en conocimiento y amor en Cristo su cabeza. Ephes. 1, 20 — 23 Thom. II. II. q. 8. a. 4: Corpus Ecclesiae *mysterium* consistit non solum ex hominibus, sed etiam ex angelis. Totius autem istius multitudinis Christus est caput... quia de ejus influentia non solum homines accipiunt, sed etiam angeli. De aquí Gregor. *De Valent.* in II. II. D. 1. p. 1. q. 4: Potest Ecclesia describi *latius*, ut sit eorum multitudo, quos beneficio vocationis divinae verus Dei cultus et vera Dei cognitio indita *quomodocumque* conjungit... Alio modo definitur Ecclesia *angustius*, ut sit hominum multitudo, quos verus Dei cultus veraque cognitio... conjungit. Postremo *pressius* definitur Ecclesia, ut sit hominum multitudo, quam in hac vita verus Dei cultus et vera cognitio fidei christianae et in sacramento baptismi susceptae conjungit.

IV. En la ordenacion de las pruebas que demuestran la verdad de la Iglesia católica, podemos seguir dos procedimientos: porque, ó fundando el discurso en la divinidad del Cristianismo, venimos á parar á la Iglesia católica, considerándola como instrumento de la salud establecido por Jesucristo; ó tomando el principio y fundamento

en la Iglesia, vamos derechos por este camino al conocimiento del Cristianismo. El primero de estos dos métodos es propio de la Apologética y de la Polémica contra las diferentes maneras de sectas ó confesiones no católicas; el segundo, el que conviene seguir al católico y á casi todos los que han salido de las filas de los incrédulos, para llegar al conocimiento de la verdad del Cristianismo; aquel es el camino de la ciencia y de la induccion, éste el de la fe y la deducccion; aquél de la investigacion y exámen, éste de la autoridad y la enseñanza; aquél procede en forma polémica y *ab absurdo*, éste directa y positivamente. Esta es precisamente la razon por que aquél método puede emplearse para ahondar con mayor profundidad y atencion en la doctrina católica acerca de la Iglesia.

1. Que tan grande cosa sea la Iglesia, por medio de la cual el Cristianismo es testificado delante del mundo, y muestra su eficacia, y en la cual se conserva y fructifica, decláralo el Concilio Vaticano. Const. I. *De fid. cath.* Cap. III. Cf. Augustin. *C. Epistol. Fundam.* c. 4: Tenet me in ipso (Ecclesiae) gremio consensio populorum atque gentium; tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, caritate aucta, vetustate firmata; tenet ab ipsa sede Petri Apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum; tenet postremum ipsum catholicae nomen, quod non sine causa inter tam multas haereses sic ista Ecclesia sola obtinuit.

2. Despues de haber distinguido y aún divorciado los protestantes al Cristianismo de la Iglesia, no es posible explicar cumplidamente lo que es la Iglesia y el inmenso valor que tiene, si no se refieren sus grandes y gloriosas batallas contra los pseudo-reformadores. Las dificultades de REINERDING (*l. c.* pág. V) contra esta razon, sólo tendrían alguna si ántes de sernos aseguradas por la Iglesia infalible la inspiracion y canonicidad de los libros santos, quisiéramos tomar de ellos la regla de nuestra fe.

V. La fuente de donde sacamos nuestro discurso demostrativo, es ante todo, la Sagrada Escritura como confirmacion documental, digna de fe, de la primitiva Iglesia. En segundo lugar, la tradicion de los primeros siglos. es una fuente donde se contiene el conocimiento de la idea que tenían de la Iglesia los cristianos de aquel tiempo. Á lo que debe añadirse subsidiariamente la explicacion y desarrollo de la Iglesia misma, como sociedad perfecta y sobrenatural (Ephes. 5, 30 — 33).

Véase ántes I. pág. 272. Tal fué el método seguido de los Santos Padres contra los Novacianos, Donatistas y Luciferianos. Augustin. *De unit. Eccl.* II. 2: Inter nos et Donatistas quaestio est, ubi sit hoc corpus, i. e. ubi sit Ecclesia. Quid ergo facturi sumus? in verbis nostris eam quaesituri, an in verbis capituli sui Domini nostri Jesu Christi? . . . Sunt certe libri Dominici, quorum auctoritati utriusque consentimus, utriusque credimus, utriusque servimus . . . Ibi quaeramus

Ecclesiam, ibi discutiamus causam nostram. XVIII. 47. XIX. 49: Haec sunt causae nostrae documenta, haec fundamenta, haec firmamenta.

Dividese, pues, la doctrina tocante á la Iglesia de Cristo, en las dos secciones siguientes:

PRIMERA: De la institucion divina de la Iglesia.

SEGUNDA: De la constitucion de la Iglesia.

SECCION PRIMERA

INSTITUCION DE LA IGLESIA

Es objeto de esta seccion, el hecho de la fundacion de la Iglesia cristiana. No debiendo nosotros hablar de una Iglesia tal como se la figura la herejia siguiendo su propio antojo, sino tal como plugo establecerla á Jesucristo, y tal como se mostró desde luégo en y con la fundacion del Cristianismo, justo es que expongamos los caractéres esenciales de la Iglesia. Aqui se ofrecen desde luégo aquellas notas que pertenecen exclusivamente á la verdadera Iglesia de Cristo, distinguiéndola de cualquiera otra iglesia posterior, así como las prerogativas con que está dotada la verdadera Iglesia.

Dividese, por tanto, esta seccion en dos tratados:

PRIMERO: De la Iglesia como sociedad sobrenatural, visible, perfecta, fundada por Jesucristo.

SEGUNDO: De las notas y propiedades de la Iglesia.

DISERTACION PRIMERA.

De la Iglesia como sociedad sobrenatural, visible, perfecta,
fundada por Jesucristo.

§ 2. FUNDACION É IMPORTANCIA DE LA IGLESIA DE CRISTO.

I. Cristo ha fundado la Iglesia y abrogado la Iglesia de la Antigua Alianza.

1. Que la Iglesia ha sido fundada por Cristo, resulta:

a) de las palabras del Ángel en la Encarnacion, Matth. 3, 2. Marc. 1, 4. Luc. 3, 3; b) de la predicacion de San Juan Bautista, Joan. 1, 18 sq.; c) de las palabras mismas del Señor,

α) que vino á reducir todas las cosas á la unidad del reino de Dios, Joan. 10, 16; β) de la promesa que hizo á Pedro, Matth. 16, 18; γ) de la suprema autoridad que segun su misma palabra se contiene en la Iglesia, Matth. 18, 17.

d) de la historia de los Apóstoles, que

α) refiere el origen de la Iglesia Act. 2. 3. 4. 6. 7. 8. Marc. 16, 15; β) su dilatacion por Samaria y entre los gentiles, Act., 18, 5 — 15; 10, 1 — 48; 13,

1 sq.; γ) de la solicitud de los Apóstoles por las jóvenes fundaciones, Act. 15, 41, así como los escritos ó cartas de ellos á las diferentes Iglesias; δ) de los carismas de todas clases que acompañaban á la institucion y dilatacion de la Iglesia, Act. 5, 12; 6, 8; 9, 32.

2. La abrogacion de la Iglesia de la Antigua Alianza, se prueba con las palabras mismas de Cristo (Matth. 16, 18); con las enseñanzas del Apóstol (Act. 15, 18 sq. Gal. 4, 1), las cuales el valor transitorio en razon de ser preliminar ó preparacion de la Antigua Alianza lo confirman por la imperfeccion de la ley (Hebr. 9, 1. Gal. 4, 1.) y las predicciones de los Profetas (Act. 15, 7 sq. Ephes. 2, 14; 3, 6). La Iglesia cristiana se explica desde el seno de la Iglesia de la Antigua Alianza; y lo que allí eran sombras, aquí es realidad esencial, plenitud y cumplimiento de las profecías; lo que allí sólo tenia un valor transitorio, concordando con el estado religioso-político de Israel, un valor, por consiguiente, típico, se resolvió en la plenitud, pues lo que de ello quedó, recibió un carácter infinitamente superior (Hebr. 9, 1; 10, 1). Aun despues que las autoridades judáicas condenaron al Señor, los Apóstoles no rompieron con la parte judáico-cristiana de los fieles el vinculo religioso-político que los habia unido en Jerusalem al templo y al órden del Antiguo Testamento; la caída de la ciudad y del templo, con el que asimismo cayó la vida religioso-nacional de los judíos, fué un golpe decisivo para las relaciones de la Iglesia con la Sinagoga. La primera presentó con esto, aun en la parte externa, aquella subsistencia que le es propia enfrente del judaismo, cuya reprobacion habia sellado el justo juicio de Dios.

II. Es, por consiguiente, la Iglesia el reino fundado por Cristo, en el cual deben ser procurados á los hombres los efectos de su triple oficio de Profeta, Sacerdote y Rey.

La mision de la Iglesia no es sino la continuada aplicacion de la obra de Jesucristo; en ella vive siempre su espíritu, en ella enseña siempre su palabra, y en ella se difunde la dulzura de su gracia. Cuando Möhler (*Simbólica*. IV, § 34), dice de la Iglesia, que es "organismo de Cristo, donde vive el mismo Cristo, y su espíritu obra, y la palabra emitida por El resuena eternamente,," y cuando desde este punto de vista contempla á la Iglesia como al Hijo de Dios que en forma humana se muestra perpétuamente entre los hombres, siempre renovándose, siempre rejuveneciéndose, haciéndose siempre hombre en ella, expresó un pensamiento profundamente bíblico. Cf. Ephes. 1, 23. Thom. III. q. 8. a. 1: *Christus virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae*. a. 2: *Tota Christi humanitas secundum corpus et animam influit in homines et quantum ad animam et quantum ad corpus. sed principaliter quantum ad animam, secundario quantum ad corpus secundum illud Rom. 8, 2. Qui suscitavit Christum Jesum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis. Más expresamente, Lect. VIII. in Ephes. 1, 23.*

Petav. *De incarn.* XII. 17: *Quemadmodum corporis membra invicem conserta et compacta sunt, quo fit, ut vitales animalesque spiritus per universa etiam minima membra*

fundantur . . . ita Christi corpus ex membris suis constat, quae spiritali quodam nexu fidei et caritatis adstricta copulantur ac secum pariter cohaerent ac cum capite Christo. Atque ut in corpore caput nervorum habet principium, adeoque sensiles vel animales ab eo fonte manant spiritus . . . sic in mystico Christi corpore sui sunt nexus et coagmentationes, per quas inter se sociata et secum invicem velut conglutinata membra cum capite junguntur. Athanas. *De incarn. Verb. adv. Arian.* c. 21. Καὶ ὅταν λέγῃ ὁ Πέτρος, Ἀσφαλὸς ὄν γνωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ, ὅτι καὶ Κύριον καὶ Χριστὸν αὐτὸν ἐποίησεν ὁ Θεὸς τοῦτον τὸν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε· οὐ περὶ τῆς θεότητος αὐτοῦ λέγει, ὅτι καὶ Κύριον καὶ Χριστὸν ἐποίησεν, ἀλλὰ περὶ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτοῦ, ἥτις ἐστὶ πάντα ἡ Ἐκκλησία. ἡ ἐν αὐτῷ κυριεύουσα καὶ βασιλεύουσα μετὰ τὸ αὐτὸν σταυρωθῆναι· καὶ χωρισμένη εἰς βασιλείαν οὐρανῶν, ἵνα συμβασιλεύσῃ αὐτῷ, τῷ δὲ αὐτῷ ἐαυτὸν κενώσαντι, καὶ ἀναλαμβάνοντι αὐτὴν διὰ τῆς δουλείης μορφοῦς. Method. *Convinc. decem Virg. Orat.* III, 8: Οὕτως γὰρ ἔν μαλίστα ἐν τῶν ὁσίων αὐτοῦ καὶ τῆς σαρκὸς τῆν Ἐκκλησίαν συμφωνήσαι γεγονέναι ἤς δὲ χάριν, καταλείψας τὸν Πατέρα τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, κατέβηεν ὁ Λόγος προσκολληθῆναι μενος τῇ γυναικί. καὶ ὕψωσε τῆν ἐκστασιν τοῦ πάθους, ἐκουσίως ὑπὲρ αὐτῆς ἀποθανών. Ὅπως αὐτὸς ἐκουστῶ παραστήσῃ, τῆν Ἐκκλησίαν ἐνδοξὸν καὶ ἁμωμον, καθαρίσας τῷ λουτρῷ, πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ νοικοῦ καὶ μακαρίου σπέρματος, ὃ σπείρει μὲν αὐτὸς ὑπηγῶν καὶ καταρτυέων ἐν τῷ βάθει τοῦ νοῦ· ὑποδέχεται δὲ καὶ μορφοῦ ἄκην γυναικίς ἡ Ἐκκλησία εἰς τὸ γενῆναι τὴν ἀρετὴν καὶ ἐπιτρέψαι. Ταύτη γὰρ καὶ τὸ Αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε πληροῦται προσηκόντως, εἰς μέγεθος καὶ κάλλος καὶ πλῆθος καθ' ἡμέραν αὐξανόμενης αὐτῆς διὰ τὴν σύνεσθιν καὶ κοινωνίαν τοῦ λόγου, συγκαταβαίνοντος ἡμῖν ἐπὶ καὶ νῦν, καὶ ἐξισταμένου κατὰ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους.

III. Es Cristo en sí mismo antes que la Iglesia, y es la razón del ser de ella (*principium essendi*): pero la Iglesia es quien nos conduce á Cristo, por medio de la cual somos hechos partícipes de los frutos de su salvación (*principium cognoscendi*), y bajo este concepto (*quoad nos*) es anterior á Cristo.

1. Cristo ha establecido á la Iglesia en su sangre. Act. 20, 28. quam sibi acquisivit sanguine suo. Tit. 2, 14. qui dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate et mundaret sibi populum acceptabilem: cf. Hebr. 3, 1 — 7. Ha difundido en ella su espíritu, por la cual recibimos la fe y la santidad, Joan. 20, 25; 13, 32.

2. Así como en el templo de la Antigua Alianza habitaba el Espíritu Santo, así también habita el Espíritu de Dios en el templo de la Nueva Alianza, que es la Iglesia. Á los Apóstoles fuéles dado el Espíritu, y con la venida del Espíritu Santo (Act. 2, 4) comenzó de hecho la vida de la Iglesia. De esta suerte, fué y permanece siendo perpétuamente órgano por donde se comunica este Espíritu, y no tiene, por consiguiente, parte en el Espíritu de Cristo el que no está unido como miembro en el cuerpo de Cristo. Augustin. *C. Crescon.* II. 40: Hic sanctus Spiritus veniens in eos, tale signum primitus dedit, ut qui eum acciperent, linguis omnium gentium loquerentur; quia portendebat Ecclesiam per omnes gentes futuram, nec quemquam accepturum Spiritum sanctum, nisi qui ejus unitati copularetur. Aquel, por el contrario, que está en comunión con la Iglesia, lo está asimismo con el Espíritu Santo. Tertullian. *Scorpiac.* c. 9. Iren. *l. c.* III. 4: In hanc (Ecclesiam) quasi in depositarium dives plenissime Apostoli contulerunt omnia, quae sunt veritatis, ut omnis,

quicumque velit, sumat ex ea potum vitae. Haec est enim vitae introitus; propter quod oportet, quae sunt Ecclesiae, cum summa diligentia diligere, et apprehendere veritatis traditionem. Por esta razon aquel que (*de via extraordinaria*) recibe inmediatamente de Dios la gracia de la fe, ésta misma le mueve á la comunión con la Iglesia: Act. 10, 5 sq. (Cornelius), 9, 6 sq. (Paulus). Cf. Gal. 1, 18. veni Jerusalem. ut viderem Petrum, et apud eum mansi diebus quindecim. Gal. 2, 2. Et contuli (ἀνεβήκαρον) cum illis Evangelium, ne forte in vacuum currerem aut cucurrissem. Tertullian. *De Praescript.* c. 23: Paulus deducitur ad fratres a fratribus, ut unus ex fratribus, et ad illos ab illis, qui ab Apostolis fidem induerant. Deinde ascendit Jerosolymam cognoscendi Petri causa, *ex officio et jure scilicet ejusdem fidei et praedicationis.*

Es, pues, la Iglesia aquel seno maternal donde el Espíritu de Cristo engendra Meth. *l. c.*; la nueva criatura (Gal. 6, 15); es la Esposa de Cristo y madre de los vivientes en el orden de la gracia. Augustin. *Ep.* 98, 5: Ecclesia tota omnes. tota singulos parit. Leo M. *Serm.* IV. *De natic. Dom.*: Aqua baptismatis instar est uteri Virginis, eodem Spiritu sancto replente fontem, qui replevit et Virginem. Por esto el que busca á Cristo, en la Iglesia le halla y sólo en ella. Augustin. *Ep.* 185, 50: Ecclesia catholica sola est corpus Christi. Extra hoc corpus neminem vivificat Spiritus sanctus . . . de illis scriptum est (Jud. v. 19): qui seipso segregant, animales. Spiritum non habentes . . . *Qui ergo vult habere Spiritum sanctum, careat foris ab Ecclesia remanere.*

No hay pues, otro camino para la fe sino la Iglesia: *Quam (fidem) ab Ecclesia perceptam custodimus*, et quae semper a Spiritu Dei, quasi in vase bono eximium quoddam depositum juvenescens, et juvenescere faciens ipsum vas, in quo est. *Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus*, quemadmodum ad inspirationem plasmationi ad hoc, ut omnia membra vivificentur; et in eo disposita est communicatio Christi, i. e. Spiritus sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis in Deum. In Ecclesia enim, inquit (I Cor. 12, 28). posuit Deus Apostolos, prophetas, doctores et universam reliquam operationem Spiritus; cujus non sunt participes omnes, qui non currunt ad Ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita per sententiam malam et operationem pessimam. *Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei: et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia. Spiritus autem veritas.* Quapropter, qui non participant eum, *neque a mamillis matris nutriantur in vitam*. neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem. Iren. *l. c.* III. 24. Sin la Iglesia, que nos procura la verdad y la gracia del Espíritu Santo, no podemos tener la verdad; "qui sunt extra veritatem, id est, qui sunt extra Ecclesiam., Id. *l. c.* IV. 33.

IV. La Iglesia es (*in ordine essendi et cognoscendi*) ántes que la Escritura; la cual fué escrita por la Iglesia y superiores de ella para la Iglesia y sus fieles hijos; no hay, pues, Escritura sin la Iglesia.

Véase parte I, pág. 256. No era estudiando la Escritura como venían los hombres á Cristo, sino oyendo y dando crédito á la palabra de los Apóstoles y sus sucesores, cuya palabra recibían como palabra del mismo Dios (I Thessal.

2, 13); y luégo que confesaban la fe, primero con pocas palabras, y despues, á causa de los herejes, con más, recibían el bautismo, y con la fe y el bautismo las Santas Escrituras de mano de la Iglesia. El que violaba esta "regla,, la Iglesia le separaba de su comunión. Cf. Gerdil, *De fidei controversiis per amicabilem transactionem dirimendis*. Rom. 1867, pág. 16, sq.

Bellarmino. *l. c.* IV. 2. Respondeo, *simpliciter esse Ecclesiam priorem et notioram quam sit Scriptura*. Nam Ecclesia fuit ante Scripturam, et ipsi data est Scriptura a Deo, et ipsa eam aliis tradit et explicat. Tertullian. *l. c.* c. 15: Hunc igitur potissimum gradum obstruimus, non admittendos esse (haereticos) ad ullam de Scripturis disputationem. . . . Dispicere debet, cui *competat possessio Scripturarum*, ne is admittatur ad eam, cui nullo modo competit. C. 37: Ita non Christiani nullum jus capiunt christianorum literarum. Ad quos merito dicendum est: Qui estis? Quando et unde venistis? Quid in meo agitis, non mei?... Mea est possessio, olim possideo, prior possideo, *habeo originem firmam ab ipsis auctoribus, quorum fuit res*. Ego sum haeres apostolorum: sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adjuraverunt, ita teneo. Pero como la Escritura sólo se entiende con el espíritu de Dios, que nos « abre el sentido » (Luc. 24, 45. Act. 8, 31. II Petr. 1, 21), sólo allí, por consiguiente, es fielmente entendida donde el Espíritu de Dios está, en la Iglesia. Tertullian. (*Scorpiae*, c. 12): Quis nunc medullas Scripturarum magis nosset quam ipsa Christi schola? quos et sibi *discipulos* adoptavit, *omnia utique edocendos*, et nobis *magistros* adornavit, *omnia utique docturos*.

V. Estando unidos en Cristo lo visible y lo invisible, la divinidad con la humanidad en una sola persona, resultan asimismo unidos en la Iglesia lo interno con lo externo, el elemento divino con el humano en unidad indisoluble. Es, por consiguiente, la Iglesia un organismo sobrenatural, divino y humano.

Lo que hay de invisible en la Iglesia, es la fe interior, la esperanza, la caridad, el Espíritu Santo con sus gracias, la vida nueva, sobrenatural, recibida con el bautismo y los demás Sacramentos. Y lo que hay de visible, es la confesión de la fe, el culto externo, y el orden jerárquico (*Vinculum symbolicum liturgicum, hierarchicum*). Pero ni lo invisible ha de separarse de lo visible, ni lo visible de lo invisible: pues éste se expresa y se efectúa en aquél.

Estas dos formas cambian de predicados: porque siendo en ella el principio divino lo absolutamente infalible, el elemento humano lo es asimismo, como quiera que para nosotros no existe en la misma lo divino sin lo humano: lo humano no subsiste en sí, sino como órgano y expresión de lo divino: al modo como orgullosos idealistas, incapaces de concebir la grandeza de bajar del cielo el Hijo de Dios y hacerse hombre, no han podido despues reconocer en su forma visible la majestad divina, así tambien desde el principio de la Iglesia, el lado ó aspecto humano de ella ha sido ocasion de que no se conozca el divino. Por lo demás, la santidad no se muestra sin una extraordinaria dirección de la gracia al abrigo del defecto; en ninguna sociedad humana sucede eso, ni en la Iglesia misma, cuya misión es educar á los hombres para el reino de Dios, y esforzarse á ganar para Él á buenos y malos. Por tanto, no debe extraviar nuestro juicio ni aun lo malo que pueda observarse en la Iglesia; ya que esto es obra y efecto de la naturaleza humana, es producto de los mismos hombres por quienes descendió á la tierra el Salvador, que es la misma perfección y Santidad. A pesar de eso es Santa la Iglesia, porque lo divino en ella es lo que nunca pierde su

fuerza santificante y lo que se mantiene constantemente invariable. Véase á Möhler, *Symbolik*, II. 5. Kap. § 34. Augustin. (*C. duas ep. Pelag. I. 14*): Nullus in Ecclesia posset recte ordinari minister, si dixisset Apostolus, si quis sine peccato, ubi ait, si quis sine crimine est. Multi quippe baptizati fideles sunt sine crimine, sine peccato autem in hac vita neminem dixerim . . . quia in nobis in hujus vitæ infirmitate manentibus quotidie fieri non quiescunt, quæ fideliter orantibus et misericorditer operantibus quotidie remittantur.

VI. Ante esa definición de la Iglesia, caen desde luego por tierra las cinco falsas proposiciones de los protestantes acerca de esta sagrada sociedad, conviene á saber:

a) el hacer division entre Cristianismo é Iglesia, y de aquí suponer un Cristianismo sin Iglesia; b) el hacer la justificación de los individuos independiente de la intervencion de la Iglesia, suponiendo que consiste en la sola relacion inmediata con Cristo; c) el considerar á la Iglesia como una coleccion de miembros con derechos en todo iguales, sin formar un cuerpo organizado con su cabeza y demás grados jerárquicos ordenados por Dios; d) la doctrina de la invisibilidad de la verdadera Iglesia de Cristo; y e) la de la existencia y conocimiento de la Sagrada Escritura sin la Iglesia.

1. Ya los anabaptistas del primer período, desligaron al Cristianismo de todo cuerpo histórico de sociedad, entregándolo á merced de las fluctuaciones incesantes de una idealidad quimérica. No se componía muy bien que digamos con tamaño error el predicar cosa ninguna determinada, por cuya razon los anabaptistas se esforzaban para que los predicadores protestantes impidiesen la consolidacion de las nuevas iglesias todavia materiales, y transformarlas en puro espíritu. Möhler, *l. c.* II. 5. c. § 2. El mismo fenómeno ofrecen en tiempos más modernos los metodistas; v. Schaff, *América*, pág. 119. Hasta la mitad de nuestro siglo el Cristianismo protestante todo ha tenido este carácter puramente personal, así el subjetivismo de los racionalistas como el de los pictistas. Thomasius, *La Restauracion de la vida católica en Baviera*, 1867.

2. Segun Lutero (*Resp. ad Ambros. Catharin.* a. 1521) el hombre es ilustrado primeramente por Dios, y despues se añade á esto la palabra externa. La Iglesia es una "sociedad de santos,," en que el Evangelio es legitimamente predicado: ¿son, por consiguiente, ante todo santos? pues cualquiera que sea su origen, extraccion y rango, pueden predicar. Segun esto, ¿de dónde procede la certeza que cada cual tenga de conocer la verdad? Sólo de un acto puramente interior, del testimonio del Espíritu Santo, cual si fuera la Revelacion divina en Jesucristo una cosa puramente interna. "Á haber querido Lutero seguir adelante en este camino, habria muy bien podido pasarse sin un Cristo exterior, histórico, sin una Revelacion histórica.," Möhler, *l. c.*, § 42. Hoy tambien el luteranismo ortodoxo enseña (Thomasius, *l. c.*, pág. 386): "Primero Cristo y la fe que causa su palabra, despues la accion de la Iglesia. ¿Tengo yo á Cristo en la fe? Pues téngole entónces en union con todos los demás que le pertenecen.," Pero ¿dónde está la "palabra,,"? Si basta la Biblia, para hacer de cada hombre que la tome en las manos un cristiano, no hay sino enseñar á leer á todos los niños y entregarles una Biblia.

En estos últimos tiempos, muchos teólogos protestantes con Schleiermacher, han creído trasportar de tal suerte la célebre sentencia de Ireneo: *Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei: et ubi Spiritus Dei, ibi Ecclesia et omnis gratia*, que la primera parte de ella signifique el sentir católico, y la segunda el sentido protestante sobre la relacion entre Cristianismo é Iglesia. Aquélla hace depender la relacion del individuo con Cristo de su relacion con la Iglesia; ésta, por el contrario, hace depender la relacion del individuo con la Iglesia de su relacion con Cristo; en la primera, está unido á Cristo el individuo con un vínculo inmediato, y en la segunda con un vínculo mediato. Así quiso Ireneo separar los dos miembros de su sentencia, como separar el cuerpo del alma, á Cristo de la Iglesia, á lo interno de lo externo; por lo cual llama el mismo Ireneo á la Iglesia *escala para subir á Dios. l. c.*

3. El definir á la Iglesia: la *Comunion de los santos*, es la norma ó regla de fe de los luteranos: por el contrario, dice con razon Kliefoth (*l. c.*) : que la Iglesia no sólo ha de ser considerada subjetivamente como la Comunion de los santos; porque esto únicamente comprende el *concepto de la Comunion, pero no el de la Iglesia*. La Iglesia ha de ser considerada tambien objetivamente como una institucion divina, con sus leyes, oficios, estados é instituciones dentro de la misma Iglesia. La Iglesia no procede de la virtud de la Comunion, sino de la palabra y la accion de Dios . . . la confesion, el servicio divino, la liturgia y las leyes eclesiásticas no proceden de la fe, sino al contrario, la fe nace de ellas. Véase el juicio critico en la *Gaceta protestante de Berlin*, 27 de Enero de 1855.

4. Esta violenta separacion de la santa madre Iglesia católica, no puede tener otro fundamento sino la falsa idea de la Iglesia invisible. Lo que en concepto de la Iglesia exterior, aparece á la vista, segun los protestantes, la "masa eclesiástica.", eso está sujeto á todos los errores y pecados (Rudelbach y Guericke, *Hojas*, 1855, pág. 285). Á la Iglesia visible, la consideran sólo como Iglesia en sentido impropio, y por tal llegan á reprobarla los más fanáticos. Todos los miembros de esta su Iglesia una, propia é invisible poseen el sacerdocio; pero como ellos son invisibles tambien, así este sacerdocio comun no requiere notoriedad alguna. "Los reformadores deben considerar que ellos no han de habérselas con sacerdotes celosos, sino con canalla, con bestias; y con este motivo se deben alegrar de que los príncipes educados segun Lutero, comprendiendo las enseñanzas del nuevo derecho, tomen á su cargo á la Iglesia, y formen el cesaropapismo.", Löhe, *Correspondencia del Norte*, 1856, N. 10.

5. "La Iglesia protestante, con un dogmatismo inaudito, propone como única autoridad reguladora, á la Escritura en concepto de palabra auténtica é indefectible de Dios. La inspiracion de ella se presupone (!).", Luthardt, *Dogm.*, § 224. Véase á Hollaz., *Exam. Theolog.*, ed. Franf., pág. 136.

Hé aquí los términos con que muestra un protestante . . . la intrínseca falsedad de este principio: « La ortodoxia protestante no se ha atrevido á contemplar inmediatamente en la Iglesia la suprema autoridad en cosas de fe; no ha expresado con palabras claras y terminantes, que se debe creer porque la Iglesia lo enseña, sino solamente porque lo que enseña la Iglesia es la única enseñanza exacta y clara de la Sagrada Escritura... Pero que yo debo creer y aprender, porque lo enseña la Iglesia, ó lo que enseña la Iglesia, ambas cosas vienen á ser lo mismo. Si no se me permite juzgar sobre lo que la Iglesia enseña, ó se me

permite con la condicion de que he de hacer lo que se me prescribe, ambas cosas tienen el mismo resultado; el caso es, que todo esto nada tiene que ver con el libre juicio y conviccion, segun lo que quiero yo, ser miembro de la Iglesia. »

§ 2. VISIBILIDAD DE LA IGLESIA.

I. La verdadera Iglesia de Cristo es visible, en razon de mostrarse en el mundo como cosa que todos podemos percibir.

1. Cuando hablamos de la visibilidad de la Iglesia, nos referimos á la Iglesia como tal (ut Ecclesiae); pero no queremos decir que la Iglesia sea *visible en todo*. Porque invisible es el Dios trino y uno que en ella habita (I Cor. 3, 16; 6, 19. II Cor. 2, 16. Joan. 14, 20, 23; 17, 20 — 24); invisible es Jesucristo, su cabeza (Col. 1, 18. 21. Ephes. 1, 22; 5, 23), su esposo (Ephes. 5, 28), su invisible alimento y bebida (Joan. 6, 54 sq. I Cor. 10, 16), que le proporciona la vida celestial; no es visible tampoco el Espíritu Santo que la guía en toda verdad (Joan. 15, 16), prenda de amor (I Cor. 1, 22; 5, 5. Ephes. 1, 14), por quien todos creemos (I Cor. 12, 9), que comunica sus dones (I Cor. 12, 4 sq.), que vivifica á la Iglesia como el alma al cuerpo, y le comunica una vida sobrenatural (Gal. 5, 18 — 25. I Petr. 4, 6). Pero esta vida divina interior se hace tambien visible, al modo que la verdadera Iglesia de Dios se hace visible en sus elementos esenciales, así como la creacion visible manifiesta las propiedades esenciales de Dios, como la divinidad de Cristo habita en la humanidad, y en el hombre el espíritu glorioso glorifica al cuerpo. Es Cristo la cabeza de su Iglesia, y por consiguiente lo es no sólo respecto de las almas, sino tambien de los cuerpos de sus miembros: por lo cual la Iglesia no puede ménos de ser tambien visible. Thom. III. q. 8. a. 2: *Dicendum, quod corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quae est propria forma ejus et motor: et in quantum quidem est forma ejus, recipit ab anima vitam et ceteras proprietates convenientes humano corpori secundum suam speciem; in quantum vero anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animae. Sic ergo dicendum est, quod habet vim influendi humanitas Christi, in quantum est conjuncta Dei Verbo. Unde tota humanitas Christi secundum scl. animam et corpus influit in homines et quantum ad corpus; uno modo in quantum membra corporis exhibentur arma justitiae in anima existenti per Christum, alio modo, in quantum vita gloriae in anima derivatur ad corpus.*

2. Los reformadores tenían buenas razones para definir á la Iglesia, diciendo ser la Comunión de los santos. “No puede considerarse posible una comunidad exterior y perfecta con señales visibles propias de verdadera Iglesia, segun el art. 7 de las Confess. August., y la razon es porque en ese artículo se dice al mismo tiempo de la tal Iglesia, que debe existir y durar en todos los tiempos, siendo así que esa misma Iglesia visible no tiene de duracion sino desde el año de 1500 en adelante, (véase Scheurl, Nördling. *Correspon-*

denzbl., 1854, Enero). "El confesar á la Iglesia invisible corresponde principalmente á la fe evangélica en oposicion con la Iglesia Romana; porque tambien la Iglesia evangélica ha existido ántes de la reforma, sin perecer jamás; ahora bien, ¿dónde y cómo ha existido la Iglesia evangélica por espacio de tanto tiempo ántes del año 1517? „ (Göschel, *Sobre la Iglesia visible é invisible*, en Hengstenberg, *Evang. K. Z.*, 19 de Abril 1854). La misma razon obligó tambien á Palmer á establecer la invisibilidad de la Iglesia (*l. c.* I. pág. 26): In fact, the Reformed seem generally to have taught the doctrine of the visibility of the church until some of them deemed it necessary, in consequence of their controversy with the Romanists, to ask them where their church existed before Luther, to maintain that the church might sometimes be invisible. Lo mismo reconoce Jurieu segun Bossuet (*Histoire des Variat.* XV. 17).

Ya habian los *fraticellos* presentado á la Iglesia como invisible en oposicion á la visible. Joan. XXII. a. 1318: duas fingit Ecclesias, unam carnalem, aliam spiritualem, in qua ipsi soli continentur . . . apud ipsos solos auctoritas perseverat (Denz. 412, 414); los *albigenses* (Hurter, *Del Papa Inocencio III*, V. 3), Wicleff y Hus, sostuvieron igualmente la invisibilidad de la Iglesia. Segun Lutero, la Iglesia visible encierra en si á la invisible, ella es la Iglesia *en general* ó sea por sinédoque. "Es así que es verdad el artículo, creo en la Comunión de los santos, luego no se puede ver ni sentir á la santa Iglesia de Cristo, ni puede nadie decir, aquí ó allí está. Porque lo que se cree es lo que no se ve ni se siente; y lo que se ve y se siente, no es objeto de la fe. „ Gr. Katechism. pág. 498; vgl. Vom Bapstthumb, Jen. Aug. I. Bd. S. 266. *De abroganda Missa privata*, pág. 1. Melancthon (Loc. 1543) defiende á la Iglesia visible en oposicion á los anabaptistas; la Iglesia es no sólo "congregatio sanctorum, „ sino tambien "coetus vocatorum, qui est Ecclesia visibilis, nec alibi electos illos esse somniamus, nisi in hoc ipso coetu visibili. „ Calvino (*Instit.* IV. 1) pone de relieve áun más categóricamente la autoridad del sacerdocio externo, áun cuando el credo reformista estableciera la invisibilidad de la Iglesia (Conf. Helvet. II. 17. Scotie. Art. 15).

« Segun el sentido del simbolo, debemos dar esta definicion: Iglesia es la comunidad de cristianos, que segun su invisible esencia es la sociedad de la fe (*societas fidei*), su invisible esencia, y que abraza á los fieles y á los infieles segun su visible manifestacion, sociedad conocible por las palabras y por los sacramentos (*externa societas signorum*). Ahora bien, habiéndose levantado contra este concepto así los polemistas católicos como los luteranos rígidos y laxos, diciendo que en él se encierra un dualismo inconciliable, razon es confesar que al ménos esta objecion se comprende bien fácilmente. Si nos fijamos en alguna Iglesia particular (*Ecclesia particularis*), vemos que es cierto que los bienes celestiales solamente son tales bienes para los que permanecen en la fe; pero si estos creyentes no forman en espíritu una sociedad particular entónces ejércita su celestial influjo sobre todos los miembros llamados el Espíritu Santo, y á que fieles é infieles participan de los medios de la gracia, frecuentan los divinos oficios, y están bajo el cuidado de los pastores. De esta manera forman los ciudadanos el nervio del Estado, pero no son el Estado. Lo cual puede aplicarse á todas las esferas de la vida. Así, pues, cuando en una sociedad particular no está bien determinada interior ni exteriormente la diferencia entre fieles é infieles, entónces tampoco está bien determinada esta separacion en el concepto de una sociedad concreta, lo cual es

aplicable á la Iglesia en general . . . Si pertenecen á la esencia de la Iglesia las palabras y sacramentos, no es bastante entónces decir de ella, que es la Comunión de los fieles. Melancton en su segunda época conoció la falta de su anterior concepto de la Iglesia. En la última edición de sus *Loci* se expresó contra el concepto de la Iglesia como sociedad invisible: « Nec alibi Deus se patefecit nisi in Ecclesia visibili, in qua sonat vox Evangelii, nec aliam si fingamus Ecclesiam invisibilem et mutuum hominum in hac vita viventium, y define en su Confess. Eccl. Sax. la Iglesia: Coetus amplectentium evangelium Christi et recte utentium Sacramentis, in quo Deus est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat. » Kahnis, l. c. III. pág. 528.

3. “ Si volvemos al punto de partida que tomó Lutero en su polémica contra el concepto de la Iglesia católica, veremos que la Iglesia invisible no es, en sus manos, otra cosa que el ariete lanzado contra la Iglesia de los papas, investida de autoridad para definir el dogma, del derecho de censura, etc. Por esc Lutero, cuando se vió estigmatizado con el sello de la excomunion, tuvo la osadía de sostener “ que las censuras eclesiásticas no tienen virtud para excluir de la Iglesia invisible. „ Por donde se ve que la Iglesia docente invisible está aquí en contraposición al orden visible de la misma y á la tradición por ella establecida. En oposición á la Iglesia ideal y empírica se manifiesta entónces el pensamiento verdaderamente reformista (*sic*), de que únicamente la fe tiene valor absoluto, mientras que la constitución de la Iglesia y su doctrina están sujetas á la forma empírica del tiempo. Tal es el verdadero motivo de la doctrina acerca de la Iglesia invisible, bastante disimulado y áun olvidado en los últimos tiempos. „ Schwarz (*Berl. Protest. K.-Z.*, 17 de Marzo de 1855).

II. Toda vez que la Iglesia es el cuerpo de Jesucristo, y la continuación de su obra de la redención del género humano, debemos distinguir en ella dos clases de visibilidad, como el mismo Jesucristo: una puramente sensible y humana, y otra divino-humana. La primera puede también designarse con el nombre de *visibilitas materialis*, y con el de *visibilitas formalis* la segunda.

1. Cuando los católicos hicieron notar á los protestantes que su concepto de la Iglesia invisible era tan nuevo como extraño, trataron éstos de sincerar su teoría diciendo, que hacían separación entre la “ *Ecclesia visibilis*, „ constituida por la “ *externa societas signorum et rituum Ecclesiae*, „ y la “ *Ecclesia invisibilis*, „ “ *quatenus est societas fidei et Spiritus sancti in cordibus fidelium habitantis*, „ (Hutter). Contra lo cual se expresó ya Suárez (*Defens. contra Reg. Angl.* l. 7); todavía en nuestros días han reproducido la misma doctrina algunos escritores anglicanos. Cf. *The British and Foreign Evangelical Review*. 1855. n. 13. Pero aquélla es tan sólo una “ reunión de elementos eclesiásticos, „ y por consecuencia, su relación con ésta es casual y puramente externa. De suerte que, según observa Kahnis, en el pasaje ántes citado, es preciso establecer siempre la debida separación entre una y otra Iglesia. Una Iglesia meramente invisible ó que en su parte visible esté sujeta á toda clase de pecados y de errores, ¿cómo ha de poder ofrecernos una norma de fe, externa y

con garantía divina? ¿cómo ha de conferir los cargos eclesiásticos, dar una constitucion y enseñar la disciplina? Cuando atacaba á los católicos, daba Lutero la preferencia en todos los casos á la palabra interna; por el contrario, cuando tenia de frente á los “espíritus exaltados,, que adoptaban para si el mismo principio, se atenia á la palabra externa y á los “queridos padres,, (Carta contra algunos espíritus rojos, 1832. Walch, Bd. XX. página 2089). Esta es la causa de que tanto en Lutero como en toda la historia de la secta especial que lleva su nombre, se observe una constante fluctuacion al tratarse de Iglesia visible é invisible. Lutero admitía la existencia de las dos Iglesias, segun lo exigían las circunstancias, y esta contradiccion interna sirve de base y de punto de partida á todos los ensayos hechos por el protestantismo para sincerar su concepto de la discontinuidad de la Iglesia, haciendo de esta manera toda solucion imposible.

2. Si la Iglesia es el cuerpo de Cristo, de esto se deduce, con entera evidencia, la distincion que ántes hemos establecido entre visibilidad puramente humana (*visibilitas immediata*) y visibilidad divino-humana (*visibilitas mediata*) Melit. *De incarn.* Chr. III. ap. Routh. I. p. 121: Θεός γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτός τὰς ὁμο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστάσαστο ἡμῖν. Τὴν μὲν θεότητα αὐτοῦ διὰ τῶν σημείων ἐν τῇ τριετία τῇ μετὰ τὸ βάπτισμα· τὴν δὲ ἀνθρωπότητα αὐτοῦ ἐν τοῖς τριάκοντα ἔτεσι πρὸ τοῦ βαπτίσματος, ἐν οἷς διὰ τὸ ἀτελὲς τὸ κατὰ σάρκα ἀπεκρῦβη, τὰ σημεία τῆς αὐτοῦ θεότητος· καθὼς ὁ θεὸς ἀληθὴς προαίωνος ὑπέρχων. Sus palabras, sus hechos, las profecias que en Él se cumplieron, hacen que se le reconozca como Dios-hombre. La naturaleza divina compenetraba la humana, y al propio tiempo no existía en Él lo humano sin lo divino (ebionitismo, docetismo). Una cosa semejante tiene lugar en la Iglesia. El número de sus hijos, el culto externo, la predicacion y los sacramentos, la direccion de los pastores y de los maestros, los concilios eclesiásticos, forman parte de la visibilidad humana. El esplendor de las virtudes, particularmente el heroísmo moral en actos de amor sublime hácia Dios y los hombres, la unidad del dogma y del culto, la comunión en la obediencia bajo el órden jerárquico establecido, la sangre de los mártires, la plenitud no interrumpida de los carismas, son las cualidades que distinguen á la Iglesia como sociedad divino-humana. Por consecuencia, la Iglesia es visible como tal, es decir, como institucion divino-humana.

III. La visibilidad de la Iglesia, en el sentido expresado, se demuestra: *a*) por la declaracion expresa de la Sagrada Escritura; *b*) por la enseñanza uniforme y constante de los Santos Padres; *c*) por la analogía del cuerpo de Jesucristo; *d*) por el fin de la Iglesia como mediadora de la salvacion del género humano; *e*) por la visibilidad de la Iglesia del Antiguo Testamento.

1. Las profecias relativas al Mesías, pintan á la Iglesia como un reino visible que abraza todos los pueblos; especialmente Jes. 2, 2 sq. Mich. 4, 1. Malach. 1, 11. En el Nuevo Testamento se compara esta sociedad augusta con

una casa, un templo, un reino, una ciudad, un cuerpo y objetos análogos, ó se representa como una institucion que tiene sus ordenanzas, sus funciones y sus estados ó jerarquias (Ephes. 4, 11. I Cor. 4, 1. Act. 20, 21. I Cor. 5, 3. Act. 20, 28. Matth. 16, 18), con determinados deberes y mandamientos (Rom. 10, 10), relativos á la fe (Luc. 12, 8), al bautismo (Marc. 16, 16), al amor y á la comunidad (Joan. 17, 20. Luc. 22, 19. II Tim. 1, 6), á las obras agradables al Señor (Matth. 5, 16; 5, 11). Siendo absolutamente necesaria para la salvacion, debe tambien, por natural consecuencia, ser reconocible (Matth. 7, 15. Act. 20, 29. Rom. 16, 17. I Tim. 2, 4).

2. Los Santos Padres nos representan á la Iglesia como una luz (Iren. 5, 20. Ambros. in Ps. 119, 7. Cypr. De unit. c. 4), como una ciudad situada sobre una montaña (Joan. Chrysostom. in Jes. Hom. II. 3. Clem. Alex. Paedagog. I. 9. Optat. Milev. De Schism. Donatist. III. 2. Cyrill Alex. in Jes. 25, 6. Opp. ed. Mign. III. p. 353). Es el órgano visible por cuyo medio comunican los hombres con su cabeza invisible Jesucristo (Augustin. Serm. 238), se halla tan patente y visible para todos como la luz del sol (Iren. I. 10. Athanas. in Ps. 58, 38. ed. Mign. I. III. 391. Augustin. Ep. 106. De consens. Evangelist. I. 46), despidiendo una luz tan clara como la del relámpago (Augustin. Q. in Evang. I. 38), es una luz colocada sobre el candelero (Id. in ep. Joan. Tract. II. 9), visible y esparcida por toda la tierra (Id. Serm. XXXVII. 2. Q. Epist. Parmen. III. 28. C. Lit. Petilian. II. 74. De Unit. Eccles. n. 72).

3. Acerca de la analogía de la encarnacion de Jesucristo, véase Möhler. *l. c.* § 32: « Por lo que hace á la visibilidad de la Iglesia, la última razon en que se funda debemos buscarla en la encarnacion del Verbo; si Jesucristo se hubiese posesionado de los corazones de los hombres, sin adoptar la forma de siervo, y por tanto, sin presentarse bajo figura corporal, sólo habria fundado una Iglesia interna, invisible. Pero, muy al contrario, el Verbo se hizo hombre, empleó para expresarse formas y procedimientos humanos, padeció y obró como los hombres, de tal suerte, que los medios escogidos para la consecucion de este objeto eran tan adecuados y conformes á los métodos de ordinario empleados en la enseñanza y educacion de los hombres, segun sus necesidades y las condiciones de su naturaleza, como en su esencia eran los más propios que podian aplicarse para volver al género humano á la verdadera senda. Esta circunstancia debia servir de norma para determinar la naturaleza de los medios que se dignaria emplear el Hijo de Dios, despues de su visible partida de la tierra, para continuar obrando en el mundo y para el mundo. Si la divinidad en Jesucristo habia obrado por medios ordinarios y humanos, no podia caber duda respecto á *la forma en que debia continuarse su obra*. Hé aquí por qué tambien el espíritu de Jesucristo bajó sobre los suyos de una manera visible; los dones que conquistó para nosotros el Salvador se ofrecen á los creyentes, bajo formas visibles, en los sacramentos. Asimismo la predicacion de su doctrina sólo podia efectuarse por medios visibles y humanos, y su enseñanza tenia que encomendarse á hombres visibles, capaces de ejercer este ministerio docente por procedimientos ordinarios al alcance de todo el mundo. Como entre los hombres las cosas grandes sólo medran cuando se realizan por accion comun, Jesucristo estableció y ordenó una sociedad; y su palabra divina, su voluntad viviente y el inefable amor que de Él se derrama, ejercieron sobre los suyos una influencia interior y concentrativa tan eficaz, que á su Institucion externa correspondió en todo tiempo un impulso especial colocado por Él en el corazon de los fieles, que dió por resultado esa union mutua, nunca interrumpida y á

todos visible, que hace que, con verdad, pueda decirse: en cualquier parte donde estén ellos, allí está su Iglesia, su Institucion, en la que Él sin cesar vive, en la que obra su espíritu y resuena eternamente la palabra por Él hablada.

4. El protestantismo antiguo opone á nuestros argumentos la supuesta invisibilidad de la Iglesia del Antiguo Testamento, que es un tema al que se han acogido, con harta frecuencia, los afiliados á dicha secta. (Comp. Bossuet, *Instruct. pastorale sur les promesses de l'Église*, n. 21). Pero al referirse al pasaje III Reg. 19, 18, se olvidan de que Elías se presentó como profeta de Israel, apoyado por 7.000 compañeros y discípulos que no habian doblado su rodilla ante Baal y que, precisamente al mismo tiempo, bajo el reinado del prudente Josafat, florecia en Judá el culto del verdadero Dios con esplendor inusitado. Es, pues, un hecho innegable que, mientras subsistió el sacerdocio y se practicó la circuncision, subsistió tambien la Iglesia externa y visible del Antiguo Testamento, en la cual una serie no interrumpida de profetas levantó su voz al lado de los sacerdotes. II Paralip. 36, 15. *Mittebat autem Dominus Deus patrum suorum ad illos per manus nuntiorum suorum, de nocte consurgens et quotidie commonens. Jerem. 7, 13; 11, 7. Contestans contestatus sum patres vestros de die, qua eduxi eos de terra Aegypti, usque ad diem hanc. 25, 3. 4; 26, 5; 29, 19; 35, 14. 15.* Estos trabajaron igualmente en su ministerio sin interrupcion y de una manera visible, particularmente en Judca. Así vemos que Jesucristo reconoció esta Iglesia visible del Antiguo Testamento, con Jerusalem por centro de su actividad, llamada por eso la ciudad del gran monarca, y reconoció asimismo la autoridad de su sacerdocio. (Matth. 5, 36; 21, 12. Joan. 9, 15, 16, Matth. 7, 4; 23, 1. 2. Joan. 11, 49 sq.; 18, 14).

IV. Con lo que acabamos de exponer quedan refutados los argumentos, aducidos especialmente por los protestantes antiguos contra la visibilidad de la Iglesia, y fundados:

- a) en las palabras del Señor, cuando dice que su Reino es espiritual;
- b) en la fe en la Iglesia de Jesucristo, incompatible con la visibilidad de esta sociedad.

1. Luc. 17, 20, 21. *Regnum Dei intra vos est.* En contraposicion á las esperanzas carnales de los judios hace notar Jesucristo que el Reino del Mesías es espiritual, sin que eso quiera decir que no es visible; cf. Luc. 17, 20, *non venit regnum Dei cum observatione* *μαζα παντελης ζωης*, con aparato. Lo mismo significa la expresion *domus spiritualis* en Joan. 4, 23. I Petr. 2, 5. La Iglesia es un reino espiritual, á la manera que el cuerpo resucitado es visible, pero á la vez espiritual (I Cor. 15).

2. Del mismo modo que los discípulos creían en la divinidad de Jesucristo, aunque sólo veían su humanidad, la Iglesia es, bajo un punto de vista, objeto de contemplacion sensible, mientras que bajo otro concepto, en cuanto que los motivos externos de credibilidad acreditan su carácter divino, es objeto de fe.

A la pregunta de los católicos: ¿dónde estaba la Iglesia de los protestantes ántes del

año 1517? » dan éstos dos diferentes contestaciones; primeramente: « en la Sagrada Escritura. » Pero es el caso que la Iglesia no está en la Sagrada Biblia, sino, por el contrario, ésta se encuentra en aquélla, al punto de que, admitida la hipótesis de la suficiencia de la Sagrada Escritura, sustentada por los reformadores, sería falsa dicha respuesta. La segunda contestacion es frecuente en boca de los anglicanos (Evangelical Review p. 300): The question which Romanist so confidently ask. Where was your church before Luther? is well answered in the homely retort, Where was your face this morning before it was washed? (Murray, l. c. I. p. 364). Admitido lo cual deberíamos considerar al protestantismo como una Iglesia visible dentro de la Romana, también visible. Aparte de que la Iglesia de los Papas se hallaba, en lo esencial, tan poco alterada como lo está la cara por las manchas; por consecuencia la separacion, careciendo de fundamento, no era permitida. Bellarm. l. c. III 14. Stapleton, Relect. C. 1. Qu. 3. Art. 3.

§ 3. MIEMBROS DE LA IGLESIA.

I. Por miembros de la Iglesia entendemos todos aquellos que real y verdaderamente, de una manera más ó ménos perfecta, aunque diferente, están afiliados á ella.

1. El Obispo y el Papa pertenecen á esta divina sociedad de diferente manera que el simple fiel, en cuanto que los primeros tienen más alta categoría en el organismo de la Iglesia visible. Á su vez está unido á ella, de más perfecta manera, el que la glorifica, no solamente por la fe y la confesion externa, sí que también por la gracia santificante, por los carismas del Espíritu Santo y por la práctica de virtudes heroicas. El que sólo en deseo y en espíritu, no real y verdaderamente, pertenece á la Iglesia, como sucede con los catecúmenos, no es miembro de esta sociedad.

2. La Sagrada Escritura emplea diferentes expresiones para designar á los miembros de la Iglesia. Son “discipulos,, (Act. 6, 1; 14, 20), “creyentes,, (Act. 2. 4. 5. 6. 9), “obedientes en la fe,, (Act. 6, 7), “escogidos y llamados,, (Act. 9. 15. Joan. 6, 71; 13, 18; 15, 16), “hermanos,, (Matth. 25, 40. Act. 6, 3), “hijos de Dios y del reino,, (Joan. 13, 33. I Joan. 2, 1; 3, 7; 4, 4; 5, 21. Matth. 13, 38. I Cor. 4, 17), “santos,, (Act. 9, 13; 26, 10. Rom. 12, 5), “un sacerdocio del Rey,, (I Petr. 2, 4), “corderos y ovejas de Cristo,, (Joan. 10, 16; 21, 15), “miembros del cuerpo de Jesucristo,, (Rom. 12, 4).

II. Para ser miembro de la Iglesia, se requiere ante todo, segun la Sagrada Escritura y los Padres, la fe, que es el fundamento de todo el orden religioso - moral de la sociedad; el bautismo, al que va unido el derecho á la participacion de todas las gracias de la Iglesia; y, por último, la sumision á su autoridad, que mantiene la unidad del espíritu por el lazo de la paz (Ephes. 4, 3). Por tanto, sólo son miembros de la Iglesia aquellos que están unidos con la Iglesia por el vínculo de la fe (*vinculum symbolicum*), del culto (*vinculum liturgicum*) y de la comunión eclesiástica (*vinculum hierarchicum*).

1. Veremos esto con más claridad si consideramos las palabras del Señor al establecer el Apostolado. Exige la fe (Joan. 17, 20. Qui credituri sunt per verbum eorum in me. Marc. 16, 16. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit): dice á los fieles que crean á los Apóstoles como á maestros de quienes han recibido la enseñanza de la divina doctrina y el bautismo (Matth. 28, 18), y á los que deben someterse con rendida obediencia (Matth. 16, 18). El miembro de la Iglesia debe recibir las verdades de la fe, la regla de vida, la gracia de los sacramentos, viviendo unido con aquellos en quienes se perpetúan hasta la consumacion de los siglos el profetismo, el reino y el sacerdocio de Jesucristo. Este triple lazo sirve tambien á los Apóstoles para reconocer á los miembros de la Iglesia; así vemos que se exige el bautismo (Act. 2, 38; 19, 5. Rom. 6, 3. I Cor. 1, 13; 6, 11. Ephes. 5, 26. I Petr. 1, 23; 3, 20. Jac. 1, 18. I Joan. 3, 1; 5, 4), la sagrada Cena (Act. 2, 41. 42. I Cor. 18, 17 sq.; 11, 18), la fe (Act. 2, 41; 8, 12; 16, 4), y muy particularmente su confesion externa (I Thess. 1, 8. Rom. 1, 8. 11 — 12; 6, 17. Act. 2, 45; 4, 32. II Joan. 9, 10. Jud. 3), la comunión de la Iglesia (Act. 4, 35; 5, 2; 7, 57; 15, 28 — 30; 20, 28. I Joan. 1, 3. ut non sint in vobis schismata), que se conserva en la sumision á la autoridad docente y gubernativa de los Apóstoles (Matth. 16, 18. Luc. 22, 32. Matth. 18, 18. II Cor. 10, 8; 13, 10. I Cor. 3, 21; 5, 3; 7, 1; 11, 1 — 35; 14, 40. I Thess. 4, 2. I Tim. 1, 20. II Petr. 1, 12. II Cor. 2, 9. in omnibus obedientes, cf. II Cor. 7, 15. II Thess. 3, 14).

2. Tal es igualmente la doctrina de los Santos Padres. Sin bautismo no hay salvacion en la Iglesia, es la enseñanza de San Bernabé (Ep. c. 11. 16), de San Ignacio (ad Polyc. n. 6. ad Eph. n. 1), Hermas (I Vis. 3), San Justino (Dial. c. Tryph. n. 43. Apolog. I. 61), San Ireneo (IV. 36; II 22; I. 21), de Clemente de Alejandria (Paedag. I. 6), de Tertuliano (De baptism. pass. 4), y de San Cipriano (Ad Donat. c. 4). Por medio del bautismo reciben los miembros de la Iglesia el dón de la fe que públicamente reconocen y confiesan, segun el testimonio del autor de la Ep. ad Diogn. (n. 2. 12), San Bernabé (l. c. c. 11), San Ignacio (Ad Trall. n. 6. ad Smyrn. n. 16. ad Magnes. n. 1; con el que concuerdan otros testimonios, como ad Rom. n. 4. 6. ad Ephes. n. 20. ad Trall. n. 2. ad Magnes. n. 3), San Justino (Dial. c. Tryph. n. 42. 44), Clemente Alejandrino (Strom. V. 1), y Orígenes (Exhort. ad Martyr. n. 5), reciben la fe que la Iglesia anuncia y que se conserva por los Obispos en las iglesias particulares, pero muy particularmente en la romana fundada por Pedro y Pablo. Iren. III. 24. III. 3: Traditionem Apostolorum in toto mundo manifestatam in *omni Ecclesia adest respicere* omnibus, qui vera velint videre.

La *sumision* á los Obispos es el tercer vínculo que mantiene la union entre los miembros de la Iglesia. Y así como la rebeldia (σπάρταξ) rompe este lazo (Clem. Rom. ad Cor. I. 14), la sumision, por el contrario, le robustece (l. c. n. 15). Como el cuerpo se compone de diferentes miembros, y en el ejército hay jefes de graduacion más ó ménos alta, de la misma manera hay en la Iglesia diversas jerarquias (v. 37), y ésta “ἑπιστάσις” es el fundamento de la paz (n. 1). San Bernabé observa que la familia de la Iglesia tiene sus supe-

riores (Ep. 11. 3 ὑπεσείγοντες); y Hermas (I Vis. 3. n. 3. 5), asegura que únicamente son miembros de la Iglesia los que obedecen á los Obispos. San Ignacio pone especialísimo empeño en hacer resaltar la posición de los Obispos y la importancia que tienen para conservar la comunión de la Iglesia (ad Eph. n. 5: ἐγκραταμένους (ἐπισκόπων) οὕτως, ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ὡς ὁ Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, ἵνα πάντα ἐν ἐνόησιν σύμφωνά ᾗ. . . μὴ ἀντιτάσσασθαι τῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ὀμνῶν θεῷ ὑποτασσόμεθα). La relación de los fieles para con los Obispos es la expresión visible y el sello de sus relaciones para con Dios (ad Magnes. n. 6), á la vez que sirve de base á su unión mutua (ad Philadelph. n. 1. n. 3: εἴ τις σφίζονται ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ). Por eso no se celebraba agape ni bautizo al que no fuese invitado el Obispo (ad Smyrn. n. 8. ad Trall. n. 2 — 7). Hacen las veces de Dios (ad Rom. n. 9), y la unión con ellos es signo, á la vez que prueba, de la legitimidad de la Iglesia (ad Smyrn. n. 8). Es un mandato divino obedecer á los sacerdotes como á Dios y á Jesucristo (Polycarp. ad Philipp. n. 5). No es posible celebrar el bautismo, ni admitir á nadie en la Iglesia, ni conmemorar los sagrados misterios, sin la presencia del que está al frente de los hermanos (Justin. Apol. I. 65). Para precaverse de los peligros del cisma, es preciso obedecer á los Obispos (Iren. IV. 26). Segun el testimonio de San Cipriano, el Obispo es el fundamento de la Iglesia (Ep. 33, 1 ed. Hart.): Ut Ecclesia super Episcopos constituatur, et omnis actus Ecclesiae per eosdem praepositos constituatur. Ep. 59, 5: Neque enim aliunde haereses obortae sunt aut nata sunt schismata, quam inde, quod sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in Ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus iudex vice Christi cogitatur.

III. Por esa razón los herejes no constituyen ya parte del cuerpo de la Iglesia.

1. Αἱρετικός ἄνθρωπος (Tit. 3, 10), hereje, es todo aquel que, con libertad y plena conciencia, niega ó pone en duda la fe de la Iglesia. Devoti. l. c. IV. p. 55: Haereticus est habendus non tantum, qui pervicax in errore perseverat, quem Ecclesia tamquam haereticum condemnavit, sed etiam, qui sciens prudens in fide dubitat. Cf. Augustin. Civ. Dei XVIII. 51: Qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si . . . correcti resistunt contumaciter, suaque pestifera dogmata emendare nolunt, sed defensare persistunt, haeretici fiunt. Ep. 43: Qui sententiam suam quamvis falsam et perversam nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam a seductis parentibus acceperunt, quaerunt autem caute sollicitudine veritatem, corrigi parati quum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi. Cf. Thom. II. II. q. 11. a. 1. Suarez, De Fid. Disp. XIX. Sect. 1: Voluntarium et contumacia sunt de essentia haeresis.

2. San Ignacio (ad Smyrn. n. 4) llama á los herejes *θηρία τὰ ἀνθρωπόμορφα*, “lobos,” “impíos,” “incrédulos,” (ad Philad. n. 2. ad Trall. n. 10). San Policarpo los llama “primogénitos de Satanás,” (Hieronym. catal. c. 17). Son además “seductores,” (Iren. IV. 3. 4), “ἀσεβεῖς καὶ ἄδικοι καὶ ἄνομοι,” (Justin.

Dial. c. Tryph. n. 35), "impium" (Ambros. De fid. I. 1), "rebelles et de Antichristi spiritu" (Cypr. Ep. 73, 15).

3. La mayoría de los teólogos enseña que los herejes ocultos, si bien de una manera imperfecta, deben considerarse como miembros de la Iglesia. Bellarm. *l. c.* III. 10. No obstante, Suárez sostiene la doctrina contraria. En apoyo de la primera opinión está la doctrina relativa á la visibilidad de la Iglesia: ya que los herejes ocultos conservan su jurisdicción eclesiástica, de cuyo beneficio no pueden ser partícipes los que están excluidos del seno de esta divina sociedad. En favor de la segunda, se aduce el hecho de que también el sacerdote hereje y excomulgado está autorizado para dar la absolución *in articulo mortis* y en caso de necesidad; por consecuencia, puede admitirse una concesión análoga de la Iglesia en favor de los herejes ocultos. Por otra parte, ¿cómo ha de pertenecer á la Iglesia un individuo sobre el que no ejerce influencia alguna la gracia de Jesucristo, y cuya fe es puramente externa? Cf. Bull. „*Ineffabilis Deus*“ (Denz. 1502): Si qui secus praesumpserunt corde sentire, si noverint, se . . . ab unitate Ecclesiae defecisse.

4. Los hijos de los herejes, aunque hayan sido bautizados según los ritos eclesiásticos, si permanecen adictos á los errores de sus padres, no son miembros del cuerpo de la Iglesia. Benedict. XIV. in Ep. "Singulari nos," d. 9 Febr. 1749. (Bullar. ed. Mechlin. VII. p. 26): Exploratam habemus, ab haereticis baptizatos, si ad eam aetatem venerint, in qua bona a malis per se dispescere possint, atque erroribus baptizantis adhaereant, illos quidem ab Ecclesiae unitate repelli.

IV. Tampoco los cismáticos son miembros del cuerpo de la Iglesia.

1. San Jerónimo en su (Ep. ad Tit. 3, 10), da la siguiente definición del cismático: Inter haeresim et schisma hoc esse arbitrantur, quod haeresis perversum dogma habeat; schisma propter episcopalem dissensionem ab Ecclesia separetur; quod quidem in principio aliquo ex parte intelligi potest. Ceterum *nullum schisma non sibi aliquam confingit haeresim, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur*. La misma teoría sustenta San Agustín (De fid. et symb. c. 9): Haeretici de Deo falsa sentiendo ipsam fidem violant, schismatici autem discissionibus iniquis a fraterna charitate dissiliunt, quamvis ea credant, quae credimus. Quapropter nec haeretici pertinent ad Ecclesiam catholicam, quae diligit Deum; nec schismatici, quoniam diligit proximum. Optato de M. da una definición verdaderamente clásica del cisma, cuando dice (De schism. Donatist. I. 9): Schisma, sparso coagulo pacis, *dissipatis sensibus generatur. livore nutritur, aemulatione et litibus roboratur*, ut deserta matre catholica, impii filii dum foras exeunt et se separant, a radice matris Ecclesiae, invidiae faucibus amputati, errando rebelles abscedant.

2. El hecho de que el cisma produce verdadera separación de la Iglesia, lo han demostrado, con gran copia de argumentos y razones, Clemente Romano (ad Cor. n. 46), San Ignacio (ad Philad. n. 2. 3: ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσὶν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσὶν n. 4, n. 7. n. 8), y muy particularmente San Cipriano (De unit. Eccl. I. Ep. 41 y 45 ad Cornel.), San Agustín (De

unit. Eccl. c. Cresconium, De fid. et symb. Serm. 46. Serm. 251) y Optato de M. (l. c.).

V. Los excomulgados, como lo indica su nombre, no son miembros del cuerpo de la Iglesia, toda vez que están privados de aquellos bienes que constituyen la esencia de la comunidad eclesiástica.

1. Hé aquí por qué los excomulgados pueden ser partícipes de todos aquellos bienes que no son dispensados por la Iglesia. Cf. Berard. in L. V. Decret. II. Diss. II. 4: *Sunt in communione sacra duplicis generis jura, alia, quae non subsunt ecclesiasticae potestati, sed Deo reservantur* (Fe, Esperanza, Caridad, carácter sacramental, etc.); *alia, quae a Deo institutore Ecclesiae libere eidem Ecclesiae concessa sunt ita, ut pro Ecclesia ipsius arbitrio disponantur* (como las oraciones de la Iglesia, participacion en el culto y en los sacramentos, etc.). Por esta razon, en sentir de San Cipriano, estar excomulgado vale tanto como (Ep. 28. 38. 39. 41. 52): “*arceri a communione,*,” “*abstineri a coetu fidelium,*,” “*exsortem in Ecclesia esse communionis,*,” “*de Ecclesia pelli,*,” “*a Christi corpore separari.*,” Cf. Ambros. De poenit. I. 12. Augustin. Ep. 108. Gen. ad lit. XI. 40. Enchirid. c. 45. “*ἀφορισμός,*,” “*ἀποπέσει ἐκ τῆς ἐκκλησίας,*,” “*κεχωρισμένον τῆς ἐκκλησίας,*,” “*ἀκοινωνήσια.*,” Cf. Morin. De poenit. IV. 3.

2. Santo Tomás, aceptando una creencia tradicional antigua, distingue dos clases de excomuniones: *excommunicatio minor* y *major*. La primera, “*non habet perfectam rationem excommunicationis,*,” pero la segunda es “*separatio a communione Ecclesiae:*,” *Dicendum, quod ille, qui per baptismum in Ecclesia ponitur, ad duo adscribitur, scil. ad coetum fidelium et ad participationem sacramentorum, et hoc secundum praesupponit primum. Et ideo aliquis potest extra Ecclesiam fieri dupliciter. Uno modo ita, quod separetur tantum a participatione sacramentorum: et haec est excommunicatio minor. Alio modo ita, quod excludatur ab utroque: et sic est excommunicatio major, quae hic definitur.* Entre los antiguos era sinónimo de *παντελής ἀφορισμός, ἀνάθεμα*. La Sagrada Escritura nos ofrece un argumento en favor de la enunciada tesis, en San Mateo, 18, 17. Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Cf. I Cor. 5, 5. tradere hujusmodi Satanae in interitum carnis, ut Spiritus salvus sit in die Domini nostri J. Chr. Tit. 3, 10. Entre los judíos se conocen tres clases de censura, que se designan con los nombres de *הַרְסָה, גְּדוּרָה, וְהַרְסָה* ap. Buxtorf. Lex. Talmud. p. 827. 1303. 2466.

3. Siendo la Iglesia una institucion divino-humana, es evidente que lo externo es en ella inseparable de lo interno; por consecuencia es falsa la proposicion contenida en Art. 23. Luth. damn. a. Leon. X. Excommunicationes sunt tantum externae poenae, nec privant hominem communibus Ecclesiae orationibus (Denz. 647) y la de Auctor Fid. Prop. 46. Propositio asserens, effectum excommunicationis exteriorem dumtaxat esse, quia tantummodo natura sua excludit ab exteriori communicatione Ecclesiae, *quasi excommunicatio non sit poena spiritualis. ligans in coelo, animas obligans*, ex. S. Augustino (Ep. 250. así como en Joan. Tract. L. 12): falsa, perniciosa, ad minus erronea (Denz. 1409). Tocante á la conducta que deben observar los fieles en presencia de una excomunion legal, pero

injusta, véase San Agustín, De vera relig. c. 6: Quam contumeliam cum patientissime pro Ecclesiae pace tulerint, docebant homines, quanta sinceritate caritatis Deo serviendum sit. Talium propositum est, aut sedatis remeare turbinibus, aut, si id non sinantur, vel eadem tempestate perseverante vel ne suo reditu talis aut saevior oriatur, tenent voluntatem consulendi etiam eis ipsis, quorum motibus perturbationibusque cessarunt, sine ulla conventiculorum segregatione usque ad mortem defendentes et testimonio adjuvantes eam fidem, quam in Ecclesia catholica praedicari sciunt. Hos coronat in occulto Pater, in occulto videns. Á tenor de esta doctrina es perfectamente justa la condenacion de las proposiciones de Wicleff Art. 13: Illi, qui dimittunt praedicare sive audire verbum Dei propter excommunicationem hominum, sunt excommunicati, et in Dei iudicio traditores habebuntur (Denz. 489), de Hus (Art. 17). Sacerdotes Christi viventes secundum legem ejus, et habentes Scripturae notitiam et effectum ad docendum populum, debent praedicare non obstante praetensa excommunicatione. Art. 18. Quilibet praedicantis officium de mandato accipit, qui ad sacerdotium accedit, et illud mandatum debet exequi, praetensa excommunicatione non obstante (Denz. 538), y de Quesnel (Prop. 91). Excommunicationis injustae metus nunquam debet nos impedire ab implendo debito nostro. Nunquam eximus ab Ecclesia, etiam quando hominum nequitia videmur ab ea expulsi, quando Deo, Jesu Christo atque ipsi Ecclesiae per caritatem affixi sumus (Denz. 1306). Nuevos argumentos en apoyo de esta doctrina ha dado San Gregorio Magno, in Evang. Hom. XXVI. 6: ne pastoris sui iudicium temere reprehendat, y Santo Tomás, l. c.: Et tunc, si humiliter sustinet injustam excommunicationem, humilitatis meritum recompenstat excommunicationis damnum.

VI. Los catecúmenos que han aceptado la fe de Jesucristo son miembros de la Iglesia, en sentir de Suárez; pero segun Belarmino, Gregorio de Valencia y otros muchos teólogos, no lo son *actu*, sino solamente *potentia* ó *in roto*.

Véase Suárez, l. c. 1. Belarmino, l. c. III. 3. La última teoría nos parece más aceptable si tenemos en cuenta lo que hemos expuesto acerca de la necesidad del bautismo para entrar en la Iglesia. En favor de la misma están igualmente los Padres y los monumentos eclesiásticos. San Gregorio Naz. in S. baptism. Orat. XL. 16: Ἐως εἰ κατηγόμηνος, ἐν προθύροις εἶ τῆς εὐσεβείας. Cyrill. Hieros. Procat. n. 1. Cat. III. 14. XVI. 26. Muy particularmente la sostiene el rito bautismal con sus exorcismos y sus votos. Véase Tertull. ad Martyr. c. 3 y de pudicit. c. 14. Por tanto la decision del Decr. pro Armen. del Concilio de Florencia está fundada en la enseñanza uniforme de la antigüedad: Per baptismam membra Christi et de corpore efficiuntur Ecclesiae.

VII. Por el contrario, son verdaderos miembros del cuerpo de la Iglesia, no solamente los justos y los perfectos, si que tambien los pecadores y los imperfectos. Esto se desprende:

a) de la doctrina de la Sagrada Escritura contenida en las parábolas del Reino de Dios (Matth. 13, 24 — 30, 37 — 39, 47 sq. 22, 2 sq. 25, 1 sq.); b) de la expresa manifestacion de Jesucristo y de los Apóstoles (Matth. 18, 15 sq. I Cor. 5, 1 sq. XI. 29. 30. II Tim. 2, 20); c) de la doctrina sustentada por los Santos Padres, especialmente en la lucha contra los donatistas.

1. Prop. Quesn. 72. Nota Ecclesiae Christianae est, quod sit catholica, comprehendens et omnes angelos coeli, et omnes electos et justos terrae et omnium saeculorum. 73. Quid est Ecclesia nisi coetus filiorum Dei manentium in sinu ejus, adoptatorum in Christo, subsistentium in ejus spiritu, agentium per ejus gratiam et expectantium gratiam futuri saeculi? 74. Ecclesia, sive integer Christus, incarnatum Verbum habet ut caput, omnes vero Sauctos ut membra. 75. Ecclesia est unus solus homo compositus ex pluribus membris, quorum Christus est caput, vita, subsistentia, et persona; unus solus Christus compositus ex pluribus sanctis, quorum est sanctificator. 76. Nihil spatiosius Ecclesia Dei, quia omnes electi et justí omnium saeculorum illam componunt. 77. Qui non ducit vitam dignam filio Dei et membro Christi, cessat interius Deum habere pro patre et Christum pro capite. 78. Separatur quis a populo electo, cujus figura fuit populus Judaicus et caput est Jesus Christus, tam non vivendo secundum Evangelium, quam non credendo Evangelio. Cf. Viva, Trutina theolog. i. h. th. Denz. 1287 sq.). Fontana, Bulla Unigenitus theolog. propugn. i. h. th. Cf. Auctor. Fid. Prop. 15. Doctrina, quae proponit Ecclesiam considerandam velut unum corpus mysticum coagmentatum ex Christo capite et fidelibus, qui sunt ejus membra per unionem ineffabilem, qua mirabiliter evadimus cum ipso unus solus sacerdos, una sola victima, unus solus adorator perfectus Dei Patris in spiritu et veritate: intellecta hoc sensu, ut ad corpus Ecclesiae non pertineant nisi fideles, qui sunt perfecti adoratores in spiritu et veritate, *haeretica* (Denz. 1378). Entre los primeros, ó sea aquellos que sostienen que la Iglesia sólo se compone de justos y perfectos, figuran los montanistas (Tertull. De pudic. pass., los novacianos (Euseb. H. E. VI. 43 y especialmente las cartas de San Cipriano, en particular 66-69, los audianos (Epiph. Haer. LXX. Augustin. Haer. L.), los albigenes, Wicleff Art. 4. Si episcopus vel sacerdos existit in peccato mortali, non ordinat, non consecrat, non conficit, non baptizat (Denz. 480).

2. San Agustín opone á los donatistas las parábolas de Jesucristo, como lo hizo más tarde Moneta combatiendo á los cataros y waldenses (adv. Cath. et Waldens. L. V. c. 5), particularmente la parábola de la red llena de peces sanos y podridos (Matth. 13, 47), la del campo que producía maleza entre el trigo (Matth. 13, 41), la del banquete nupcial (Matth. 22, 10), y la de las vírgenes prudentes y fatuas (Matth. 25, 1).

Algunos escritores modernos se han declarado partidarios de la explicación que los donatistas daban al pasaje, San Mateo, 13, 27, suponiendo que en él no se alude á la Iglesia y sí al mundo entero (Thiersch, *Lecciones sobre el Catolicismo y el Protestantismo*, 1846, I. pág. 105. Pero ya San Agustín combatió semejante exposición (Opp. T. IX. in Appendic. p. 839 ed. Mign., y aludiendo á Eph. 5, 25, hace la siguiente declaración: non quasi jam sit sine macula et ruga, sed praeparetur, ut sit. Cf. Thom. III. q. 8. a. 3: Esse Ecclesiam gloriosam, non habentem neque maculam neque rugam, est *ultimus finis*, ad quem perducimur per Christum. Unde hoc erit in statu *patriae*, non autem in statu *viae*, in quo si dixerimus, quod peccatum non habemus, nosmetipsos seducimus. I. Joan. 1, 8.

3. Entre los hechos que hasta la saciedad prueban la doctrina católica que ántes hemos expuesto, podemos citar: las contiendas y disputas que se suscitaron entre los corintios (I Cor. 1, 11; 5, 1), la sentencia condenatoria del Apóstol (5, 12), su dictámen acerca del diferente valor moral de los fieles (II Tim. 2, 10, vasa . . . in honorem, in contumeliam), la oración del Señor (Matth. 5, 10, dimitte nobis debita nostra), el deber de la corrección fraternal (Matth.

18, 15), el poder que tiene la Iglesia para perdonar los pecados (Joan. 20, 22), la Confesion y la Extremauncion como sacramentos instituidos para alcanzar el perdon de las culpas (Jac. 5, 15, 16), el precepto del exámen de conciencia ántes de recibir la Sagrada Eucaristia (I Cor. 11, 28), el deber que tienen las autoridades eclesiásticas de corregir á los fieles (I Tim. 5, 20. II Tim. 4, 2. Tit. 1, 9; 2, 15), y la institucion del sacerdocio con facultad de perdonar los pecados á los fieles (Augustin. De utilit. credendi c. 7).

Si el Apóstol llama á los fieles " santos „ (*ἅγιοι, ἀλλοιοὶ ἅγιοι*) Rom. 1, 7. I Cor. 1, 2. II Cor. 1, 1. Ephes. 1, 1. Philipp. 1, 1), es en atencion á la santidad del bautismo que han recibido, á la vocacion á que han sido llamados y á la santidad efectiva de muchos de sus individuos. Cf. Estio i. h. 1. ἅγιοι se llaman los cristianos porque forman el pueblo de Israel del Nuevo Testamento, al modo que se llamaba *יִשְׂרָאֵל* á los israelitas (Deuteron. 33, 3. I Reg. 1, 9).

4. Entre los Santos Padres que han combatido la doctrina de los novacianos, merecen particular mencion: San Ambrosio (De poenit. I. 6): Non dicit familia tua, sana sum, medicum non requiro, sed dicit: Sana me, Domine, et sanabor. Ecclesiae tuae species est in illa (Matth. 9, 20), quae accessit retro et tetigit flumbriam vestimenti tui, dicens intra se: Quia si tetigero vestimentum ejus, salva ero. Haec ergo Ecclesia confitetur vulnera sua, haec curari capit. In Ps. 118. Serm. 8: Particeps ego sum omnium timentium te. Qui compatiatur magis hujusmodi hominibus quam fastidiat eos, compatiatur infirmis, ut sciat, quod unum corpus omnes sumus, et membris membra connexa. ut alterum sine altero esse non possit, et cum alterum dolet, compatiatur alteri; iste ergo recte potest usurpare hujus vocis auctoritatem. San Jerónimo (Contra Lucif. v. 22): Ut in illa (arca) omnium animalium genera, ita in hac Ecclesia universarum et gentium et morum homines sunt; uti ibi pardus et hoedi, lupo et agni, ita et hic justis et peccatores, i. e., vasa aurea et argentea cum ligneis et fictilibus commorantur. De la misma comparacion se vale San Agustin (In Joan. Tract. VI. 2. Serm. CCLXIV. 5. Serm. CXXXVII. 1: Jesus Christus caput est Ecclesiae, et est corpus ejus Ecclesia, et in ejus corpore unitas membrorum et compago caritatis tanquam sanitas existit. Quicumque autem in caritate frigerit, infirmatur in corpore Christi. Sed potens est ille, etiam infirma membra sanare; dum tamen non nimia impietate praecidantur, sed haereant corpori donec sanentur. Quidquid enim adhuc haeret corpori, non desperatae sanitatis est; quod autem praecisum fuerit, nec curari, nec sanari potest. Fulgent. De fid. c. 43: in ecclesia . . . bonis malos sacramentorum communione misceri. La conciencia de la Iglesia se manifiesta además, de un modo especial, en la penitencia y en la absolucion, en el simbolo " remissionem peccatorum „ (Cypr. Ep. 76) y en las oraciones que hace la misma por los pecadores.

VIII. Con mayor motivo debe rechazarse la opinion de los que sostienen que únicamente los predestinados son verdaderos miembros de la Iglesia.

Wicl. Art. 8. damn. a. Martin. V.: Si Papa sit praescitus et malus, et per consequens membrum diaboli, non habet potestatem super fideles sibi ab aliquo datam, nisi forte a Caesare. Art. 15: Nullus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali. Hus. Art. 20: Si Papa est malus, et praesertim si est praescitus, tunc ut Judas Apostolus est diaboli, fur et filius perditionis, et non est caput sanctae militantis Ecclesiae, cum nec sit membrum ejus. La contradicción es manifiesta, ya que, admitida esta teoría, debe considerarse como miembro de la Iglesia á Saulo, durante el periodo de su vida en que profesó abierta enemistad á Jesucristo; mientras que no podría contarse á Judas en el número de los discípulos del Señor, por no ser del número de los predestinados (Chrysost. in II. de Trin. Hom. VI. 1); en tal caso también carecerían de sentido las amonestaciones y preveniciones del Apóstol (II Petr. 1, 10. Phil. 2, 12. I Cor. 9, 23; 10, 12; 11, 19. Tit. 3, 10. Hebr. 12, 7). La doctrina en cuestión desconoce además la diferencia entre *Ecclesia militans* y *triumphans*.

IX. Aunque son verdaderos miembros de la Iglesia los injustos é imperfectos, lo mismo que los justos y los perfectos, la Iglesia es sin embargo *una*, siquiera abrace los tres diferentes estados, de *Ecclesia militans*, *purgans*, *triumphans*, correspondientes á los mismos estados de los individuos que la constituyen.

1. La existencia de dos Iglesias diferentes según la diversidad de sus miembros, doctrina condenada por Juan XXII en el año 1318, constituye la idea fundamental del protestantismo. En el trascurso de la lucha sostenida por los católicos contra los donatistas, pretendieron deducir éstos, de la doctrina de que también los pecadores pertenecen á la Iglesia, la existencia de dos Iglesias diferentes; teoría impugnada por San Agustín (Brevic. Collat. Cap. 3): *Eandem ipsam unam et sanctam Ecclesiam nunc esse aliter, tunc autem aliter futuram; nunc habere malos mixtos, tunc non habituram, sicut nunc mortalem, quod ex mortalibus constaret hominibus, tunc autem immortalem, quod in ea nullus esset vel corpore moriturus, sicut non ideo duo Christi. quia prior mortuus, postea non moriturus*. Catechism. Rom. P. I Cap. X. Qu. 5: *Militans Ecclesia est coetus omnium fidelium, qui adhuc in terris vivunt; quae ideo militans vocatur, quod illi cum immanissimis hostibus, mundo, carne, Satana perpetuum sit bellum. Neque ideo tamen duas esse Ecclesias censendum est, sed ejusdem Ecclesiae partes duae sunt; quarum una antecessit, et coelesti patria jam potitur, altera in dies sequitur, donec aliquando cum Salvatore nostro conjuncta, in sempiterna felicitate conquiescat*. Cf. Augustin. Civ. Dei XII. 9.

2. En atención á este doble estado de la Iglesia, en lucha sobre la tierra y triunfante en el cielo, al último de los cuales pertenece también la Iglesia del Purgatorio, toda vez que sus individuos se hallan en estado de gracia que no pueden perder, se da á la Iglesia el nombre de "Reino de los Cielos.," De la Iglesia militante se hace mención en San Matth. 20, 1; 22, 2 sq.; 25, 1 sq., de la triunfante en San Matth. 5, 3 sq.; 18, 1 sq.; 19, 23. La Iglesia militante está

unida con la triunfante por la fe en Aquel que tiene sus ojos fijos en la primera; por el *amor* á su cabeza comun, que es el lazo que mantiene principalmente unidos á sus individuos. Conc. Trident. Sess. VI. c. 16. Cf. Origen. in Lev. Hom. IV. 4. De Orat. c. 11. C. Cels. VIII. 13 sq. La manifestacion externa, la expresion de este amor es la oracion. Ambros. in Ps. 118. Serm. VIII.

X. Admitida la distincion de cuerpo y alma en la Iglesia, decimos que pertenecen á dicho cuerpo y alma todos aquellos que se encuentran en estado de gracia sobrenatural y están unidos con la Iglesia visible por el triple vínculo de que ántes hemos hecho mencion. Los justos que, sin conocerlo ni quererlo, se encuentran fuera de esta sociedad divina, en sus tres estados, pertenecen al alma pero no al cuerpo de la Iglesia. Por el contrario, forman parte de su cuerpo y no de su alma aquellos que se hallan dentro de la comunion de la Iglesia, pero no se encuentran en estado de gracia. Y por último, están fuera del cuerpo y del alma de la Iglesia todos los que, con pleno conocimiento, y por voluntad propia se han separado de ella.

1. Cf. Bellarm. *l. c.* III. 3. Notandum est ex Augustino in breviculo collationis. Coll. 3. *Ecclesiam esse corpus vivum, in quo est anima et corpus, et quidem anima sunt interna dona Spiritus Sancti, Fides, Spes, Charitas etc. Corpus sunt externa professio fidei, et communicatio Sacramentorum. Ex quo fit, ut quidam sint de anima et de corpore Ecclesiae, et proinde uniti Christo capiti interius et exterius, et tales sunt perfectissime de Ecclesia; sunt enim quasi membra viva in corpore, quamvis etiam inter istos aliqui magis, aliqui minus vitam participant, et aliqui etiam solum initium vitae habeant, et quasi sensum, sed non motum, ut qui habeant fidem sine charitate. Rursum aliqui sunt de anima et non de corpore, ut catechumeni vel excommunicati, si fidem et charitatem habeant, quod fieri potest, denique aliqui sunt de corpore et non de anima, ut qui nullam habent internam virtutem et tamen spe aut timore aliquo temporali profitentur fidem et in Sacramentis communicat sub regimine Pastorum, et tales sunt sicut capilli aut ungues aut mali humores in corpore humano. Thom. III. q. 8. a. 3: Primo et principaliter Christus est caput eorum, qui actu ununtur ei per gloriam; secundo eorum, qui actu ununtur ei per charitatem; tertio eorum, qui actu ununtur ei per fidem . . . quae unit Christo secundum quid et non simpliciter, ut scilicet per Christum homo consequatur vitam gratiae . . . Percipiunt tamen tales a Christo quendam actum vitae, qui est credere; sicut si membrum mortificatum moveatur aequaliter ab homine.*

2. Ya desde antiguo se requería la contumacia como condicion para ser declarado hereje. Cf. Alph. Lig. Mor. De Fid. III. 19: *Pertinaciter errare non est hic acriter et mordicus suum errorem tenere vel tueri, sed est eum retinere, postquam contrarium sufficienter est propositum.* Reiffenstuel (*De virt. theol. Tract. IV. Qu. 2. n. 7*): *Ad hanc pertinaciam non requiritur major mora temporis, quam requiritur ad hoc, ut cum plena advertentia possit quis judicare de veritate fidei sufficienter sibi proposita.* Por consecuencia no basta que haya "ímpetuosidad en la defensa del error. . . Hase (*Polemik. p. 56*). Pero aquellos que no solamente no se hallan poseidos de esa contumacia, sino que, muy

al contrario, aspiran al conocimiento de la verdad y se muestran dispuestos á someterse á ella, pertenecen al alma de la Iglesia (Augustin. Ep. 43. Allocut. Pii IX. d. 9. Dec. 1854 (Denz. 1503): Tenendum ex fide est, extra Apostolicam Romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse . . . sed tamen pro certo pariter habendum est, qui verae religionis ignorantia laborant, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi hujusce rei culpa ante oculos Domini. Cf. Encycl. d. 10. Aug. 1863.

Ya los antiguos teólogos defendieron la opinion de que hay muchos católicos que no son culpables en la profesion de creencias erróneas. Reiffenstuel. De virtut. theol. Tract. IV. Qu. II. n. 19: Illi, qui non ex *malo animo* aut *pertinacia*. sed ex simplicitate aut *defectu debitae* informationis errant circa fidem, nequaquam sunt inter haereticos deputandi. *Et horum multi sunt* in vulgo haereticorum; nam in defectu pertinaciae nemo est haereticus formaliter, qui paratus est iudicium suum Ecclesiae submittere, aut nescit veram Christi Ecclesiam contrariam tenere, et ita dispositus est saltem *habitualiter*, ut a suo errore discederet, si sciret, eum esse verae fidei contrarium. La Croix II. n. 94: Inveniuntur aliqui ita simplices vel praeventi doctrina suorum ministrorum, ut firmiter existiment, se non debere dubitare de fide sua, *simulque ita sincere procedunt cum Deo in conscientia sua*, ut si scirent, fidem suam esse falsam, statim admitterent nostram: tales autem non sunt haeretici; *et tales esse multos testantur plurimi . . . in Germania experientissimi*. Del mismo parecer son Sporer (Theol. mor. in I praec. Decal. cap. 3. sect. 2), Tanner (Tom. III. Disp. I. qu. 8).

§ 4. NECESIDAD DE LA IGLESIA.

I. Con la fundacion de la Iglesia está demostrada la necesidad de entrar en ella, toda vez que á la oferta que el Señor hace de la gracia de la salvacion, corresponde el deber de aceptar esa gracia (Matth. 18, 17; 28, 19. Marc. 16, 16. Joan. 10, 16; 17, 20); por consecuencia, la Iglesia es una sociedad necesaria.

La necesidad de entrar en la Iglesia es de dos clases: necesidad de *precepto* y de *medio*. Matth. 18, 17. Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. Matth. 28, 29. Euntes docete omnes gentes (μαθητευσατε παντα τα εθνη). Joan. 10, 16. Et fiet unum ovile et unus pastor. Joan. 17, 20. Ut omnes unum sint. Luc. 10, 13. Qui vos audit, me audit. Á la misma doctrina se refieren todos aquellos textos que recomiendan la unidad dentro de la Iglesia y condenan el cisma y la herejía. I Cor. 1, 10; 11, 19. Gal. 5, 20. II Petr. 2, 1. La necesidad de medio se deduce de la misma esencia de la Iglesia que es el cuerpo de Jesucristo, en el cual únicamente vive, enseña, perdona y glorifica su alma. Augustin. (Ep. CLXXXV. 50): Ecclesia catholica sola corpus est Christi, cujus ille caput est Salvator corporis sui. Extra hoc corpus neminem vivificat Spiritus sanctus, quia, sicut dicit Apostolus (Rom. 5, 5),

charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Non est autem particeps divinae charitatis, qui hostis est unitatis. Non habent itaque Spiritum sanctum, qui sunt extra Ecclesiam . . . Qui ergo vult habere Spiritum sanctum, caveat foris ab Ecclesia remanere.

II. De lo dicho se deduce que toda separacion de la Iglesia, efectuada por herejía ó por cisma, equivale á una separacion de Jesucristo y de su espíritu.

Cf. Ignat. l. c. En opinion de San Justino, los herejes no son cristianos (Dial. c. Tryph. n. 35): ὄν οὐδένι κοινωνοῦμεν. οἱ γνωρίζοντες ἄθίους καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους αὐτοὺς ὑπάρχοντας, καὶ ἀπὸ τοῦ τὸν Ἰησοῦν σεβειν, ὀνόματι μόνον ὁμολογεῖν; καὶ Χριστιανούς ἑαυτοὺς λέγουσιν, ὃν τρόπον οἱ ἐν τοῖς ἔθνεσι τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ ἐπιγράφουσι χειροποιήτοις, καὶ ἀνόμοις καὶ ἄθίσις τελευταῖς κοινωνοῦσι. San Juan huyó del baño en cuanto se apercibió de que estaba en él Cerinto. Y San Ireneo observa sobre este particular (III. 3): Tantum Apostoli et eorum discipuli habuerunt timorem, ut ne verbotenus alicui communicarent eorum, qui adulteraverant veritatem. Iren. III. 3: Polycarpus Marcioni aliquando occurrenti sibi et dicenti: Cognoscis nos? respondit: Cognosco te primogenitum Satanae. I. 27: Omnes, qui quoquo modo adulterant veritatem et praeconium Ecclesiae laedunt, Simonis Samaritani magi discipuli sunt. Id. V. 20: Fugere oportet sententias ipsorum . . . confugere autem ad Ecclesiam, et in ejus sinu educari et Dominicis Scripturis erudiri. Plantata est enim Ecclesia, paradus in hoc mundo. Tertullian. Praescript. c. 37: Si ergo haeretici Christiani non sunt, non a Christo habendo, quod de sua electione sectati haeticorum nomine admittunt. Cyp. Ep. 52, 24 (Hart. 55) ad Antonian.: Scias nos primo in loco nec curiosos esse debere *quid ille doceat, cum foris doceat*. Quisquis ille est, et qualiscunque est, Christianus non est, qui in Christi Ecclesia non est. Cum sit a Christo una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa, item Episcopatus unus Episcoporum multorum concordia numerositate diffusus, ille post Dei traditionem, post connexam et ubique conjunctam catholicae Ecclesiae unitatem *humanam conetur Ecclesiam facere*. Ep. 76 (Hart. 69) ad Magn.: Apparet, adversarios Domini esse et antichristos, quos constet a caritate atque ab unitate Ecclesiae catholicae recessisse . . . multo magis rebelles et hostes falsa altaria et illicita sacerdotia et sacrificia sacrilega et nomina adulterata fingentes inter ethnicos et publicanos necesse est computentur. Cf. De unit. c. 16. 17 y las conocidas palabras: c. 6: Quisquis ab Ecclesia segregatus adulterae jungitur, a promissis Ecclesiae separatur, nec perveniet ad Christi praemia, qui reliquit Ecclesiam Christi. *Alienus est, profanus est, hostis est, habere non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem*. Si potuit evadere quisque extra arcam Noe fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit, evadit. San Cirilo de Alejandría dice que los herejes roban el nombre de cristianos (in Jes. 21, 16: τὸ Χριστιανῶν ὄνομα κλέπτουτες); cometen pecado contra el Espíritu Santo (Cyrill. Hieros. Catech. XVI. 6. Augustin. Civ. Dei XVIII. 51: Diabolus haeticos movit, qui *sub vocabulo Christiano doctri-*

nae resisterent Christianae. La apostasia de la verdadera fe conduce á la "synagoga Satanae," Hieron. in Jes. 7, 22). Los herejes son gentes expulsadas de la casa del Señor, que tienen por caudillos á los demonios (Id. in Os. 7, 15. Muy particularmente pone de manifiesto lo reprobado que es el cisma San Agustín, Serm. 71, 88. Contra Ep. Parmen. II. 25. III. 20. C. liter. Petilian. III. 3. C. Crescon. IV. 33. Optat. l. c. I. 21).

III. Si en la Iglesia y solamente en ella está Jesucristo, su verdad y su gracia, sólo en esta sociedad divina se encuentra la salud eterna. *Extra Ecclesiam nulla salus*. Claramente se desprende esto de I Cor. 5, 5. I Tim. 1, 20, así como de la doctrina general de los Padres, de los actos de fe y de toda la disciplina de la Iglesia misma.

1. Veamos pruebas más detalladas de la tesis que hemos sentado:

a) La Iglesia es el órgano regular de la salvación, sin que de su dirección estén excluidos aquellos que se hallan fuera del gremio de la misma, no *culpabiliter* y *formaliter*, sino *invincibiliter* y *materialiter*. Estos pertenecen á la Iglesia, si no *re.* á lo ménos *voto saltem implicito*, por el propósito que tienen de seguir todo lo que ha mandado Jesucristo. En este número deben contarse, según el sentir unánime de los teólogos, todos los fieles cristianos bautizados con sujeción á los ritos de la Iglesia, siempre que no permanezcan en la herejía *formaliter* y *contumaces*, sino simplemente *materialiter*. Cf. Augustín. Ep. 43; in Joan. Tract. 45 y De utilit. cred. init. De Haeresi ad Quodvultdeum c. 1.

b) Al decir que la Iglesia es el órgano de la salvación y que no hay salvación fuera de ella, no se pretende negar la necesidad de que concurren las otras condiciones para obtener ese favor celestial: fe, bautismo y gracia, sino solamente que es la primera y más principal de todas, en contraposición al cisma y á la herejía, que únicamente como tales, cierran el camino á la salud eterna.

c) Nuestra cuestión no envuelve una significación subjetivo-personal, sino formal-objetiva; examina la condición de la salvación en sí misma y no su realización en los individuos; encierra la pregunta: ¿qué es lo que hace bienaventurado? pero no ¿quién hace bienaventurado? Cf. Alloc. Pii IX. d. 9. Dec. 1854 (Denz. 1504).

2. Además de los textos que recomiendan la necesidad de mantener la unidad con la Iglesia (I Cor. 5, 5. Tradere hujusmodi satanae in interitum carnis, cf. I Tim. 1, 20), hay otros que parten del siguiente principio: lo que está fuera de la Iglesia, es decir, del reino de Jesucristo, es el reino de Satanás (Matth. 18, 17): por consecuencia, el que está fuera de la Iglesia "condemnatur" (Marc. 16, 16), jam judicatus est (Joan. 3, 18), proprio judicio condemnatus est (II Petr. 2, 1), quibus procella tenebrarum servata est in aeternum," (Jud. 13).

3. Todos los Santos Padres sostienen la misma doctrina. El que sigue el cisma, observa San Ignacio (ad Philad. n. 3), no puede heredar el reino de

los cielos: *Εἰ τις σπλίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομεῖ· εἰ τις ἐν ἄλλοτρια γόμφῳ περιπατεῖ, οὗτος τῷ πάθει οὐ συγκρατηθήσεται*. La herejía es un veneno que causa la muerte (*θανάσιμον φάρμακον*), ad Trall. c. 6. 7. En sentir de Teófilo (ad Autolye. II. 14) perecen todos aquellos que siguen alguna herejía. Nadie alcanzará la bienaventuranza fuera de esta casa, es decir, fuera de la Iglesia (Origen. Hom. IV. in Jos.). El que se salve, alcanzará la salvación únicamente por la Iglesia (Hieronym. in Joel c. 2); el que no se alimente en ella con la carne del cordero, es profano; el que no se encuentre dentro del Arca, perecerá (Id. Ep. 14 ad Damas). La Iglesia es el templo de Dios, “quo si quis exierit, a spe vitae et salutis aeternae alienus est.” (Lactant. Div. Instit. IV. 30). Augustin. Enarr. II. XCVIII. 14: *Haec est Ecclesia catholica . . . illi, qui non ei communicant, non exaudiuntur ad vitam aeternam*: cf. Enarr. in Ps. CXXXI. 13. Id. Serm. 359: *Si ergo hic vera unitas est, extra quam necesse est in aeternum moriaris, quare parentes mortuos tuos sequi vis? Cf. De Bapt. I. 10. De Unit. Eccl. c. 2. Ad pleb. Eccl. Caesar. n. 4: Extra Ecclesiam totum potest (haberi) praeter salutem. Fulgentius, De fide ad Petr. c. 38: Firmissime tene et nullatenus dubites, non solum paganos, sed etiam Judaeos, haereticos et schismaticos, qui extra Ecclesiam catholicam praesentem finiunt vitam, in ignem aeternum ituros. Cf. Symb. Athanas.: Quienque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem. Y concluye diciendo: *Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit. Con. Lateran. IV. De fid cath.: Una est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. Prof. Fid. Trident.: Hanc veram fidem catholicam, extra quam nemo potest salvus esse, sponte profiteor. Syllab. Prop. 21. Ecclesia non habet potestatem dogmaticae definiendi, religionem Ecclesiae catholicae esse unice veram religionem.**

Hasta las confesiones protestantes sostienen esta doctrina: Melancth. Loc. theol. página 354. . . nec alios electos ullus esse somniamus, *nisi in hoc ipso coetu visibili*. Gerhard, Loc. th. de Eccl. c. 7: *Invisibilis electorum coetus continetur sub visibili congregatione vocatorum . . . et ecclesia vocatorum latior est quam electorum . . . Quienque igitur pertinent ad Ecclesiam invisibilem, illi etiam ad visibilem*. Confess. Helvet. post. ed. c. 17: *Communione vero cum Ecclesia Christi vera tanti facimus, ut negemus, eos coram Deo vivere posse, qui cum vera Ecclesia non communicant*, sed ab ea se separant. Conf. Belg. Art. 28: *Credimus, quod cum sanctus sit coetus et congregatio sit eorum, qui servari debent, et salus nulla sit extra eam; neminem, cujuscunque dignitatis aut nominis is fuerit, sese ab ea subducere aut segregare debere, ut sua tantum consuetudine contentus, solus ac separatim vivat. Sed omnes ac singulos teneri, huic coetui se adungere atque uniri. Ecclesiae unitatem sollicite conservare, seseque illius tum doctrinae tum disciplinae subicere. — Quienque igitur a vera illa Ecclesia recedunt, aut se illi adgregare recusant, aperte Dei mandato repugnant.*

IV. De lo expuesto se deduce, que la tolerancia religiosa es inadmisibile, puesto que se opone:

a) á la naturaleza de Dios, á su veracidad, a su sabiduría y su justi-

cia; b) al objeto de la Revelacion y de la Iglesia, en y por medio de la cual únicamente puede obtenerse la verdad y la salvacion; c) á la esencia de la verdad religiosa que excluye todo error; d) á la naturaleza del espíritu humano que, por necesidad, aspira á la posesion de la verdad y no encuentra luz ni satisfaccion verdadera fuera de la Iglesia.

La tolerancia consiste en soportar con paciencia un mal que, como tal, ni le queremos ni le miramos con indiferencia. Augustin. Enarr. in Ps. 31: Tolerantia quae dicitur, non est nisi in malis. Esta tolerancia puede aplicarse á las ideas, doctrinas, instituciones, y tambien á las personas. Aqui se trata de la primera y á ella se refiere tambien el dicho de San Agustin (Ep. LXIX. 19 ad Januar. : Ecclesia Dei, inter multam paleam, multaque zizania constituta, multa tolerat, et tamen, quae sunt contra fidem vel bonam vitam, *non approbat. nec tacet. nec facit.* La Iglesia renegaría de sí misma, negaría á Jesucristo, á su único Esposo, negaría que hay un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo, renegaría de todas sus prerrogativas, si pretendiera otorgar al cisma y á la herejía igual derecho que á la verdad. Segura como está de su origen exclusivo de Dios y de que posee la verdad infalible, tiene que mostrarse intransigente con el error que roba á Dios el honor que le es debido y aparta á los hombres del camino de la salvacion. Por eso en ningun caso está permitido reconocer derechos al error que se pone frente á la Iglesia, ni de palabra, ni de hecho; ni directa ni indirectamente, ni tácita ni expresamente. Por la misma razon, la inquisicion romana, por decreto de 16 de Setiembre de 1864, prohibió á los católicos tomar parte en la *Association pour procurer l'union des diverses parties de la chrétienté*, fundada por los puseitas. Cf. Syllab. Prop. 15 — 18.

V. Si la Iglesia condena la tolerancia *religiosa*, en cambio no sólo permite sino que ordena, no tan sólo tolerancia, hasta amor á los extraviados, y esto por motivos naturales y sobrenaturales, á ejemplo de Jesucristo.

San Cipriano describe á maravilla la imagen del amor hácia los extraviados y pecadores, cuando dice (De bono patientiae C. 6): Nec mirandum, quod circa obaudientes talis exstiterit, qui Judam potuit usque ad extremum longa patientia sustinere, cibum cum inimico capere, hostem domesticum scire nec palam ostendere, traditores osculum non recusare. In Judaeis vero tolerandis aequanimitas quanta et quanta patientia! Incredulos ad fidem suadendo flectere, obsequio ingratos fovere, contradicentibus respondere leniter, superbos sustinere clementer, humiliter persequentibus cedere, Prophetarum interfectores et adversum Deum semper rebelles usque ad crucis et passionis horam velle colligere. Augustin. Serm. XLIX. 8: Diligite homines, interficite errores. Muy particularmente se manifiesta este amor y celo por la salvacion de las almas de los que están en el error, en la oracion: *Τὰ γὰρ αἰρετικὰ δόγματα...*

ἀναθεματίξεν γὰρ, καὶ τὰ ἀσεβῆ, δόγματα ἐλέγγειν, πᾶσαν δὲ πειθῶ ἀνθρώπων ποιῆσθαι καὶ εὐχεσθαι ὑπὲρ τῆς αὐτῶν σωτηρίας. Joan. Chrysost. De anath. n. 4. Cf. Allocut. d. 9. Dec. 1854: Prout charitatis ratio postulat, assiduas fundamus preces, ut omnes quaquaversus gentes ad Christum convertantur. Catech. Rom. P. IV. Cap. 5. n. 1: Orandum est pro omnibus sine ulla exceptione vel religionis vel gentis; nam sive hostis sit sive alienus sive infidelis, proximus est, quem quia jussu Dei amare debemus, sequitur, ut preces quoque, quod amoris officium est, pro eo facere debeamus. El amor del creyente sufre las faltas de las personas (Eph. 4. 1. 2. Gal. 6, 2. Col. 3, 12. 13), con objeto de ganarlas para Jesucristo; pero precisamente porque *procede de la fe*, de la cual toma sus fines y sus motivos, es fuerte en el sufrimiento. Hé aquí por qué exige la intolerancia religiosa, á fin de poder manifestar su actividad, pero no pide la indiferencia, ya que ésta destruye el fundamento sobre el cual ella descansa. Magnum opus, *sed ex fide*. Lando superaedificationem operis, sed video fundamentum fidei (Augustin. in Ps. 31 praef.).

VI. La potestad católica tiene derecho, y en circunstancias especiales está obligada, á conceder libertad religiosa á los que profesan diferente religion, siempre que así lo exija ó lo consienta el bien público. Pero debe condenarse la tolerancia que se funda en el indiferentismo, ó descansa en la total ignorancia de la Religion ó parte del principio de una libertad religiosa ilimitada.

1. La pública profesion de una religion falsa es siempre un mal; pero la potestad católica puede tolerarla, aunque nunca aprobarla. siempre que la intolerancia produjera más daños que beneficios al Estado, y que positivamente la tolerancia sea más benéfica que la práctica contraria. Thom. Sum. II. II. q. 10. a. 11: Ritus infidelium tolerari possunt vel *propter aliquod bonum*, quod ex eis proveniet, vel *propter aliquod malum*, quod vitatur . . . scl. ad vitandum scandalum vel dissidium, quod ex hoc possit provenire, vel impedimentum salutis eorum, *qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem*. Véase Trendelenburg, *Derecho natural*, § 172; el Estado puede consentir la práctica de una religion extraña, mientras alimente la esperanza de vencerla y de someterla bajo la influencia de su espíritu moral. Otros datos sobre esta literatura, véanse *Apología*, II. 2. p. 94.

2. Pero el fundamento de esta tolerancia no puede ser el indiferentismo nacido de la creencia de que una religion sea tan verdadera ó falsa, tan buena ó tan mala como la otra. Cf. Syllab. 16. Homines in cujusvis religionis cultu viam aeternae salutis reperire aeternamque salutem assequi possunt. Syllab. 17. Saltem bene sperandum est de aeterna illorum omnium salute, qui in vera Christi Ecclesia nequaquam versantur. Syllab. 18. Protestantismus non aliud est quam diversa verae ejusdem religionis Christianae forma, in qua aeque ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est.

3. Los poderes católicos tampoco pueden otorgar libertad de cultos, partiendo del principio de la *completa separacion de la Iglesia y del Estado*, en

virtud de la cual éste, no haciendo distincion alguna entre la religion verdadera y la falsa, se pudiese creer desligado de toda obligacion de prestarla apoyo y permitiese toda clase de ataques contra ella so pretexto de que no afectan á la tranquilidad pública. Syllab. 55. Ecclesia a statu, statusque ab Ecclesia sejungendus est. Encycl. d. d. 8. Sept. 1864: Optimam societatis publicae rationem civilemque progressum omnino requirere, ut humana societas constituatur et gubernetur nullo habito ad religionem respectu, ac si ea non existeret, aut saltem nullo facto veram inter falsasque religiones discrimine. Optimam esse conditionem societatis in qua imperio non agnoscitur officium coercendi sancitis poenis violatores catholicae religionis, nisi quatenus pax publica postulat. Puesto que el Estado no es una entidad abstracta, sino que está constituido por una asociacion de gentes, formada en momentos históricos, perfectamente definida, con determinadas ideas religiosas y morales, y su única mision consiste en ordenar la forma de vida conforme á determinadas leyes, no puede, en modo alguno, hacer caso omiso de la religion. Hasta el *juramento*. como acto legal, no tiene razon de ser sin fundamento religioso. “ La teoria de la separacion de la Iglesia y del Estado, es tan sólo un invento para salir de apuros en épocas de conflictos provocados por la intemperancia. El Estado separado de la Iglesia, está mutilado y condenado á muerte espiritual. „ Trendelenburg, l. c. § 170. Toda vez que la religion es, con seguridad, un bien mayor que la tranquilidad pública, que la honra del ciudadano, que la moral, y es hasta fundamento de todos estos bienes, tiene el Estado, siquiera por miramiento á los débiles de inteligencia y de fe religiosa, el deber de proteger la religion ante los ataques del sofisma, contra los escritos satiricos y las calumnias, de la misma manera que defiende esos bienes de la vida pública. No se diga que la verdad se defiende por si misma; tambien los principios morales son intrinsecamente y por si verdaderos, no obstante lo cual, tiene el Estado el deber de prestarles su apoyo y de evitar que sean objeto de públicos ataques. No cabe duda que el Estado es una institucion de un orden *natural*: pero tambien el orden moral y el derecho, que constituyen el fundamento del Estado. se defienden y se reconocen con más evidencia en la prevision actual, mediante el hecho sobrenatural de la Revelacion; aparte de que el concepto moral de los pueblos cristianos no es un concepto abstracto y natural, sino positivo y esencialmente cristiano. Por consecuencia, el Estado no puede eximirse de la obligacion de defender y reconocer la religion positiva sin perderse á si propio. “ Cualquiera que sea la altura á que el Estado haya llegado, no solamente se le ha dado el poder . . . *ante todas las cosas se le ha encomendado la custodia de la religion*. No cabe asegurar que el Estado, que deriva de la moral pública su principal sustento, pueda hacer un papel de indiferente en punto á la religion, siendo ésta la que santifica y enaltece la moral, enseñando la verdadera fuente de que nace. Por mucho que se quiera individualizar la religion, nunca podrá circunscribirse á limites individuales, ya que por lo ménos reviste el carácter de una cuestion de familia. Por consecuencia, ¿ puede desearse, mejor dicho, es siquiera posible que se ignore lo

que es el Cristianismo? Cuando la Revolucion francesa modificó la division vigente de la semana, con todo el calendario admitido por los pueblos cristianos, surgió la idea de abolir la enseñanza de la religion cristiana; pero no hubiera logrado su designio sin destruir la unidad del matrimonio, indispensable para la existencia de la familia, sin fomentar la exposicion de los hijos, sin derrocar el principio del derecho penal, sin desterrar de los corazones el amor al prójimo: hubiera sido preciso renunciar á todas las adquisiciones de la cultura, cuya base es el Cristianismo, para alcanzar un progreso ficticio... El juramento y el matrimonio, la autoridad y la propiedad, hasta la santificacion de ciertos dias festivos, nos recomienda la religion como cosa que en primer término interesa al Estado. „ Dahlmann, *Politica*. 2.^a ed., 1847, pág. 347 y siguientes.

Con razon dice Montalembert en su obra sobre «La observancia del domingo, p. 23 [en la Revue de Louvain, 1869. p. 296]: la indiferencia en materia de religion, por parte del Estado, no es *neutralidad*, es guerra declarada, y si no tuviese este caracter, sería una imposibilidad, una quimera... La Iglesia y el Estado se hallan unidos como el alma y el cuerpo; son dos poderes distintos pero inseparables. Y Gladstone hace esta confesion (véase *Le Français*, 9 Dec. 1868): es indudable que á medida que el mundo se cristianizaba, se hacía universal el Cristianismo, ya que un sistema que á todos comprende no puede estar con respecto á la universalidad á la misma altura que una corporacion particular. Y es que Jesucristo no murió por algunos individuos sino por todo el mundo.

Por lo que hace á la proteccion que el Estado debe prestar á la religion, nadie puede poner en duda la realidad del principio, sino el que se halle inspirado por el indiferentismo y el escepticismo. Tiene gran oportunidad este dicho del ya citado Montalembert (Correspondant, 1872. p. 996): «Para mí es mucho más estimable la verdad que la libertad.» Inútil es advertir que ni Dios ni la verdad necesitan *par sí solos* la proteccion del Estado; pero los hombres han menester de esta proteccion, para precaverse contra la seduccion intelectual y moral; de suerte que ningún Estado puede eximirse de este deber. Claro está que la forma y la manera de dispensar esta proteccion habrán de variar segun los lugares y los tiempos; así vemos que el mismo Inocencio XI desaprobó la persecucion de Luis XIV, contra los protestantes (Gérin, Investigaciones acerca de la Asamblea de 1682, p. 300; Ranke, Historia de los Papas, vol. 8. § 15). En sentir de Macaulay, la revocacion del edicto de Nantes retardó un siglo entero la emancipacion de los católicos.

4. Es igualmente injustificada la pretension de que haya tolerancia para todas las religiones. Syllab. 78. Laudabiliter in quibusdam nominis catholici regionibus lege cautum est, ut hominibus illud immigrantibus liceat publicum proprii cujusque cultus exercitium habere. Syllab. 79. Enimvero falsum est, civilem cujusque cultus libertatem, itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones cogitationesque palam, publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam. Sancionada semejante doctrina, ¡cuántos delitos se cometerian en nombre de la religion! «Nuestro siglo ha sido aún testigo de los hechos de sectarios poshelianos, que mataban á los hombres por defender su fe; ha visto poner en práctica la comunidad de bienes y de mujeres por gentes que se apellidaban cristianas; ha conocido pietistas que se

entregaban á todos los desarreglos imaginables. diciendo que eran actos cristianos para mortificar la carne.», Dahlmann, l. c. «También la tolerancia de diferentes religiones tiene para cada Estado límites particulares, por lo cual la República Norte-americana, fundada sobre la mas amplia libertad, empieza á ver en los mormones un elemento incompatible con el bienestar público.», Trendelenburg, l. c.

Ya en los años de 1787 á 1789, los escritores Möser y Rehberg trataron con detenimiento la cuestión relativa á la tolerancia y su alcance (Möser, Escritos diversos, vol. 1. Rehberg, Obras completas, t. I. Tolerancia en general). Möser llega al resultado de que el Estado debe examinar las creencias religiosas de cada partido ántes de otorgarlas su aprobación. Rehberg reconoce en el Estado el derecho de suprimir ó desterrar de su seno aquellas comuniones religiosas que sostengan principios y creencias de carácter pernicioso. Tal es la circunspección con que todos los partidos han procedido en esta materia, que ni áun los autores de la «Declaracion de los derechos del hombre y del ciudadano» (Consul. Franc. de 1791, Art. X...), se atrevieron á proclamar la libertad absoluta de opiniones en materia de religion: «nadie será molestado por sus opiniones, áun en materias religiosas, siempre que su manifestacion no turbe el órden público establecido por la ley.» Se establece, por tanto, sobre este particular, la misma jurisprudencia que sobre la «libre comunicacion de los pensamientos y de las opiniones, sin más obligacion que la de responder del abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley.» Véase la Encíclica «Miror vos» del 15 de Agosto de 1838, contra el *Avenir* de Lamennais, la Alocucion «Jam dudum cernimus» del 18 de Marzo de 1861 y la «Maxima quidem» del 9 de Junio de 1862.

5. Si, por derecho bien adquirido y fundado, es la religion católica la única religion del Estado, debe conservarse esta unidad de la fe, como el medio más seguro para llegar al perfeccionamiento de la moral y del derecho: ya que la unidad religiosa es por sí misma un gran bien, base y fundamento de la unidad del Estado; la cual, por consecuencia no debe abandonarse sin motivos muy poderosos y en ningun caso cuando á ello se oponga la voluntad del pueblo. Syllab. 77. *Aetate hac nostra non amplius expedit, religionem catholicam habere tanquam unicam status religionem, ceteris quibuscunque cultibus exclusis.*

VII. Por idénticos motivos, un príncipe católico puede otorgar á los partidarios de otras confesiones el goce de los derechos de ciudadanía, confirmando su libre ejercicio por medio de tratados. El mismo queda obligado en conciencia á observar estos convenios.

Lo que en sí está permitido, puede también lícitamente ser confirmado por convenios. *Becan. Man. Controv. V. 15: Si cum haereticis pactus es aut foedus iniisti, debes íntegre et sincere servare illis fidem non minus, quam catholicis.* Tanner, *Theol. schol. Tom. III. Disp. I. De fid. qu. 9. dub. 4: Pacta et conventa de religionis libertate servanda sunt principi, etiamsi in illo minus prudenter fuerint inita... Ita videtur habere communis sententia. Ne humanae societatis vinculum, quod fide pactorum et juramentorum potissimum continetur, dissolvatur... alioqui via aperiretur, qua omnium prope pactorum et conventorum*

fides negari aut sane in dubium vocari posset. Acerca de la significacion del salvoconducto expedido en favor de Hus, consúltense las Hojas histórico-políticas, IV. vol. pág. 421.

§ 5. AUTORIDAD DE LA IGLESIA.

I. Por autoridad de la Iglesia entendemos el poder que le fué concedido por Jesucristo para ordenar y disponer todo aquello que sea útil ó necesario á su objeto, es decir, á la salud de las almas (Matth. 28, 19 sq.; 18, 18. Joan. 20, 20; 21, 15).

1. Kilber (l. c. n. 15. 8) define la autoridad de esta manera: .. illa personae dignitas vel excellentia, ratione cujus redditur aliquo cultu vel honore dignus . . . Solet dividi in auctoritatem in *essendo*, in *praecipiendo*, in *loquendo*. adeo ut dicatur, auctoritas in *essendo* esse praecellentiam naturae, per quam quis meretur reverentiam; in *praecipiendo*, per quam praecipiens meretur obedientiam; in *loquendo*, per quam loquens meretur assensum. Bajo este triple concepto se halla revestida de autoridad la Iglesia.

2. Acerca del objeto de la Iglesia, dice el Concilio del Vaticano. De Eccl. Chr. init.: Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit, in qua voluit in domo Dei viventis fideles omnes unius fidei et charitatis continerentur. Quapropter priusquam clarificaretur, rogavit Patrem non pro Apostolis tantum, sed et pro eis, qui credituri erant per verbum eorum in ipsum, ut omnes unum essent, sicut ipse Filius et Pater unum sunt. Quemadmodum igitur Apostolos, quos sibi de mundo elegerat, misit, sicut ipse missus erat a Patre; ita in Ecclesia sua Pastores et Doctores usque ad consummationem saeculi esse voluit.

II. Esta autoridad es de dos clases: potestad de órden y potestad de jurisdiccion. Los teólogos modernos hacen una tercera division que, en realidad, ya está comprendida en las dos mencionadas: la potestad docente ó de magisterio. Por consecuencia, posee la Iglesia el triple poder del magisterio, del ministerio ó del órden y del gobierno ó de la jurisdiccion, que corresponden á la triple dignidad de profeta, de sacerdote y de rey de que se hallaba investido Jesucristo. En virtud de su potestad docente es la Iglesia vivo testimonio de la verdad revelada, maestra y juez (Testis, magistra, iudex); en virtud de su autoridad de órden ofrece y administra los Sacramentos; en virtud de su potestad gubernativa es legisladora, juez y ejecutora.

1. Los antiguos teólogos y canonistas (Thom. II. II. q. 29. a. 3. Catechism. Rom. P. II. Cap. 7. Suarez, Defens. III. 6; cf. Devoti. l. c. § 1) sólo distinguen la potestad de órden y la de jurisdiccion; potestas in corpus Christi verum seu sacramentale et potestas in corpus Christi mysticum. Pero los cano-

nistas modernos hacen resaltar la insuficiencia de semejante division (Phillips, *Der. Can.*, t. II. § 76. Walter, *Der. Can.*, 11.^a ed., pág. 14. Schulte, *Sistema de derecho canónico católico*, II. pág. 101) y añaden la tercera que hemos indicado. Otros (Scheeben, l. c. I. pág. 17, Glossner, *Manual de teología dogmática católica*, pág. 70. Palmieri, *De summo Pontific.* pág. 157 sq.) consideran la potestad docente como una funcion de las otras dos potestades. “ Si la facultad de anunciar la verdad puede referirse en parte á la autoridad gubernativa ó de jurisdiccion, la posesion de la misma verdad es, por otra parte, fuente de esa potestad de jurisdiccion, ya que la verdad divina prevalece siempre, bien sea como ley de la inteligencia, ya tambien, con fines más generales, como ley de la vida. Á este criterio se ajustan lo mismo las leyes segun las cuales gobierna la Iglesia á sus hijos, que la administracion del Santo Sacrificio y de los Sacramentos, es decir, á la verdad que ella enseña con autoridad propia. „ Esta opinion parece fundarse muy particularmente en la doctrina del Concilio del Vaticano, l. c. Cap. IV: *Ipsa autem Apostolico Primatu, quem B. Pontifex, tanquam Petri principis Apostolorum successor, in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendit.*

2. Á los Apóstoles fué concedida la potestad de enseñar. *San Matth. 28, 19. Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti; docete eos servare omnia, quaecunque mandavi vobis; cf. Marc. 16, 16. Luc. 24, 36. La potestad de orden: Luc. 22, 19. Hoc facite in meam commemorationem; cf. I. Cor. 11, 24. Joan. 20, 23. Accipite Spiritum sanctum, quorum remisistis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt. La potestad de jurisdiccion: Joan. 20, 21. Sicut misit me Pater, et ego mitto vos. Matth. l. c.; 18, 18. Quaecunque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo; et quaecunque solveritis super terram, erunt soluta et in coelo. Matth. 16, 18. Et dabo tibi claves regni coelorum, et quodcunque ligaveris super terram erit ligatum et in coelis, et quodcunque solveris super terram, erit solutum et in coelis. En la facultad de atar y desatar se halla expresada la autoridad de la Iglesia no sólo ante el fuero de la conciencia si que tambien ante la comunión externa eclesiástica. Véase *San Mat. 18, 17. Si autem Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus. “ Habes hic omnia, quae sunt exterioris iudicii propria, accusatorem, reum, iudicem, causae cognitionem, sententiam, coercionem. „ Devoti l. c. III. T. I. § 7. Cyprian. Ep. 27 (Hart. 33): Dominus noster, cujus praecepta metuere et servare debemus, Episcopi honorem et Ecclesiae suae rationem disponens in Evangelio loquitur et dicit Petro: Ego dico tibi . . . Inde per temporum et successionum vices Episcoporum ordinatio et Ecclesiae ratio decurrit, ut Ecclesia super Episcopos constituatur, et omnis actus Ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur.**

III. Los mismos Apóstoles nos suministran numerosos testimonios que acreditan la autoridad concedida, en ellos, por Jesucristo á su Iglesia: en la fundacion de iglesias (*Act. 14, 22*), de la promulgacion

de leyes (Act. 15, 28), de la potestad de juzgar y de castigar (I Cor. 5, 3. 21; 6, 12; II Cor. 10, 6; 2, 3. Act. 15, 41), de la potestad docente (II Cor. 5, 18. 20. Ephes. 2, 19, 20. Rom. 10, 14) de la potestad de orden (I Tim. 4, 14. II Tim. 1, 6. Act. 2, 46; 8, 14; 14, 22. II Cor. 6, 18).

IV. No se comprende en la Iglesia esta autoridad sin considerarla, por su naturaleza, como un reino visible cuyo objeto es la enseñanza y la salvacion de la humanidad sobre la tierra, ya que sin estos poderes, ni es una sociedad perfecta ni puede cumplir la mision que de Nuestro Señor ha recibido.

La Iglesia es una sociedad perfecta, es decir, posee en sí misma todo lo que necesita para la consecucion de su fin, á la manera que el Estado, en el orden natural, es tambien una sociedad perfecta. Tarquini, *Jus Ecclesiast. public. I. 6*; por consecuencia no puede sostenerse que sea una simple congregacion. *Collegiam. Id. l. c.*: Collegii nomine omnium consensu intelligitur societas quaedam minor imperfecta respectu alterius societatis, intra quam continetur, quae major est et perfecta e. g. societas negotiatorum in aliqua societate civili.

V. Habiendo fundado Jesucristo la Iglesia para todos los pueblos y para todos los tiempos, hasta la consumacion de los siglos, y puesto que los Apóstoles, habida consideracion al espacio y al tiempo, no podían cumplir, por sí solos, los designios del Salvador en lo que se refiere á la fundacion de su Iglesia, sin embargo de que la autoridad de esta divina institucion debe permanecer siempre la misma, ya que ni su objeto ni la necesidad de ella se mudan, resulta que su mision y su poder no son otra cosa que el poder y la mision de la Iglesia que, de ellos, pasaron á sus sucesores. Por tanto, se halla investida la Iglesia, en su calidad de institucion divina, de esta triple autoridad, sobre la cual descansa, como fundamento necesario, su actividad y su naturaleza.

Al escoger el Señor á los Apóstoles y enviarlos en su nombre, eligió y envió tambien en ellos y por ellos á los que debían sucederles en sus funciones proféticas, sacerdotales y gubernativas ó de rey, no sin prometerles igualmente estar con ellos, bajo este triple concepto, "todos los dias hasta la consumacion de los siglos.", Joan. 14. 16. Rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis. *ut maneat vobiscum in aeternum.* Eph. 4, 11. 15. Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem Pastores et Doctores ad consummationem sanctorum in operibus ministerii... donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi. El *canon* de la Iglesia debe cultivarse hasta el fin (Matth. 13, 30). Cf. Theophyl. *ad Matth.* 28, 20: Οὐ μόνους δὲ τοῖς ἀποστόλοις τούτο ὑπέσχετο, τὸ συναῖναι αὐτοῖς, ἀλλὰ καὶ πάντι

ἄπλως τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς. Οὐ γὰρ δέπουσιν οἱ ἀπόστολοι ἄλλοι τῆς συντελείας ἐμελλόντων ζῆναι καὶ ἡμῶν ὄντων καὶ τοῖς μετ᾽ ἡμῶν ὑπισχεῖσθαι τοῦτο. Así vemos que cuando San Pablo nombró á Timoteo y á Tito por sucesores suyos, en Efeso y Creta respectivamente, les trasmitió su autoridad para ejercer allí su ministerio (I Tim. 4, 11; 5, 17; 19, 21; 1, 3. II Tim. 12, 2. Tit. 1, 5) — hasta la segunda venida del Señor, (I Tim. 6, 14); lo que quiere decir que San Pablo consideraba el cargo de Pastor de la Iglesia como esencial y necesario á la misma, y por consecuencia, como una institucion permanente. Lo que dice de Timoteo y Tito debe entenderse aplicable á sus sucesores (Act. 20, 28). Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit regere Ecclesiam Dei. Hebr. 13, 14. Obedite praepositis vestris et subjacete eis. Ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri.

VI. Resulta, pues, que el mismo Jesucristo ha establecido la organizacion de la Iglesia con sus diversos grados y empleos de jurisdiccion, en la parte esencial. No es, por consecuencia, producto de la actividad humana ni resultado de un convenio mutuo; no es tampoco consecuencia de un desenvolvimiento histórico, sino, por el contrario, ha sido instituida, en sus elementos esenciales, por Jesucristo. En la sucesion de los tiempos se ha desarrollado esta organizacion sobre los fundamentos establecidos por el Señor, en relacion y con especial aplicacion á las necesidades de la Iglesia.

1. La doctrina relativa á los dignatarios de la autoridad eclesiástica, á la *jerarquía*, es asunto que debe tratarse más tarde.

2. La teoría protestante relativa á la constitucion de la Iglesia, no tiene otro fundamento dogmático que el de la doctrina de los reformadores sobre la justificacion, la cual, es notorio, determina el círculo de todos los dogmas, cual centro y punto de partida de la dogmática. El individuo se justifica por la fe; ésta empero nace en él por la inmediata cooperacion del Espíritu Santo, sin mediacion alguna de la Iglesia; esto se pretende demostrar con el pasaje de Jes. 54. 13. Et erunt omnes docibiles Dei (לְבוֹנֵי יְהוָה). Cf. Joan. 6, 45. Jac. 1, 5. Si quis autem vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter. Joan. 16, 37. Spiritus veritatis . . . docebit vos omnem veritatem. Cf. Jerem. 31, 34. I Joan. 2, 20 sq. Luther. De instituend. ministr. Eccl. fol. 584: Christianum esse puto eum, qui Spiritum sanctum habet, qui (ut Christus ait) docebit eum omnia. Et Johannes ait: Unctio ejus docebit vos omnia, hoc est, ut in summa dicam: Christianus ita certus est, quod credere et non credere debeat, ut etiam pro ipso moriatur aut certe mori paratus sit. Pero todos estos pasajes no pueden servir de prueba, ya que en dicha interpretacion no se tiene en cuenta «consuetudinem sacrae Scripturae, ut quae Deus *principaliter* facit, ea illi sic tribuat. *ac si solus omnino sine instrumento faceret.* Gregor. de Valentia Anal. Fid. Cath. P. IV. . Thom. I. II. q. 106. a. 1: Unaquaeque res ab eo vocatur, immo id esse videtur, quod in ea praecipuum est. Y sin embargo, Dios es tambien Aquel por cuya virtud obran las causas segundas. Véase I Cor. 3, 7. Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus. Matth. 10, 20. Aparte de esto, es de todo punto exacto que *interiormente* nadie puede obrar más que Dios por su gracia, pero sin excluir la influencia de las funciones exteriores, Rom. 10, 14. Quomodo autem audient sine prae-

dicante? Por eso todos son docti a Deo. Jes. l. c. Joan. 6. 45. impulsados por la gracia Joan. 6. 44. 45. A Jerem. l. c. y á I Joan. 6. 45, se refiere este pasaje de San Agustín (in h. l. Tract. III.): Quid ergo nos facimus, quia docemus vos? si unctio vos docet de omnibus, quasi nos sine causa laboramus . . . *Sonus verborum nostrorum aures percipit, magister intus est . . . admonere possumus per strepitum vocis nostrae, si non est intus qui doceat, inanis est strepitus noster . . . Cathedram in coelo habet, qui corda docet.*

3. Si á tenor de los principios protestantes, el individuo ha alcanzado la justificación, sin otra mediación externa que la de la Sagrada Escritura, á lo sumo (cosa que ni los cuáqueros, ni los metodistas, ni otras sectas que son consecuentes con sus principios, admiten: véase Barclá, Apolog. theol. p. 48^o, claro está que el sacerdocio externo, como mediador para obtener la gracia de la salvación, es innecesario, puesto que más bien debe decirse que es universal el sacerdocio de los justificados (I Petr. 2, 9); siendo también innecesaria, en el sentido indicado, toda función externa docente, todo maestro y enviado para predicar las verdades de la salvación. Pero por cuanto el régimen presupone el ministerio y el magisterio, negada la primera función tampoco pueden existir las otras. Todos tienen igual derecho al ministerio de la predicación y únicamente «para evitar desórdenes» encargan su desempeño á un individuo de la comunidad, que le ejerce en nombre de ésta, siquiera ese derecho no tenga, en el sistema aludido, verdadera y necesaria importancia. Luther. De captiv. Bab. p. 38: Christianis nihil ullo jure posse imponi legum, sive ab hominibus, sive ab Angelis, nisi quantum volunt: liberi enim sumus ab omnibus. Pero como semejante principio no podía llevarse al terreno de la práctica, y tenía, por necesidad, que originarse una confusión general, se acudió á la Confess. August. Act. 14 para atenuar, en lo posible, las consecuencias de tan falso principio: De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in Ecclesia docere, nisi rite vocatus. Apol. p. 202: habet Ecclesia mandatum de constituendis ministris. No obstante se guardó muy bien de decir en qué consiste este «rite.» «Si la autoridad soberana de los príncipes no hubiese intervenido para poner trabas á la libertad evangélica, según los principios sustentados por Lutero, nunca se hubiese formado una sociedad eclesiástica.» Möhler. l. c. § 39. Luego muy particularmente, en consideración á la severa consecuencia de los anabaptistas, se abandonó la defensa de este principio. Melancthon, Enseñanza contra la doctrina de los anabaptistas, p. 294: «Me agrada sobremanera el que se coloque la ordenación de los sacerdotes en el número de los Sacramentos. Pero en el sentido de que en la ordenación vaya comprendida la vocación al ministerio de la predicación y á la administración de los Sacramentos; por consecuencia esa función en el genuino sentido de la palabra. ¡Porque es altamente necesario y útil en extremo que en la Iglesia cristiana se tenga el debido respeto al magisterio de la predicación, se le venera como cosa respetable y santa, y que las gentes sepan que Dios comunica su Santo Espíritu por oír la predicación y por la lectura de la palabra Divina y de la Escritura Sagrada, á fin de que nadie busque otra Revelación y otra iluminación distinta de la que se recibe por la predicación, como pretenden hacerlo los anabaptistas!»

4. Entre los más antiguos sectarios que negaron la autoridad eclesiástica, figuran en primer término Aecio (Epiph. Haer. 75), cuyas huellas siguieron los Waldenses, Marsilio Patavino y Juan de Janduno, condenado por el papa Juan XXII. (Denz. 433). Entre los modernos descuellan La Borda (Principios acerca de la esencia, la distinción y los límites de los dos poderes espiritual y temporal), condenado por Benedicto XIV. 4. Marzo 1755. P. Giannone (Historia del reino de Nápoles, L. II). Véase Bianchi, De la autoridad y de la política de la Iglesia, I. 5. Mamachi, Ep. II. ad Febron. § 19. Devoti l. c. I. III. T. 1. § 4. Tarquini l. c. II. 6^a.

En nuestros días «Auctor. Fid. Prop. 4. Propositio affirmans, abusum fore auctoritatis Ecclesiae transferendi eam ultra limites doctrinae et morum et eam extendendo ad res

exteriores, et per vim exigendo id quod pendet a persuasione et corde; tum etiam multo minus ad eam pertinere exigere per vim exteriorem subjectionem suis decretis — quatenus indeterminatis illam verbis — extendendo ad res exteriores — notet velut abusum auctoritatis Ecclesiae, usum ejus potestatis acceptae a Deo, qua usi sunt et ipsimet Apostoli in disciplina exteriore constituenda et sancienda: haeretica. Prop. 5. Qua parte insinuat, Ecclesiam non habere auctoritatem subjectionis suis decretis exigendae aliter quam per media quae pendet a persuasione — quatenus intendit Ecclesiam non habere collatum sibi a Deo potestatem non solum dirigendi per consilia et suasiones, sed etiam jubendi per leges ac devios contumacesque exteriore judicio ac salubribus poenis coeercendi atque cogendi (ex Bened. XIV. in Br. Ad assiduam inducens in systema alias damnatum ut *haereticum* Denz. 1367).

El fundamento de la condenacion que acabamos de reproducir es evidente. Si la Iglesia es una sociedad visible y perfecta, tiene el derecho de regir las conciencias y las costumbres y de dar, al propio tiempo, disposiciones para el gobierno exterior de sus individuos, dictar leyes é imponer castigos á los que no las cumplan. Todo individuo, al ingresar en el gremio de la Iglesia, contrae el ineludible deber de cumplir sus mandatos, que son para los afiliados á tan augusta sociedad ley, *jus cogens*. Si para llevar al terreno de la práctica sus leyes y preceptos sólo pudiera disponer la Iglesia de medios internos, que únicamente ejercen influjo sobre la conciencia, se pondría en tela de juicio su visibilidad y hasta su existencia. Pero la Iglesia se halla investida de poder coactivo, la pena es sólo medio, la *aedificatio* (I Cor. 14, 12. II Cor. 13, 11) fin, y su fundamento jurídico estriba en el poder que se le ha dado de emplear medios coercitivos para hacer cumplir la ley divina de que es depositaria. Por esta razon el castigo impuesto por la Iglesia tiene el carácter de expiacion (*poena vindicativa*) y de remedio medicinal (*poena medicinalis*), predominando ya uno ya otro de estos caracteres. Véase Schulte, *l. c.* p. 380.

5. Con esto caen por tierra todas las objeciones que se dirigen contra la existencia del poder coactivo de la Iglesia, basadas en el hecho de que, siendo su autoridad puramente espiritual, su poder legislativo y coactivo sólo puede tener aplicacion á la conciencia. Es cierto que el poder de la Iglesia es en todo espiritual, tanto por su origen, como por su objeto y sus medios: pero no es un poder meramente espiritual, toda vez que ella misma es una institucion externa y visible; es el reino de Dios en la tierra.

§ 6. AUTONOMÍA DE LA IGLESIA.

Véase la literatura en Phillips, Derecho eclesiástico, II. p. 341 y ss. III. p. 1 y ss. Schulte, *l. c.* II. p. 436. P. de Marca, De concordia sacerdotii et imperii. Par. 1641. Bianchi, *l. c.* Riffel, Exposicion histórica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, desde la fundacion del Cristianismo hasta Justiniano. I. Maguncia, 1836. v. Droste, La Iglesia y el Estado, Münster, 1817. Scheill, La Iglesia y el Estado, Munich, 1818. Gengler, Aforismos acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, Revista trimestral de Tubinga. 1821. Hergenröther, La Iglesia católica y el Estado cristiano, Friburgo, 1872. Liberatore, La Chiesa e lo Stato. Napol. 1811. Hojas histórico-políticas, t. VI. p. 596 y ss. X. p. 209 y ss. De autores protestantes son: M. ab Heimburg (Herm. Conring), Exercitia

politic. de majestatis civil. auctoritate et officio circa sacra. Helmst. 1645. J. J. Madern, Exercitia histor. politic. de concil. et circa ea summae potestatis auctoritate. Helmst. 1654. S. C. Clausewitz, Officia summorum imperant. in subditos. Lips. 1689. Wolzogen et Neuhaus, De principum S. R. I. potestate in sacris Hal. 1738.

I. De la esencia de la Iglesia fundada por Jesucristo, como sociedad visible y perfecta, se desprende en primer término su autonomía, en virtud de la cual se halla investida, dentro de su esfera, del poder mas alto y por completo independiente de la autoridad del Estado, puesto que el Señor se le ha prometido y conferido en absoluto, incondicionalmente, y sin trabas ni limitaciones.

Matth. 16, 18; 18, 18; 28, 20. Luc. 22, 32. Joan. 20, 15; 20, 21. Syllab. Prop. 19. Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libera. neque pollet suis constantibus et propriis iuribus sibi a divino suo fundatore collatis, sed civilis potestatis est definire, quae sicut Ecclesiae jura ac limites, intra quas eadem jura exercere queat. Prop. 20. Ecclesiastica potestas suam auctoritatem exercere non debet absque civilis gubernii venia et assensu. 24. Ecclesia vis inferendae potestatem non habet neque potestatem ullam temporalem neque directam neque indirectam. 28. Episcopis sine gubernii venia fas non est, vel ipsas Apostolicas litteras promulgare. 34. Doctrina comparantium Rom. Pontificem principi libero et aegenti in universa Ecclesia doctrina est, quae medio aevo praevaluit. 41. Civili potestati vel ab infideli imperante exercitae competit potestas indirecta negativa in sacra; eidem competit nedam jus, quod vocant *Exequatur*, sed etiam jus appellationis, quam nuncupant *ab abusu*. 42. In conflictu legum utriusque potestatis jus civile praevalet. 44. Civilis auctoritas potest se immiscere rebus, quae ad religionem, mores, et regimen spirituale pertinent. 54. Reges et principes non solum ab Ecclesiae jurisdictione eximuntur, sed etiam in quaeestionibus jurisdictionis dirimendis superiores sunt Ecclesia.

II. La autonomía de la Iglesia, con relacion al Estado, se deduce en primer lugar de la diferencia de origen de ambas sociedades. La Iglesia es una institucion inmediata y positivamente de derecho divino; mientras que el Estado lo es sólo mediata y naturalmente. De donde se deducen las siguientes consecuencias:

a) La potestad eclesiástica ha sido instituida por Dios, como autor que es del órden sobrenatural: el poder del Estado procede tambien de Dios, pero como autor del órden natural; b) La potestad eclesiástica fué dada por Dios juntamente con su forma esencial; el poder del Estado fué concedido aisladamente, ya que su forma y manifestacion concreta son resultado del desenvolvimiento histórico; c) La potestad eclesiástica es institucion positivamente divina; el poder del Estado se dió al hombre con su propio sér en el cual está fundado; d) El poder de la Iglesia es, por consecuencia, inmutable en los caractéres esenciales de que Dios le ha revestido; la forma del poder del Estado es mudable y está sujeta á las más diversas modificaciones; e) El poder y la sociedad de la Iglesia es una institucion esencialmente sobrenatural, el

reino de Dios; el poder y la sociedad del Estado es una institucion esencialmente natural. el reino del mundo.

1. Siendo la Iglesia el reino de Dios, no es de este mundo: procede inmediatamente de Dios, y la otra vida constituye su objeto inmediato. En esto se funda el carácter que ha recibido de su divino fundador y en esto estriba tambien su diferencia completa del Estado. Pero precisamente por esto es una institucion real y visible en este mundo, y desenvuelve su actividad entre los hombres y en beneficio de ellos; por eso tambien se vale de medios visibles y humanos, pero no puramente humanos, ya que es una institucion divino-humana. El dicho de Optato de M., de que tantas veces se ha abusado, no contradice la teoria que aquí sustentamos (De schism. Donatistar. III. 3): Non enim res publica est in Ecclesia, sed Ecclesia in republica est, i. e. in imperio Romano. Quiere decir únicamente que la Iglesia presupone la existencia del Estado, cuyo poder garantiza la conservacion del órden legal externo y la seguridad de la propiedad y de las personas; por eso añade á continuacion: in imperio Romano, ubi sacerdotia sancta sunt et pudicitia et virginitas; quae in barbaris gentibus non sunt, et, si essent, tuto esse non possent. Y en el mismo sentido dice ántes: Jam tunc meditabatur (Donatus), contra praeccepta Apostoli Pauli potestatibus et regibus injuriam facere, pro quibus, si Apostolum audiret, quotidie rogare debuerat (I Tim. 2, 2). De suerte que la Iglesia subsistia dentro del imperio romano, pero no (formaliter) como una rama de la vida del Estado, ni tampoco (materialiter) como si su actividad se limitase á este mundo.

2. Puesto que Dios quiere el progreso del hombre y no se puede conseguir aquél sino en la sociedad, por cuanto ésta á su vez no puede subsistir sin una autoridad suprema, es evidente que la autoridad política emana de Dios y no es, en modo alguno, el resultado de la voluntad de los hombres (Rousseau. *Contrato social*, I. 5. Vattel, *El derecho de gentes*, I. 4), ni tampoco emana del pueblo, como de su verdadero origen. Syllab. Pr. 66. Auctoritas nihil aliud est nisi numeri et materialium virium summa. La forma y el carácter del representante de la autoridad política son consecuencia del desenvolvimiento de la historia, habiendo servido de punto de partida la autoridad doméstica, mediante la celebracion de convenios en unos casos y el asentimiento de la sociedad en otros. La teoria de Suárez, sobre este particular, nos parece errónea (Defens. Fid. III. 2 sq.), por cuanto hace depender del asentimiento de las masas la transmision de la autoridad, siquiera no excluya el desenvolvimiento histórico (III. 2. § 9).

III. El segundo motivo que sirve de carácter distintivo entre la Iglesia y el Estado estriba en sus respectivos fines. El fin propio é inmediato de la Iglesia es la salvacion eterna de sus afiliados, obtenido principalmente por la predicacion de la fe y la administracion de los Sacramentos; el Estado, por el contrario, tiene por objeto el bienestar temporal de los hombres, manifestado particularmente en la adminis-

tracion de justicia y en la conservacion del órden externo. Hé aqui por qué el poder de la Iglesia se extiende directamente á la conciencia, y el del Estado á las cosas que afectan al órden externo.

IV. Á la índole particular del objeto corresponden los *medios* que cada una de las dos potestades emplea para su consecucion. La Iglesia pone en práctica medios espirituales, aunque no exclusivamente tales; los medios de que se vale el Estado son de este mundo.

V. El contenido de la Iglesia es tambien diferente del del Estado. Objeto de la potestad eclesiástica es toda la humanidad redimida; objeto de la potestad del Estado es el hombre, como ser natural: en la una el Hijo de Cristo; en la otra el hijo de Adan. De todo esto se infieren las siguientes conclusiones:

a) La Iglesia está destinada, por su propia naturaleza, á ser una sociedad universal y á recibir en su seno á todo el género humano; el Estado, muy al contrario, únicamente representa la forma ordenada de la vida para un pueblo ó para una confederacion de varios pueblos, y en ningun caso para la humanidad entera, sea que el asunto se considere práctica ó teóricamente. Por eso el carácter esencial de la Iglesia es el universalismo, mientras que el particularismo es el distintivo del Estado; *b*) Por la misma razon es el Estado una entidad limitada en el espacio y en el tiempo; la Iglesia se extiende no sólo á todos los países si que tambien á todos los tiempos; *c*) Por eso tambien la Iglesia deriva su nombre de Jesucristo y se llama católica, es decir, universal, en contraposicion al particularismo de la herejía; no así el Estado que toma nombre del pueblo que por sus leyes se rige.

Item. I. 10: Hanc praedicationem cum acceperit et hanc fidem, quemadmodum praediximus, Ecclesia, et quidem in universo mundo disseminata, diligenter custodit, quasi *unam domum* inhabitans; et similiter credit iis, videlicet quasi *unam animam* habens et *unum cor*, et consonanter haec praedicat et docet et tradit, quasi *unum* possidens *os*. Augustin. Brev. Collat. X. 20: Responsum est a catholicis, etiam *multas ecclesias* in Scripturis inveneri dictas. et septem ad quas Johannes scribit, quae tamen multae illius unicae membra esse intelligerentur; ut hinc appareret, multo minus sibi objici debere duas, cum eandem ipsam unam dixerint, non talem nunc esse, qualis in resurrectione futura esset, quandoquidem apostolicis litteris non objiciantur multae, ex quibus una constaret.

VI. Por último, se diferencian la Iglesia y el Estado por su dignidad y por su importancia. Tan superior como es el alma al cuerpo y el cielo á la tierra, es la Iglesia con relacion al Estado, ya que la primera tiene á su cargo el cuidado de los intereses eternos de la humanidad.

Joan. Chrysostr. in II Cor. Hom. XV. 5: Ὅσον ὄν ψυχῆς καὶ σώματος τὸ μέσον, τοσοῦτον πάλιν αὐτῆ διέσπριχεν ἐκείνης ἢ καρπῆ. Id. De sacerdot. III. 1: τοσοῦτον ἀνωτέρω βασιλείας, ὅσον πνεύματος καὶ σαρκὸς τὸ μέσον. Constit. Apost. II. 34: Ὅσω ψυχῆ σώματος κρείττον, τοσοῦτω ἱερωσύνη βασιλείας. En estos pasajes se compara la diferencia entre la dignidad de sacerdote y la dignidad de rey con la que existe entre el cielo y la tierra. Id. l. c.: αὐτῆ γὰρ ἢ ἀρχῆ τοσοῦτον τῆς πολιτικῆς ἀμείνων, ὅσον τῆς γῆς ὁ οὐρανός, μᾶλλον δὲ καὶ πολλῶ πλείον. Hom. in Hebr. XXXIV. 1: De sacerdot. III. 5. Cf. Gregor. Naz. Orat. XVII. 5. Orat. II. 10. Isid. Pelusiot. III. ep. 249. Los escritores de la Edad media usaron con frecuencia la comparacion tomada del alma y del cuerpo, como Ivo de Chartres (Ep. 100 ad Henric. Reg. Angl. p. 50), Hugo de San Victor (De sacr. Fid. L. II. P. II. c. 4 . el Papa Inocencio III. (Baluz. Epist. Inn. I. p. 647. 692), Alejandro de Hales (P. III. Qu. 40 m. 2), Santo Tomás de Aquino (II. II. q. 60 a. 6. ad 3. De regim. princip. III. 10), Gerson (Opp. III. 1083), Belarmino (De Rom. Pontif. V. 3). Una figura semejante á la tomada del alma y del cuerpo es la del sol y la luna, usada por Gregorio VII. (L. VII. Ep. 25), Inocencio III. (L. I. Ep. 401), Gerhoch de Reichersberg (De corrupt. Eccl. stat. praef. c. 3). Más frecuente es en los escritores de la Edad media explicar dicha relacion valiéndose del simil de las dos espadas (Luc. 22, 38) como lo hace Inocencio III. (L. VII. Ep. 54. X. Ep. 141). En sentir de San Bernardo (Ep. 256) hasta la espada material pertenece en cierto modo á la Iglesia. "Petri uterque (gladius) est: alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesse est, evaginandus... Los Papas han proclamado más de una vez la preeminencia del poder espiritual: así Gelasio (Ep. ad Anastas. Imper. Thiel 350), Simaco (Libell. apolog.), sobre lo cual hace notar Bossuet (Defens. P. I. L. I. sect. 2. c. 33): Potuisset dicere honorem sacerdotalem superiorem esse honore regio, h. e. praestantior, sublimiorem, digniorem, neque quisquam negasset Christianus.

VII. Ambas potestades son, en su respectiva esfera, las más altas; y en este concepto son independientes una de otra: de su mutua concordia depende la paz y la salud de los pueblos.

1. Innoc. III. Ep. VII. 54. Reg. Bohem.: Sic sibi spiritualis et materialis gladius mutuae mutant subventionis auxilium et vicissim communicant vires suas, ut defectus ope vicaria suppleant et uterque alterius suppleat imperfectum. X. 141 Comit. et Baron. Sicil.: Unde cum spiritualis et materialis gladius mutuo se debeant adjuvare... idem rex nobis humiliter supplicavit, ut eos, qui terrenam non metuant potestatem, per censuram ecclesiasticam cogere ad exhibendum sibi subsidium opportunum. Y por el contrario VII. 212: Gladium, quem Petrus per semetipsum exercet. non metuunt, qui sunt extra ovile Domini constituti; por cuya razon es necesario, ut saecularis gladius potestatis, qui ad malefactorum vindictam a regibus et principibus bajulatur, ad vindicandam evaginetur injuriam Salvatoris.

2. La misma opinion sostuvieron ya los Santos Padres. Greg. M. III. 65:

Ut terrestre regnum coelesti regno famuletur. Augustin. Ep. CLXXXV. sq.: Quomodo ergo reges serviunt in timore (Ps. 2, 11), nisi ea, quae contra jussa Domini fiunt, religiosa severitate prohibendo et plectendo?... In hoc ergo serviunt Domino reges, cum ea faciunt ad serviendum illi, quae non possunt facere nisi reges. Id. Civ. Dei V. 24: Felices eos dicimus, si juste imperant,... si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum majestatis ejus famulam efficiunt. De donde viene el llamarse Carlomagno en las Capitulares "devotus sanctae Ecclesiae defensor humilisque adjutor.," Y Luis el germano escribe lo siguiente (Floss, Leon. P. VIII. Privil. Friburg. 1858. p. 75): Omnipotens Deus vos ideo praefecit in Apostolatus culmine, ne spiritalis ordo sine jure et lege laberetur in voragine confusionis, nosque vestrae pietati clementer constituit consortes, ut, quod religio reprimere non valet, terror et disciplina saecularis per nos opitulante Christo emendet.

3. Los Apóstoles reconocieron expresamente la obligación en que están los cristianos de someterse á la autoridad civil, pero declararon que eran independientes de ella en cuanto á los actos religiosos. Todo el mundo está obligado á obedecer á la autoridad, es el consejo que dan Pedro y Pablo (I Petr. 2, 13. 17. Rom. 13, 1 — 6); porque es servidora de Dios sobre la tierra, puesta para administrar la justicia. Nada tiene que ver con esto, ni la forma bajo la cual se ejerce, ni la condicion moral y religiosa de sus representantes. Toda autoridad procede de Dios, por consiguiente, la obediencia no debe ser puramente externa y arrancada por el temor, ántes bien, ha de ser motivada por la conciencia. Véase Chrysostom. in h. l.: Tal debe ser tambien la norma de conducta de los cristianos que viven bajo una autoridad pagana, segun expresamente lo manifestó Nuestro Señor, cuando dijo (Matth. 22, 21): Reddite ergo Caesari, quae sunt Caesaris, et quae sunt Dei, Deo, cuyas palabras, si bien se refieren especialmente á las contribuciones, comprenden todo lo que por *el derecho y por la ley* corresponde á la potestad civil. Pero tampoco debe dársele más; pues sobre todo poder, áun el más elevado, está el Altísimo, Dios (Joan. 19, 11), á quien debemos acatamiento, y en el caso de un conflicto entre ambas potestades, á Él debemos obediencia ántes que al César; pues "oportet Deo magis obedire quam hominibus.," (Act. 5, 29).

Con estos principios quedó sentada para siempre la independencia de la vida religioso-moral y la de aquella institucion en y por medio de la cual debía desarrollarse esa vida, á diferencia del paganismo bajo cuya influencia pereció en el Estado la religion y la moral. "La Iglesia, rescatada á tan alto precio, no debía ser nunca esclava del hombre.," (I Cor. 7, 23). Hé aquí de qué manera el Cristianismo ha dado origen á dos importantísimas creaciones: ha ennoblecido y moralizado los deberes de los súbditos, considerándolos como asunto de conciencia y poniendo en la fe su fundamento; y ha descubierto un orden más elevado de la vida, estableciendo como base de ésta el amor y la verdad revelada y fundando una sociedad encargada de enseñarla y de fomentarla. San Agustin ha compendiado esta doctrina en el siguiente pasaje (Civ. Dei. XIX. 17):

Rerum vitae huic mortali necessarium utrisque hominibus et utrique domui communis est usus; sed finis utendi cuique suus proprius multumque diversus. Ita etiam terrena civitas, quae non vivit ex fide, terrenam pacem appetit . . . Civitas autem coelestis, vel potius pars ejus, quae in hac mortalitate peregrinatur, et vivit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat. Ac per hoc, dum apud terrenam civitatem velut captivam vitam suae peregrinationis agit . . . legibus terranae civitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali vitae accommodata sunt, obtemperare non dubitat, ut, quoniam communis est ipsa mortalitas, servetur in rebus ad ipsam pertinentibus inter civitatem utramque concordia. Unicamente existe motivo para un proceder contrario cuando el Estado se empeña en obligar á la Iglesia á que acepte sus falsos dioses; fuera de este caso: haec coelestis civitas . . . ex omnibus gentibus cives evocat, atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curat, quid in moribus, legibus institutisque diversum est . . . *nihil eorum rescindens* nec destruens, imo etiam servans ac sequens, quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terranae pacis intenditur, *si religionem*, qua unus summus et verus Deus colendus docetur, *non impedit*. Utitur ergo etiam coelestis civitas in hac sua peregrinatione pace terrena, et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus, humanarum voluntatum compositionem, *quantum salva religione et pietate conceditur*, tuetur atque appetit.

4. Bajo el reinado de Constancio, hijo de Constantino, empezaron los emperadores á mezclarse en los asuntos interiores de la Iglesia . . . á cuya ingerencia se opusieron con decisión los Obispos, fundándose en la autonomía que el Señor ha dado á su Iglesia. Hé aquí cómo se expresa sobre el particular Osio de Córdoba, citado por San Atanasio (Histor. Arian. n. 44): *Μή τῆσι σακρῶν ἐς τὰ ἐκκλησιαστικά, μηδὲ τῷ περὶ τοῦτων ἡμῶν παρικαλεῶν ἀλλὰ μᾶλλον παρ' ἡμῶν τῷ μάκροσιν τάδε σοὶ βασιλεῖσι ὁ Θεὸς ἐνεργήσεν, ἡμῶν τῆς ἐκκλησίας ἐπίστευσε*, ib. 77: Desde luego se vienen á la memoria los horrores profetizados por Daniel (9, 27), al ver: *ἐξάρχοντα τῶν νομιζομένων ἐπισκόπων καὶ προκαθήμενων τῶν ἐκκλησιαστικῶν κρείτων*. Gregor. Naz. Orat. XVII. 8: *Καὶ ὁ τοῦ Νηροῦ νόμος ὑποτίθηται ὑμῶς τῇ ἐστὶ δυναστείᾳ καὶ τῷ ἐνθῷ βήματι: Ἀρχόμεν γὰρ καὶ αὐτῶν προσήκειν δεῖ, ὅτι καὶ τῆν μαζῶνα καὶ τελειωτέραν ἀρχὴν ἢ δεῖ τὸ πνεῦμα ὑποχωρήσει τῇ τυράν. καὶ τοῖς γῆναισ τῶ ἐπουράνιᾳ. La misma figura se lee Constit. Apostol. II. 34, Joan. Chrysostom. in Jes. Hom. IV. 4: *Μέγε ἔσω τῶν οὐκείων ἔρων ἄλλοι ἔροι βασιλείας, καὶ ἄλλοι ἔροι ἱερωσύνης: ἀλλ' αὐτῶν μαζῶν ἐκείνης*. «Con gran acierto, y mostrando esa generosidad que tan bien cuadra á un cristiano y particularmente á un Obispo.» (Neandro) dice Hilario (Ad Constant. I. 2. b.): *Idecir laboratis (Caesares) et salutaribus consiliis rempublicam regitis . . . ut omnes, quibus imperatis, dulcissima libertate potiantur. Certe vox exclamantium a tua mansuetudine exaudiri debet, Catholicus sum, nolo esse haereticus; Christianus sum, non Arianus . . . Aequumque debet videri sanctitati Tuae, ut qui timent Dominum Deum divinumque iudicium, non polluantur aut contaminentur execrandis blasphemis, sed habeant potestatem, ut eos sequantur episcopos et praepositos, qui et inviolata conservant foedera caritatis et cupiunt perpetuam et sinceram habere pacem. Ambros. Ep. 20: Mandatur: Trade basilicam. Respondeo, nec mihi fas est tradere, nec tibi accipere, imperator, expedit . . . Scriptum est: Quae Dei Deo, quae Caesaris, Caesari. Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae. Publicorum tibi mœnium jus commissum est, non sacerdotum. Id. Ep. 21: Quando audisti, clementissime imperator, in causa fidei laicos de Episcopo iudicasse? Imperator *intra* Ecclesiam, non *supra* Ecclesiam est; bonus imperator quaerit auxilium Ecclesiae, non refutat. Hilar. e. Auxent. n. 3: Quibusnam suffragiis ad praedicandum evangelium usi sunt? . . . anne aliquam sibi assumebant e palatio dignitatem? Nerone aut Vespasiano aut Decio patrocinantibus tuebantur? Ambros. Ep. 21 ad Valentin. (Jun.): Sacerdotes de sacerdotibus voluit iudicare. Por su parte los emperadores**

no dejaron de reconocer en la Iglesia este derecho: Enseb. Vit. Constant. IV. 24: Ἡμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας· ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθιερωμένος ἐπίσκοπος ἂν εἴην.

VII. Aunque la potestad civil es en su esfera independiente y suprema, debe en cierto sentido someterse á la direccion de la autoridad eclesiástica, que tiene la mision de ordenar y dirigir todas las cosas de la tierra al último y más alto fin de la humanidad. En este sentido depende la potestad civil de la eclesiástica.

1. Á este propósito debemos citar la explicacion que da Santo Tomás (De regimine principum): Último fin de la humanidad es la bienaventuranza en Dios (I. 14), hácia el cual nos llevan la fe y las virtudes sobrenaturales, bajo la direccion del régimen espiritual de la Iglesia, á cuya cabeza está el Papa: y puesto que ni la felicidad temporal ni las virtudes naturales constituyen el último fin del hombre, también éstas deben dirigirse á ese fin último. Por eso precisamente el sacerdocio, en si mismo. "per quod homines traducuntur ad coelestia, „ está por encima de la dignidad regia, ya que un orden es tanto más sublime cuanto más elevado es el fin á que conduce. Por consecuencia, el bienestar material, aunque tiene gran importancia para alcanzar una vida feliz, no es más que "quasi instrumentale et secundarium, „ toda vez que aun el mayor de todos los bienes terrenales, la union en la paz (unitas pacis), sólo puede alcanzarse mediante la práctica de una vida religiosa y moral. De donde se infiere que, si bien la potestad civil es en si misma independiente, no lo es absolutamente hablando, en el sentido de que en todo debe aspirar á la consecucion del fin último. Véase in II Sent. D. 44. q. 2. a. 3: Dicendum quod potestas spiritalis et saecularis utraque deducitur a potestate divina; et ideo *in tantum saecularis potestas est sub spiritali*, in quantum est a Deo supposita, scil. in his, quae ad salutem pertinent. Et ideo *in his magis est obediendum potestati spiritali quam saeculari*. In his autem, quae ad bonum civile pertinent, *est magis obediendum potestati saeculari quam spiritali* sec. Matth. Reddite, quae sunt Caesaris, Caesari.

2. El fundamento de esta dependencia moral estriba principalmente en que las cuestiones de derecho, en sus últimas causas, se hallan íntimamente relacionadas con las de moral y éstas lo están con la religion. Hé aquí por qué Antonelli escribe al príncipe Chigi, el 19 de Marzo de 1879: La potestad civil está sometida á la religiosa por efecto de la preeminencia del sacerdocio sobre el imperio, la cual se funda en la preeminencia del fin de la una con relacion al que tiene señalado la otra: de suerte que la autoridad del imperio depende de la potestad del sacerdocio, como las cosas humanas dependen de las divinas, las terrenales de las espirituales. Si el bienestar temporal, que constituye el fin de la potestad civil está subordinado á la bienaventuranza eterna, que es el objeto espiritual del sacerdocio, ¿no se deduce de esto que, para alcanzar el fin que Dios le ha señalado, una autoridad debe estar subordinada á la otra, como están subordinados los fines que respectivamente prosiguen? » Suárez. De Legg. IV. 9: Regula regiminis temporalis, ut sit recta et honesta, debet esse spiritalis. Ergo necesse est, ut ipsamet potestas temporalis regendi reguletur per spiritalem, et hoc est illi esse subjectam et subordinatam. M. Gerbert. De legitima Eccles. potestate. S. Blasien. 1761. IV. 1: Dubitandum non est, cum finis spiritalis regiminis sit longe *praestantissimus*, ac hominis ad aeternam vitam destinati *ultimus* et su-

premiss, ei omnes alios subordinari debere et cedere, si quac collisio officiorum contigerit... Quodsi ergo in regimine saeculari sit aliquid, quod spirituali obsit, cedat necesse est potiori iuri nobiliorique fini; quidquid contra prodest, et facit ad consecutionem finis praestantioris, ex parte ignobilioris inferiorisque consecrandum est et deferendum parti superiori. Walter, Derecho natural y político, § 515. El Estado no constituye el último fin á que debe aspirar únicamente el individuo y al que, en caso necesario, han de sacrificarse los derechos personales. No es para el hombre lo más alto, ántes al contrario, por encima de él están las instituciones que tienen por objeto la salvacion y la redencion del hombre y le ayudan á alcanzar su natural destino. El Cristianismo ha quitado, en este concepto, al Estado, una parte de su importancia; pero, en otro sentido, ha elevado su dignidad de una manera notable. Segun el concepto cristiano es un orden erigido por voluntad divina para la conservacion de la paz y administracion de justicia, una imágen del orden moral en la tierra; la majestad y poder de la autoridad tiene su fundamento en que se ejerce por orden y en representacion de Dios: por tanto, su mision principal es colaborar por todos los medios que estén á su alcance á la propagacion del reino de Dios é ilustrar á la humanidad en todo lo que á su destino sobrenatural se refiere. Por consecuencia, ninguna potestad civil es en absoluto independiente. « El legislador debe tener conciencia de que nunca se halla en terreno completamente independiente, en el que pueda proceder y disponer á su antojo. Las circunstancias del país, las costumbres, el espíritu de la nacion son otros tantos obstáculos que limitan su libertad de accion. — Walter, *l. c.* § 390. Pero la religion, ante todo, constituye un elemento esencial en la vida de los pueblos, un factor principalísimo que la potestad civil no puede ni debe desconocer. Guizot, *De l'Église*, p. 167: el carácter esencial del espíritu cristiano es el respeto del orden y del derecho, de todos los derechos, lo mismo los derechos de Dios que los del hombre, los derechos del Gobierno que los del pueblo. Hundeshagen (Revista del derecho canónico de Dove, Berlín, 1861, t. I. p. 259). Bajo cualquier punto de vista que las cosas se consideren, dentro del Cristianismo se admite siempre como indudable, que el cielo es lo principal y lo más elevado; la tierra es lo secundario y ménos importante; que la salvacion de las almas ofrece, sin comparacion, más interés que todas las cosas terrenas que se refieren al bienestar del hombre; que la majestad del Altísimo está en grado infinito por encima de todas las majestades del mundo, y que todo cuanto tiende á asegurar la obtencion del cielo es para el hombre de mayor importancia, en todo sentido, que las cosas que tienen por objeto proporcionar y asegurar el bienestar de la vida terrestre.

3. Las relaciones que deben existir entre la Iglesia y el Estado, exigen que éste no adopte medida alguna que se oponga á los fines de la Iglesia, con cuya conducta quebrantaría el primero de los deberes de toda autoridad cristiana; y que, por el contrario, favorezca con sus leyes todo lo que sea conducente á dichos fines, siquiera, esto último, en sentir de Suárez (*De Legg.* III. 7), no tenga el carácter de obligacion, sino más bien de *consejo*. Aunque el Estado sólo pertenece al orden natural, no obstante, en el plan de la divina Providencia se halla puesto por base y condicion del desarrollo de la Iglesia, y en tal sentido guarda, con respecto al orden sobrenatural, la misma relacion que la naturaleza con respecto á la gracia. En la práctica esta relacion ofrece diferentes resultados, dependientes de las circunstancias y condiciones de los pueblos. En el Estado pagano, enemigo del Cristianismo, la Iglesia obedece á la ley en *todas las cosas mundanas*, siempre que sus prescripciones no se opongan á los preceptos divinos. “ Si un Estado intenta limitar ó prohibir la apli-

cacion de su doctrina, ó de su disciplina eclesiástica, poner trabas al ejercicio de su autoridad sobre los eclesiásticos en asuntos de su jurisdiccion y siempre que se valga de medios y correctivos puramente eclesiásticos, ántes es la obediencia á Dios que á los hombres; en tal caso debe prevenirse á sufrir las mayores contrariedades por su divino fundador, que tambien predicó su doctrina sin atender á prohibiciones ni arredrarse ante las persecuciones, hasta sufrir la muerte del justo. „ Schulte, Der. can. II. p. 439. Si el Estado hace profesion de indiferentismo, la Iglesia se verá privada del beneficio de la proteccion oficial, pero tiene en cambio el apoyo de la ley, y hasta cierto punto gana, por su independencia con relacion al Estado, lo que en otro concepto pierde, como sucede en la América del Norte. En los Estados cristianos y católicos los derechos y los deberes mutuos marchan unidos y forman, bajo la salvaguardia de los principios inalienables, un *estado legal histórico y positivo*, con las particularidades propias de cada país. Á este derecho positivo se ajustaba el Papa, cuando lanzaba sus censuras contra los monarcas declarándolos, *ipso facto*, destronados y en libertad á los príncipes para elegir nuevo rey; porque en su virtud la censura de la Iglesia dejaba al individuo proscrito de la sociedad del Estado y tenía, por natural consecuencia, el efecto de excluir permanentemente al excomulgado de la sociedad civil. Precisamente por ser éste un estado legal positivo, tenían los Papas que ajustar á él su conducta. Schulte, Der. can. II. p. 437.

VIII. Tres son las opiniones que defienden los escritores católicos acerca de las relaciones entre la potestad eclesiástica y civil, las cuales convienen en admitir el principio general de la superioridad de la Iglesia sobre el Estado, pero bajo diverso concepto: ya como « potestas directa Ecclesiae in temporalia, » ó como « potestas indirecta » ó sólo como « potestas directiva. » Segun hace notar Belarmino (De Summ. Pontif. V. 1) la segunda opinion reúne más motivos de probabilidad y es tambien la que acepta la mayoría de los teólogos.

Las autoridades positivas en que dicha opinion se funda, son el citado pasaje de Belarmino, y la decretal “Novit,, (Véase Raynald a. 1203 n. 54. Carta de Inocencio III á Juan-Sin-tierra). Hé aquí cómo Belarmino expone la primera tesis: (De Summ. Pontif. V. 1): *Summum Pontificem jure divino habere plenissimam potestatem in universum orbem terrarum, tum in rebus ecclesiasticis, tum in rebus politicis... Quin etiam Hostiensis (Enrique de Segusia, Cardenal Arzobispo de Ostia) ulterius progreditur. Docet enim, per Christi adventum omne dominium principum infidelium translatum esse ad Ecclesiam, et residere in Summo Pontifice, ut Vicario summi et veri regis Christi, et ideo posse Summum Pontificem regna infidelium jure suo donare, quibus voluerit fidelium. Contra esta tesis sostiene y prueba Belarmino las tres del tenor siguiente: Papam non esse Dominum totius mundi (c. 2); Papam non esse Dominum totius orbis Christiani (c. 3); Papam nullam habere temporalem jurisdictionem directam (c. 4). De la misma manera que el reino eterno de Dios y*

de Cristo no priva de sus dominios á los príncipes de este mundo, así la trasmision de su potestad espiritual al Papa es independiente de la potestad civil, con la cual nada tiene de comun. El teólogo ántes mencionado expone la segunda opinion en estos términos (*l. c. c. 6*): *Pontificem ut Pontificem, etsi non habeat ullam mere temporalem potestatem, tamen habere in ordine ad bonum spirituale summam potestatem disponendi de temporalibus rebus omnium Christianorum . . .* Quando politica potestas et ecclesiastica sunt conjunctae, unum corpus (como alma y cuerpo efficiunt, ideoque inferior debet esse superiori subjecta et subordinata. Itaque spiritualis non se miscet temporalibus negotiis, sed sinit omnia procedere, sicut antequam essent conjunctae, dummodo non obsint fini spirituali, aut non sint necessaria ad eum consequendum. Si autem tale quid accidat, *spiritualis potestas potest et debet coercere temporalem omni ratione ac via*, quae ad id necessaria esse videbitur. Esta autoridad indirecta de la Iglesia sobre la potestad civil, es espiritual, por cuanto tiene su fundamento en la mision misma de la Iglesia; lo temporal sólo puede ser objeto de esta potestad en cuanto haga relacion á la moral y á las cuestiones religiosas. La Iglesia antigua se ajustó con estricta severidad á este principio: obedecemos á las potestades de la tierra, pero solamente “si religionem non impedit, „ “si non est contra divina praecepta „ (Augustin. Civ. Dei XIX. 17. 19); por lo cual la autoridad civil está sujeta á la espiritual “ratione peccati. „ Bianchi, Della polizia della chiesa. III. 1. Tal fué tambien la doctrina enseñada por los grandes teólogos de la Edad media; hasta que, en el primer artículo de la Declarat. Cleri gallic. del año 1682, se sostuvo la doctrina contraria, negando á la Iglesia toda autoridad directa ó indirecta sobre la potestad civil.

La escuela que sostiene la *potestas directiva* (Véase Gosselin, *El Poder del Papa en la Edad media*, Lovaina, 1845, t. II), niega que la Iglesia tenga verdadera autoridad sobre lo temporal, sea directa ó indirecta; pero la atribuye, por el contrario, autoridad directiva (coactiva), de suerte que, en sentir de esta escuela, tiene la Iglesia el derecho, á la vez que el deber, de ilustrar la conciencia de los príncipes y de los pueblos, con sus decisiones doctrinales, sus amonestaciones, sus explicaciones, sus consejos y mandatos, y, en caso de conflicto ó de duda, determinar los deberes de cada uno y definir lo que la fe y la moral cristiana prescriben. Véase Fenelon, *De auctoritate Summi Pontificis*. (Oeuvr. T. II. éd. Versaill. 1820): *Haec autem potestas, quam Gersonius directivam et ordinativam nuncupat, in eo tantum consistit, quod Papa utpote princeps pastorum in majoribus moralis disciplinae causis Ecclesiae director et doctor, de servando fidelitatis sacramento populum consulentem edocere teneatur. De cetero nihil est, quod pontifices regibus imperare velint, nisi ex speciali titulo aut possessione aliqua particulari id sibi juris in aliquem regem feudatarium Sedis Apostolicae adepti fuerint.* En realidad de verdad esta doctrina difiere muy poco de la que atribuye á la Iglesia potestad indirecta. Véase Gerson. *De potest. eccles. Consid. XII.*: *Potestas saecularis etiam apud infideles habet propria jura, suas leges, sua judicia, de quibus occupare se*

ecclesiastica potestas non praesumat, nisi dum redundat abusus saecularis potestatis in impugnationem fidei et blasphemiam Creatoris et manifestam potestatis ecclesiasticae injuriam: tunc enim ecclesiastica potestas habet dominium quoddam regitivum, directivum, regulativum et ordinativum.

Esto derecho de la Iglesia se presenta, en sus aplicaciones concretas, bajo muy diferentes aspectos, en conformidad con la situacion particular de cada pueblo y con sus leyes especiales, segun se desprende de los diversos aspectos que ofrecen las relaciones que existen y han existido siempre entre la Iglesia y el Estado. Pero el derecho en si es un principio inalienable, y es propio de la esencia misma de esta sociedad divina *dar*, en todo tiempo, *la más alta y última decision*, quoad personas, leges et judicia (Belarmino, *l. c.* 6): “La Iglesia ha recibido de Dios la mision sublime de dirigir á los hombres, ya individualmente ó en sociedad, á un fin *sobrenatural*: por consecuencia tiene el poder y el derecho, en virtud de esta mision, de juzgar acerca de la moralidad y justicia de todos los actos humanos, tanto externos como internos, en su relacion con los preceptos de la ley natural y de la ley divina. Y como no es posible despojar á ninguna accion humana de este carácter de moralidad y de justicia, bien sea ordenada por una potestad superior ó bien sea producto de la libertad individual del hombre, se deduce que el juicio de la Iglesia, aunque directamente recae sobre la moralidad de las acciones, indirectamente se extiende á *todas las cosas que guardan alguna relacion con esta moralidad*. Esto no significa que se mezele directamente en los asuntos políticos, los cuales, á tenor del órden establecido por Dios y segun la enseñanza de la misma Iglesia, son del dominio exclusivo de la potestad civil, que en este terreno obra con entera independencia. „ Card. Antonelli, *l. c.* La misma teoría sostiene Leibnitz (Oeuvr. éd. Foucher de Careil. Paris, 1859. p. I. página 264): Por lo que hace á la autoridad de la Iglesia en los negocios temporales, creo que es forzoso reconocer en ella ese poder por la *influencia indirecta* que las cosas temporales puedan ejercer sobre la salud de las almas. La Iglesia debe asimismo decidir los casos de conciencia con respecto á la obediencia que haya de prestarse ó negarse á los soberanos. Rehusar este principio equivaldría á deprimir la libertad de conciencia.

IX. No cabe siquiera suponer que la Iglesia abuse de su autoridad, toda vez que ésta descansa exclusivamente en la fuerza de la conviccion y es puramente moral, mientras que el Estado tiene á su disposicion toda clase de medios materiales. Es verdad que la Iglesia es deudora al Estado de la paz pública y de la proteccion que la dispensen las leyes; pero ella es, en cambio, la protectora por excelencia de todos los derechos civiles. Por lo que respecta á la objecion tan comunmente aducida, de que segun nuestra teoría, relativa á la independencia de las dos potestades, se constituye un Estado dentro del Estado, pierde toda su fuerza con sólo considerar que las dos sociedades, eclesiástica y civil, se diferencian esencialmente por sus fines, por su origen y por los me-

dios que cada una emplea, por lo cual es también diferente el orden de sumisión que los hombres prestan á la una ó á la otra.

X. Si bien cada una de las dos potestades tiene señalada su particular esfera, no puede negarse la existencia de las *causas mixtas* que se refieren, ya á las personas, ya á las cosas pertenecientes á cualquiera de los dos poderes, pero bajo diferentes conceptos. La decisión de estas causas tiene lugar por medio de indultos ó de concordatos.

El origen de estas causas está, unas veces en la naturaleza misma de las cosas, como los asuntos matrimoniales, otras son consecuencia del desarrollo histórico de los pueblos; como acontece cuando el poder civil trasmite á la Iglesia la dirección ó resolución de asuntos que propiamente le corresponden, ó por el contrario, la autoridad eclesiástica cede á la civil el uso de derechos que la pertenecen (*jus patronatus*). Fuera de esto hay diversas instituciones eclesiástico-civiles, en cuya dirección y desarrollo, si han de dar provechosos frutos, deben tomar parte ambos poderes, obrando de comun acuerdo; tal acontece, entre otras, con la educación y la enseñanza. Más detalles sobre este asunto, véanse en Phillips, *Der. can. II. pág. 538 y sig.*

XI. Mientras que la Iglesia católica, en virtud de la autoridad soberana de que fué investida por Jesucristo, mantiene su carácter de sociedad independiente y perfecta al lado y dentro del Estado, obrando constantemente como guardadora de la libertad de la religión y de la conciencia, el protestantismo, al contrario, se sometió al yugo de la potestad civil, de donde ha resultado el cesaropapismo.

1. Lutero, para mantener y propagar sus doctrinas, vióse precisado á llamar en su auxilio la potestad civil, entregando en sus manos el gobierno de los asuntos eclesiásticos, efecto de lo cual, en sentir del historiador A. Menzel (*Historia de Alemania, t. V. pág. 4*) entró el luteranismo en un estadio completamente nuevo. Ya el elector de Sajonia, Juan el *Constante* († 1532), á petición del heresiarca, mandó constituir una Comisión compuesta de eclesiásticos y seglares á la que dió el encargo de revisar todos los asuntos religiosos. Lutero sienta explícitamente la indicada doctrina cuando dice (*l. c. I. pág. 338*): “Está bien, mi querido duque Juan: á ti te recomiendo mi más caro tesoro; tú serás como un padre para ella; pues quiero que esté bajo tu protección y gobierno y que á ti te corresponda ese honor.” No obstante, en teoría, los reformadores quisieron mantener la debida separación entre Iglesia y Estado; pero la fuerza de los sucesos, por un lado, y los ataques de los fanáticos por otro, les obligaron á continuar por el camino emprendido. Como consecuencia de este proceder de los reformadores, las autoridades civiles se incautaron, en sus respectivos dominios, de los derechos episcopales, primeramente en los asuntos relativos á la jurisdicción externa, para luego hacer lo propio con todas las cuestiones de doctrina. Enrique VIII de Inglaterra les había dado ya ejemplo de este sacrilego espolio.

Realizado el movimiento se pensó en justificar, con argumentos científicos, el nuevo orden de cosas, dando origen á tres diferentes sistemas: el episcopal, el territorial y el colegial.

a. Sistema episcopal. En virtud de la paz religiosa de Augsburgo, ajustada en 1555, y de la de Westfalia, quedó en suspenso la jurisdiccion episcopal, no sin que se apoderasen de ella los príncipes, declarando, para justificar tan extraño proceder, que no se habia hecho más que devolverla á los príncipes, quienes la ejercían en calidad de supremos Obispos. Extraños por demás parecieron los derechos que en este concepto se arrogaban, tan diferentes de los que corresponden á la Majestad terrenal. Sin duda por eso Benedicto Carpzov (1645) trató de modificar esta teoría diciendo que esa jurisdiccion fué, en su origen, un privilegio de los príncipes usurpado despues por los Obispos. Intútil es advertir que para demostrar la supuesta usurpacion no se pudo presentar un solo argumento histórico, ni una sola prueba dogmático-jurídica.

b. El sistema territorial, desarrollado principalmente por Thomasius y Böhmmer, al final del siglo XVII, cuya teoría parte del principio de que la potestad eclesiástica está comprendida en la autoridad civil y se halla sometida al príncipe de la comarca, quien, como tal señor, ejerce toda autoridad sobre la Iglesia por medio de su consistorio. "Cujus regio, illius religio. ..

c. El sistema colegial, fundado por Pfaff, hácia el año 1719, supone que la constitucion de los municipios fué en un principio democrática y que, con el trascurso del tiempo, por manejos usurpadores, se fué desarrollando en ella la jerarquía. Ésta cayó por tierra con la Reforma, despues de cuya aparicion los municipios transmitieron á los príncipes el derecho que les era propio, y éstos llevan la direccion religiosa del pueblo como un derecho que les ha sido trasmitido. Este sistema es el que ofrece más puntos de contacto con el protestantismo, siquiera no tenga un solo dato histórico en que fundarse. Döllinger, *La Iglesia y las iglesias*, pág. 53 y sig., ha expuesto la influencia que en el desarrollo de la política ha ejercido esta doctrina.

2. Este desenvolvimiento del sistema religioso protestante no fué más que legítima consecuencia de los principios sentados, desde los primeros momentos, por los reformadores. Véase Confess. Aug. P. II. Act. 7, 10: *Cum potestas ecclesiastica . . . tantum exerceatur per ministerium verbi* (todo el derecho eclesiástico se manifiesta simplemente en la doctrina), *non impedit politicam administrationem, sicut ars canendi nihil impedit politicam administrationem.* Ya combatieron, en este sentido, el principio católico el jansenismo, josefinismo y el febronianismo. "Auctor Fid., Prop. IV. Febronio (De statu etc. Tom. II. pág. 542) aconseja á los príncipes: "ut pergant pro jure suo suarum terrarum ecclesias reformare. " De donde se infiere que la Iglesia jamás ha querido reconocer, propiamente hablando, el derecho del "Exequatur," ó del "Placet," ni el del "appellatio ab abusu," ya que de lo contrario la Iglesia no tanto estaria regida por la autoridad propia como por el Gobierno del Estado, de cuya voluntad dependería la promulgacion de la ley, sin la cual no puede entrar en vigor (Papius, Datos para la historia del Placet, en el Archi-

vo para el Der. can. católico, 1867, t. XVIII). Los galicanos y josefinos han sostenido este derecho como una prerrogativa aneja á la corona. Van Espen, De promul. leg. eccl. P. II. c. 3. § 2: Hoc jus *una cum regno ipso* natum est, et potestati regiae tam inconvluse connexum, ut jus hoc a se princeps nequeat abdicare, nisi una seipsum principatu exeat. Las censuras eclesiásticas, en Hergenröther, *l. c.* pág. 819.

SECCION SEGUNDA.

Caractères y propiedades de la Iglesia.

Demostrada ya le tésis de que la Iglesia de Jesucristo es un reino en el que su divino Fundador ha depositado la plenitud de la verdad y de la gracia para todas las generaciones que se sucedan sobre la faz de la tierra, y admitido, como natural consecuencia, que á todos incumbe el deber de entrar en ella (Matth. 28, 20), ocurrese desde luégo la pregunta: ¿cuál es la verdadera Iglesia de Cristo?

Hay caractères visibles (*notae*) que anuncian por sí solos á la única y verdadera Iglesia de Jesucristo y la distinguen de todas las falsas iglesias. Esos signos son las cualidades necesarias, esenciales é inseparables de la verdadera Iglesia, que la acompañan de una manera evidente y palpable y que todo el mundo puede reconocer como tales. Sin duda alguna todos los caractères son cualidades de la Iglesia, pero no viceversa, por cuanto no son visibles todas sus cualidades. Por consecuencia vamos á dividir esta seccion en los artículos siguientes:

Artículo primero: Caractères distintivos de la verdadera Iglesia de Cristo.

Artículo segundo: Cualidades de la verdadera Iglesia de Jesucristo.

Ateniéndonos á la doctrina de los caractères ó signos distintivos, excluimos de nuestro estudio todas las falsas religiones, miéntras que la teoría de las cualidades nos hará ver, con toda claridad, la Iglesia como el reino de Dios sobre la tierra.

Belarmino empieza el Tratado de los signos distintivos de la Iglesia con las siguientes palabras (*l. c.* L. IV. c. 1): Controversia de notis verae Ecclesiae utilissima est; omnes enim confitentur, in sola vera Ecclesia esse veram fidem, veram peccatorum remissionem, veram spem salutis aeternae. Nec haeretici ea negant. Idcirco omnis haeresis ad se solam trahit veram Ecclesiam, et alios omnes extra veram Ecclesiam ponit, ut Lactantius (IV. c. ult.) docet. Singuli quique haeticorum coetus se potissimum Christianos et suam esse Catholicam Ecclesiam putant. Itaque, si in hac controversia conveniremus, reliquae omnes facile componerentur.

ARTÍCULO PRIMERO.

Caractéres de la verdadera Iglesia de Cristo.

La doctrina de los caractéres de la verdadera Iglesia de Jesucristo abraza los puntos siguientes, que trataremos en párrafos distintos:

1. Caractéres de la verdadera Iglesia en general.
2. Caractéres de la verdadera Iglesia en particular.
3. Demostracion de que únicamente la Iglesia católica se halla en posesion de todos estos caractéres.

§ 7. CARACTÉRES DE LA VERDADERA IGLESIA DE CRISTO EN GENERAL.

I. Son los caractéres distintivos de la Iglesia aquellas cualidades que, por radicar en su misma esencia, la acompañan desde su origen, se presentan siempre visibles en calidad de tales, y por consecuencia dan á conocer, con entera certeza, la verdadera Iglesia de Jesucristo.

Belarmino, *l. c. c. 3*: *Notae . . . non quidem faciunt evidentem verum, ipsam esse veram Dei Ecclesiam, sed tamen id efficiunt evidentem credibile . . . quia alioquin non esset articulus fidei, hanc Ecclesiam esse veram Ecclesiam, sed tamen efficiunt evidentiam credibilitatis. Apud eos autem, qui admittunt Scripturas divinas et historias et Patrum veterum scripta faciunt etiam evidentiam veritatis. Potest enim articulorum fidei veritas nobis esse evidens ex hypothesi, i. e. supposita evidentiâ Scripturarum.*

II. Divídense los caractéres en positivos y negativos. Los primeros distinguen directa y afirmativamente el objeto que caracterizan; los segundos lo hacen indirecta y negativamente, toda vez que sirven para demostrar que el objeto que carece de los mismos no es aquel de que se trata.

III. Los caractéres distintivos de la Iglesia de Jesucristo deben reunirse, para ser tales, las condiciones siguientes:

a) que pertenezcan exclusivamente á la verdadera Iglesia; *b)* que sean fácilmente reconocibles, para que de ellos puedan deducirse otros que no se reconozcan tan fácilmente; *c)* que sean inseparables de la verdadera Iglesia.

Véase Belarmino, *l. c. c. 2*. Los caractéres señalados por los reformadores no cumplen ninguna de estas tres condiciones.

IV. Estos caracteres no son otra cosa más que la manifestacion visible del espíritu divino que impera en la Iglesia, la representacion concreta de la Revelacion cristiana en el tiempo y en el espacio, que Jesucristo quiso dar á su Iglesia en el acto mismo de constituirla.

Así como no puede considerarse la Iglesia como una sociedad que descansa en principios arbitrarios, nacidos del libre convenio de los hombres, así tampoco estamos autorizados para presentar los caracteres de esta Institucion divina de distinta manera que los determinaron Jesucristo y sus Apóstoles, ya que, por esta circunstancia precisamente, se hallan inseparablemente ligados á la esencia del Cristianismo y á los motivos de credibilidad que atestiguan su verdad infalible.

V. En el Símbolo Niceno-Constantinopolitano se expresan los caracteres esenciales de la Iglesia: *Credo in unam, sanctam, catholicam et Apostolicam Ecclesiam.*

1. Driedo (*De Eccles. dogmat. L. IV. cap. 2. pág. 2*) y Pedro Soto (*Defensio fid. Concil. Trident. c. 44*) distinguen tres caracteres, Osio (*Explicatio symbol.*) cuatro, Nic. Sander (*De visib. Monarch. VIII. 50*) seis, Mig. Medina (*De recta fide Lib. II*) diez, y Belarmino dice sobre este particular lo siguiente: *Nos quindecim notas proponemus, quae, si quis velit, poterit aliquo modo revocare ad illas quatuor... Catholicitatis nomen, antiquitas, duratio diuturna, amplitudo, successio episcoporum ab Apostolis, conspiratio in doctrina cum antiqua Ecclesia, unio membrorum inter se et cum capite, sanctitas doctrinae, efficacia doctrinae, sanctitas vitae Sanctorum, gloria miraculorum, lumen propheticum, confessio adversariorum, infelix finis eorum, qui Ecclesiam oppugnant, felicitas temporalis collata iis, qui Ecclesiam defenderunt.*

De los antiguos teólogos, San Jerónimo distingue dos (*c. Lucifer. Calar. c. 28*), la Catholicidad y la Apostolicidad. Vicente de Lerin (*Commonitor. c. 3*) tres, la universalidad, la antigüedad y la *consensio*; y San Agustín (*C. Ep. Fundam. c. 4*) se expresa de esta manera: *Tenet consensio populorum atque gentium, tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, charitate aucta, vetustate firma; tenet ab ipsa sede Petri, cui pascendas oves suas post resurrectionem commendavit usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum; tenet postremum ipsum catholicae nomen, quod non sine causa inter tam multas haereses sic illa Ecclesia sola obtinuit, ut, cum omnes haeretici se Catholicos esse velint, quaerenti tamen peregrino alicui, ubi ad Catholicam conveniatur, nullus haeticorum vel basilicam suam vel domum audeat ostendere.*

2. Los cuatro caracteres de la Iglesia: Unidad, Santidad, Catholicidad y Apostolicidad son los cuatro principales criterios ó motivos de credibilidad del Cristianismo, que nos hacen ver en él la verdadera Revelacion divina. La unidad de doctrina es el criterio que nos hace distinguir la verdadera Religion que, por esa cualidad, se diferencia del particularismo y se opone á las varia-

ciones constantes del mito pagano. Fundada por Dios, la verdadera Religion es tan antigua como la humanidad. Augustin. in Ps. XXXVI. 3: Omnes, qui ab initio saeculi fuerunt justi, caput Christum habent. Illum enim venturum crediderunt, quem nos venisse jam credimus, et in ejus fide et ipsi sanati sunt, in cujus et nos, ut esset et ipse totius caput civitatis Jerusalem. Cf. Leo M. Serm. XXIII. 4 in Nativ. Dom. Thom. II. II. q. 2. a. 7 ad 3. Esta Religion única, si bien se dió primeramente al pueblo de Israel sólo, tuvo desde su origen el destino de propagarse por el orbe entero, segun lo anunciaron ya los profetas. La verdadera Religion, por otra parte, muestra el camino de la santidad y forma, por eso, santos. La santidad de la doctrina de Jesucristo es, tambien, un criterio esencial de su carácter divino, y aparece, por consecuencia, como uno de los signos distintivos de su Iglesia. De donde se infiere que todos los hechos y argumentos que militan en favor de la divinidad del Cristianismo, prueban á la vez la divinidad de la Iglesia de Jesucristo. Conc. Vatic. De fid. cathol. Cap. III.

VI. Los cuatro caracteres distintivos que acabamos de enumerar, si bien representan otras tantas cualidades de la Iglesia, se hallan tan íntimamente unidas, que la una no puede subsistir sin la otra. Como que son las manifestaciones vivientes del espíritu divino y único que anima á la Iglesia.

Sin el carácter de católica y de apostólica no puede existir la unidad, ya que esta es la cualidad que nos da completa garantía de la identidad de la Iglesia. Sin catolicidad sería la unidad un signo muerto y de todo punto estéril; gracias á las cualidades de católica y de apostólica, se nos presenta la unidad tal cual es en relacion con el espacio y con el tiempo. La unidad es asimismo condicion indispensable para la santidad, puesto que la verdad no puede santificar sino cuando es una (Joan. 17, 29).

VII. Lo que dejamos expuesto demuestra la falsedad de la doctrina que sustentan los reformadores acerca de los caracteres de la verdadera Iglesia de Jesucristo, que segun ellos son: la pureza de la doctrina y la recta administracion de los Sacramentos. Los defensores de semejante doctrina confunden las cualidades de la Iglesia con sus caracteres. Precisamente la verdadera doctrina, la Iglesia, se reconoce por sus caracteres distintivos, por consecuencia no puede ser ella misma uno de esos caracteres.

Así se expresó ya Lutero (Resp. ad libr. Ambros. Catharin. Opp. Tom. II. f. 376): Dices autem, si Ecclesia tota est in spiritu, et res omnino spiritualis, nemo ergo nosse poterit, ubi sit ulla ejus pars in toto orbe . . . Quo ergo cognoscam Ecclesiam? . . . Respondeo: signum necessarium est, quod et habemus, baptismus et panem et omnium potissimum Evangelium. Confess. August. Act. VII.: Est autem ecclesia congregatio Sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Cf. Apol. Confess.

Act. IV. § 144. Los teólogos posteriores añadieron nuevas *notas*, como « *legitimus usus clavium, legitima electio ministrorum, oratio publica, psalmodia et catechismus lingua vulgari, mysterium crucis* » etc., que son tambien susceptibles de una interpretacion subjetiva. Mas admitida la doctrina laterana de la invisibilidad de la Iglesia en cuanto á su esencia, caen por tierra todos los caractéres ó *notas* exteriores, siquiera no se le ocurriese á Lutero esta consecuencia, á pesar de ser ineludible. « Al decir que la Iglesia es invisible, por ser una institucion espiritual, pero que á la vez debe ser reconocida por signos exteriores, se incurre en un absurdo, cuya gravedad se aumenta cuando se añade, para reconciliar tan opuestos principios, que se encuentra allí donde se enseña rectamente el Evangelio y se administran bien los Sacramentos. Segun este principio debe ocurrir una de estas dos cosas: ó la doctrina es verdadera porque la predica un santo, es decir, un hombre preparado por Dios para el ministerio de la predicacion, ó se deduce que el predicador es santo por la verdad de su doctrina. No cabe suponer lo primero, porque de un hecho incierto no pueden deducirse consecuencias ciertas; lo segundo presupone que el que aspira á conocer la verdadera doctrina de Jesucristo y en su exámen encuentra un carácter distintivo de la misma, se halla ya en posesion de la verdadera doctrina y por consiguiente no ha menester de ningun signo. Supongamos que se presenta uno preguntando cuál es la verdadera Iglesia de Jesucristo, porque quisiera entrar en el seno de esa institucion divina, y se le responde que la verdadera Iglesia se encuentra donde está la verdadera doctrina; es evidente que semejante respuesta es un círculo vicioso, porque no se diferencia en nada de la pregunta; por consecuencia ésta ha quedado sin responder. » Véase Möhler, *l. c.* § 40. Cf. Bellarm. *l. c.* c. 2. Greg. de Valent. *l. c.* e. § 18.

§ 8. CARACTÉRES PARTICULARES DE LA VERDADERA IGLESIA DE CRISTO.

A. Unidad de la Iglesia.

I. Bajo tres conceptos diferentes se nos presenta la unidad de la Iglesia: como unidad en la doctrina, unidad en el régimen eclesiástico y unidad en el culto (*Unitas symbolica, hierarchica, liturgica*). Bajo este triple concepto es la unidad de la Iglesia, por voluntad expresa de Dios, cualidad esencial y signo distintivo de la misma. Esto se deduce de los testimonios siguientes:

a) la unidad simbólica, de San Mateo, 28, 19. 20. Eph. 4, 3. Gal. 1, 6. I Cor. 1, 10; b) la unidad jerárquica de San Mateo, 18, 18. I Cor. 1, 11 sq. Gal. 5, 20; c) la unidad litúrgica de San Lucas, 22, 19. I Cor. 11, 24 — 26. Act. 8, 14 sq. Joan. 20, 23. Además se alude á la unidad de la Iglesia en las parábolas del reino de los cielos (San Mateo, 4, 47. 50. 20, 1 sq.), del rebaño encomendado á la custodia de un pastor (San Juan, 10, 16. 21, 15), de la vid á la que están unidos todos los sarmientos (San Juan, 15, 5), del templo único (San Mateo, 16, 18), del simil de la casa (Eph. 2, 20), de la ciudad (Matth. 5, 14), y muy particularmente en el nombre que se da á la Iglesia de cuerpo místico de Jesucristo (Rom. 12, 5. I Cor. 12, 12. 14).

1. Tambien admiten los protestantes que la Iglesia es una: *Unam esse prorsus Ecclesiam Dei . . . in Christi nomine sub statu Novi Testamenti proprie collectam, omnes hodie unanimiter haeretici agnoscunt et docent.* Stapleton, *Rel. c. 1. q. 3. a. 6.* Pero difieren entre sí y de nosotros cuando se trata de fijar los caracteres de esta unidad. Belarmino, por el contrario, define la unidad bajo los tres conceptos ya mencionados. La uniformidad en la fe es el fundamento de la unidad de la Iglesia bajo todos los demás conceptos, segun el sentir unánime de los Santos Padres. siquiera la unidad jerárquica y del culto den mayor importancia á la primera. Esta unidad puede ser externa é interna, aunque tratándose de individualidades aisladas puede ser meramente externa. Débese tambien establecer la debida distincion entre unidad material ó de hecho y la unidad formal ó de derecho; la primera de las cuales es puramente casual, miéntras que la segunda es producto del enérgico principio inmanente á la misma Iglesia, que la ha dado nacimiento y la sostiene. En este sentido es como hablamos de la unidad de la Iglesia. No es, por tanto, una cualidad empírica, ya que en el organismo de la Iglesia existe ese principio de unidad bien manifiesto. En este sentido decimos, pues, que la *nota unitatis* es positiva y no simplemente negativa. Supuesto lo cual cae por su peso la distincion de unidad y unicidad de la Iglesia (Klee, *l. c. I. pág. 90*). La Iglesia es única (*unitate numerica, singularitatis*), con exclusion de cualquier otra, precisamente porque es una (*unitate symbolica, hierarchica, liturgica*), y por esta razon admite en su seno á todos los que aspiran á la bienaventuranza. Hé aqui por qué tambien en la oracion del sumo sacerdote Jesús, se hace especial mencion de la unidad de la Iglesia, que ha de durar siempre (Joan. 17, 21 sq.).

2. Respecto á la unidad, bajo el primer concepto, *a*) los pasajes San Mateo, 16, 18; 28, 19. 20 y San Juan, 17, 26, no solamente demuestran la unidad de la Iglesia en la fe, si que tambien su infalibilidad, ya que sin esta cualidad sería imposible mantener la primera.

San Pablo hace particular mencion de la unidad de la Iglesia (Ephes. 4, 3—6. 11—15). *Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis. Unum corpus et unus Spiritus, sicut vocati estis in una spe vocationis vestrae. Unus Dominus, una fides, unum baptisma. Unus Deus et Pater omnium . . . Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem Pastores et doctores, ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi; donec occurramus omnes in unitatem fidei, ad agnitionem Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi; ut jam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris.*

Véase tambien I. Tim. 1, 20. *Quidam . . . circa fidem naufragaverunt, ex quibus est Hymenaeus et Alexander; quos tradidi Satanae, ut discant non blasphemare.* Gal. 1, 8. *Si angelus de coelo evangelizaverit vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit.*

Respecto al segundo punto aludido en *b*. son testimonio en su favor las parábolas y símiles allí citados, particularmente el del cuerpo. Cornelio á Lapi-

de in Rom. 12, 4: Sicut in corpore sunt quatuor: primo, unitas corporis; secundo, diversitas membrorum; tertio, diversitas officiorum in membris singulis; quarto, aptitudo et dos cuiusque membri ad suum officium exequendum, ita prorsus per omnia se res habet in Ecclesia, ejusque singulis membris. Pueden citarse en confirmacion del mismo asunto. San Mateo, 16, 18. Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, cf. Ephes. 2, 20. Superaedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo lapide angulari Christo Jesu. Y la oracion del Señor (San Juan, 17, 20 sq.). Non pro eis rogo tantum, sed et pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint. Sicut tu Pater in me et ego in te, et ut ipsi in nobis unum sint, sicut et nos unum sumus; . . . ut sint consummati in unum, ut *cognoscat mundus*, quia tu me misisti et dilexisti eos, sicut et me dilexisti. Ruega Jesucristo con particular eficacia, y á este fin, por la Iglesia (San Juan, 17, 9). Ego pro eis rogo, non pro mundo rogo. La misma oracion (San Juan, 17, 11 sq.) nos ofrece un argumento irrefutable contra la teoria luterana que sólo admite esta unidad en la Iglesia invisible, toda vez que expresamente dice el Señor que servirá de signo distintivo para que el mundo los conozca. Debe tambien tenerse en cuenta que en este pasaje no se trata del amor que debemos tener á todos los hombres, sin excluir á los infieles, sino del amor que da á conocer á la Iglesia como una. De no ser asi, incurririamos en el absurdo de suponer que la falta de amor hácia el prójimo, individualmente considerado, destruye la unidad de la Iglesia. Véase Maldonat. in Joan. 11, 52.

Respecto al tercer punto, *c*, debemos decir que no solamente los mencionados textos, sino tambien la unidad en la fe y en el régimen eclesiástico, son otros tantos testimonios de la unidad del culto, en su parte esencial, ya como institucion divina, ya como precepto eclesiástico que á todos comprende.

II. Los Santos Padres presentan la unidad bajo los tres conceptos que la hemos considerado, como signo distintivo de la verdadera Iglesia de Cristo.

a) La unidad en la fe, San Ireneo, I. 10: Ecclesia tametsi per universum orbem ad extremae terrae fines dispersa fidem eam ab Apostolis eorumque discipulis acceptam . . . summo studio et cura, perinde atque unam domum incolens, consecrat, ac velut animam unam atque unum idemque cor habens his aequae fidem accommodat et unico consensu, quasi uno ore praedita, haec docet, praedicat ac tradit. Quanquam enim dispares inter se mundi linguae sunt, una tamen et eadem est traditionis vis. Ac neque hae, quae in Germaniis sitae sunt Ecclesiae, aliter credunt aut aliter tradunt, nec quae in Hispaniis aut Galliis, aut in Oriente aut in Aegypto aut in Africa aut in mediterraneis orbis regionibus sedem habent. Ut sol in universo mundo unus atque idem est, ita etiam veritatis praedicatio passim lucet. . . Cum una atque eadem fides sit. . . vera et universa Ecclesia unam et eandem toto terrarum orbe fidem tenet. Id. III. 24: Praedicationem Ecclesiae undique constantem et aequaliter perseverantem. V. 20: Nobis donans unam et eandem omnium esse fidem.

Clem. Alex. Strom. VI. 13: Tanto los griegos como los judíos pueden llegar "εἰς τὴν ἐνόστητα τῆς πίστεως." En la Iglesia existe la verdad "τοῖς μὲν γὰρ βουλομένοις ἔξεσται καὶ τὸ εὐρεῖν τὴν ἀλήθειαν." l. c. VII. 15. Tertullian. Praescript. c. 20: Apostoli... eandem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverunt. Cyprian. De unit. Eccl. c. 4: Unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus. El carácter distintivo de la verdadera doctrina consiste, "τὸ τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις ὁμολογεῖν, καὶ μὴ ἀμφοτέρωθεν, μήτε πρὸς ἑαυτοὺς μήτε πρὸς τοὺς ἑαυτῶν πατέρας." Athanas. De Decr. Nic. Syn. n. 4. Si alguien tratase de indagar la manera de pensar de todos los Obispos, se convencería de que "σύμφωνοι πάντες ἔσμεν, τὸ ἐν φρονούοντες." Basil. Ep. CLVII. 7. Hieronym. in Os. c. 8: Unum esse altare in Ecclesia et unam fidem. C. 10: Haereticorum inter se corda divisa et contrariis repugnare sentiis etiam ipsi non negant, dum diversa sentiunt. Joan. Chrysostom. in Ep. ad Eph. Hom. IX. 3: Ὅταν δὲ πάντες ὁμοίως πιστεύωμεν, τότε ἐνόστης ἐστίν. Augustin. Enarr. in ps. XLIV. 24: Quo modo omnis varietas vestis in unitate concordat, sic et omnes linguae ad unam fidem. Id. in Ps. LXXIV. 4: Diversa peccata homines confitentur, unam fidem credunt. Leo M. Serm. IV. 1: In unitate igitur fidei atque baptismatis indiscreta nobis societas et generalis est dignitas.

b) La unidad jerárquica ó en el orden eclesiástico. Son argumentos en su favor los ya citados pasajes de San Ignacio (ad Philad. n. 3. ad Smyrn. n. 7. ad Eph. n. 4). Tertullian. Praescript. c. n. 20: Sic omnes primae et Apostolicae, dum una omnes probant unitatem, dum est illis communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio. Cypr. Ep. 40, 15 (Hart. 43) ad pleb.: Aliud altare constitui aut sacerdotium novum fieri praeter unum altare et unum sacerdotium non potest. Ep. 52, 24 (Hart. 55) ad Anton.: Cum sit una Ecclesia per totum mundum in multa membra divisa item et Episcopatus unus Episcoporum multorum concordia numerositate diffusus etc. Ep. 69, 8 ad (Hart. 66) Florent.: Scire debes, Episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in Episcopo, et si quis cum Episcopo non sit, in Ecclesia non esse... Ecclesia catholica una est... connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata. Ep. 76, 5 (Hart. 69) ad Magn.: Gregem nostrum significat commixtione edunatae multitudinis copulatum. Pero muy particularmente se demuestra esta doctrina en la obra De Unit. Eccl. Hilar. in ps. CXXI. 5: Unum Ecclesiae corpus est... per fidei unitatem, per caritatis societatem. Si la Iglesia es la Iglesia de Dios "ἕνωται καὶ μία ἐστίν." Joan. Chrysost. in I Cor. 1. Hom. 1: Τότε πληροῦται ἡ κεφαλή, τότε τέλειον σῶμα γίνεται, ὅταν ὁμοῦ πάντες ὡμεν συναρτημένοι καὶ συγκολλημένοι. Id. Hom. III. 2 in Ep. ad Eph. Augustin. Enarr. in ps. XLIV. 31: Junctura lapidum (templi) caritas est. Cf. in Ps. CM. CXXII. CLXVIII. Serm. CCLXVIII. Serm. CXCIV. CXXXVIII. CXXXVII. De unit. Eccl. c. 4: Non respondet uni (Domino) nisi unitas; en el mismo sentido abundan todos los escritos de este Santo Padre, contra los donatistas.

c) La unidad litúrgica es una consecuencia necesaria de la unidad simbólica y jerárquica.

III. La unidad de la Iglesia como signo de su divinidad se manifiesta además en los siguientes hechos :

a) En la relacion constante que los Obispos mantienen entre sí y con la Sede Apostólica; b) en el uso de las *γράμματα κοινωνικὰ, ἐπιστολὰὶ ἐκκλησιαστικὰ* en el acto de tomar posesion de su silla el nuevo Obispo y en la salutation y bendicion que recibe de los otros Obispos; c) en el empleo de las dípticas y de las *literae formatae, commendatitiae*, y en el acto mismo por el que se borraban de aquellas tablillas los nombres de los que tenían la desgracia de apostatar de la verdadera fe; d) en el reparto de las eulogias ó manjares benditos; e) en la participacion en el culto divino y en las plegarias; f) en las encíclicas ó cartas pastorales y en los Concilios.

Acerca de las *epistolae commendatitiae* véase Stapleton, *Controv. L. IV.* pág. 123, ed. Par. 1578. Ferrari, *De antiquo epistolarum Ecclesiae genere.* Mediol. 1613. Kiessling, *De stabili primitiv. Eccles. ope. literar. communicatoriar. connubio.* Lips. 1744. Sobre las *ἐπιστολὰὶ κοινωνικὰ* consúltese San Basil. Ep. 224. 90. Conc. Illiber. can. 25. Laodic. can. 42. Antioch. can. 7. 8. Sardic. can. 9. Constitut. Apost. II. 78. y Conc. Chalced. c. 11, tocante á la proteccion que obtenían los pobres por medio de estas epístolas. Augustin. c. lit. Petilian. I. 1. Hieronym. Ep. 93 ad Sabin. Optat. Milev. l. c. II. 3: *Cum quo (Siricio) nobiscum totus orbis commercio formatarum in una communione societate concordat.* Augustin. Ep. XLM. 7: *Cum se videret. . . Romanae Ecclesiae . . . et caeteris terris. . . per communicatorias literas esse conjunctum.* Consúltese tambien Hefele, *Historia de los Concilios*, 2.^a ed. I. págs. 165. 181. 210. 515. 771. 803. Tocante al reparto de las eulogias véase Paulin. Ep. 3 ad Alys.: *Panem unum sanctitati tuae unitatis gratia misimus, in quo etiam Trinitatis soliditas continetur.* Ep. 4 ad Augustin.: *Panem unum, quem unanimis iudicio misimus caritati tuae, rogamus, accipiendo benedicas.*

IV. La esencia misma y la mision del Cristianismo exigen esta unidad de la Iglesia, bajo los tres puntos de vista mencionados. Porque si Jesucristo es el segundo Adam, si la Iglesia por Él fundada tiene la mision de volver á la humanidad, por medio de la verdad y de la gracia santificante, á la santidad primitiva que perdió el primer Adam, es evidente que debe manifestarse en ella, como cualidad esencial, la unidad del humano linaje, tal cual existía antes de la division introducida por el pecado (Joan. 16, 52). De donde se infiere que este único Jesucristo es el fundamento sobre el que descansa la Iglesia una y única. La unidad se nos presenta como la ley de formacion que se destaca en todo el organismo divino-humano de la Iglesia y que, haciendo por un lado imposible toda division fundada en la humana soberbia, permite, por otro, la variedad más completa.

V. Esta unidad de la Iglesia no es simplemente empírica y casual; antes bien es una unidad esencial y orgánica, basada en un principio inmanente á la misma Iglesia, que mantiene en ella la unidad de una manera permanente; por cuanto, dada la extraordinaria propagacion de aquélla, el carácter sobrenatural de su doctrina, la tendencia de los hombres á dividirse en sectas y la duracion de la Iglesia hasta la consumacion de los siglos, esta unidad sólo puede concebirse suponiendo que, tanto su origen como su mantenimiento, son obra sobrenatural del poder divino.

Así lo admite tambien Palmer (P. I. C. 5. S. 4). Esta unidad se mantiene muy particularmente por obra de la divina Providencia; y en segundo término contribuye á su conservacion el orden jerárquico establecido por Jesucristo, como factor visible de esta unidad, con la silla apostólica que es su centro y punto de partida.

VI. No puede considerarse como negacion de esta unidad ninguno de los hechos siguientes:

a) La disputa entre el Papa Estéban y San Cipriano sobre el bautismo de los herejes; b) Los sucesos acaecidos en el quinto Concilio ecuménico (Conc. Constantinop. II) y la disputa relativa á los tres capítulos; c) La escision de Melesio en Antioquía; d) El gran cisma de Occidente.

1. San Cipriano sostiene en diferentes pasajes la unidad de la Iglesia y señala como principio fundamental de este hecho á la silla de Roma (Ep. 59. 45. 55. 43. 48); y aunque sostuvo el error de que era necesario rebautizar á los herejes, contra el parecer del Papa Estéban (Nihil innovetur, nisi quod traditum est etc. Ep. 74, 2), no se infiere de esto en modo alguno que pretendiese negar la autoridad de la silla romana ni la unidad de la Iglesia; antes por el contrario consideraba el asunto como una simple cuestion de disciplina (Ep. 73, 26: diciendo esplicitamente que no era su intencion oponerse á que "quominus unusquisque, quod putat, sentiat, et quod sentiat, faciat. Ep. 72, 3: salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo quaedam propria, quae apud se semel sint usurpata, retinere). Tenia sobre este particular el ejemplo de las Iglesias africanas y del Asia Menor, y las declaraciones de los sínodos de África, Synnada é Iconio.

No tiene fundamento alguno lo que dice Reinkens en su obra *La Doctrina de Cipriano* sobre la unidad de la Iglesia (1873, pág. 60): «Cipriano recomienda siempre la tolerancia. áun en el caso de haber divergencia de opiniones en puntos dogmáticos, mientras que el Papa Estéban personifica la severa y ceñuda intolerancia.» Véase Ep. 55, 20 (Hart. 59): Praecipimus, inquit Apostolus, ut recedatis ab omnibus fratribus ambulantis inordinate et non secundum traditionem, quam acceperunt a nobis (II Thess. 3, 6). *Nulla societas fidei et perfidiae* (= de la falsa fe) *potest esse*. La legitimidad de los Obispos, en sentir

de este Santo Padre, se demuestra principalmente porque son «in fide integri,» Ep. 52, 24 (Hart. 55) ad Antonian. 55, 14 (Hart. 59): «nec cogitare eos esse Romanos, quorum fides Apostolo praedicante laudata est, ad quos perfidia habere non possit accessum.»

2. La condenacion de los tres Capítulos (τρία κεφάλαια), fué una simple cuestion de oportunidad, ya que, en sentir de muchos, afectaba de una manera manifiesta á la autoridad del Concilio de Calcedonia. Escritos de Teodoro de Mopsuesta, de Teodoreto contra Cirilo de Alejandria y la carta de Ibas al persa Maris. Véase Fulgent. Ferrand. ep. VI. ad Pelag. et Anatol. Aun despues que desaparecieron todos los reparos y la condenacion hecha por el quinto Concilio ecuménico (553) fué aprobada por los Papas Vigilio y Pelagio I, se les consideraba como cismáticos, situacion en que permanecieron hasta que Gregorio Magno les admitió en la Iglesia, previa retractacion contenida en una fórmula que suscribieron. Véase Noris, Dissertat. de synod. V. (Opp. ed. Veron. 1721. Tom. I. col. 675).

3. Melesio fué elegido por el voto comun de católicos y arrianos Obispo de Antioquia, cuyo titular Eustaquio (330), habiase visto precisado á abandonar la ciudad (Sozom. H. E. IV. 28. Theodor. H. E. II. 31). No obstante, ambos eran ortodoxos. Por poner fin al conflicto, propuso Lucifer de Cagliari que se eligiese por Obispo á Paulino, con lo cual no se logró otra cosa que aumentar la confusion y dar más vigor al cisma. Melesio estaba en relacion amistosa con Basilio, Atanasio, y en general, con los orientales, miéntras que los de Occidente se declararon en favor de Paulino. Estos hechos no fueron obstáculo para que el primero, despues de su muerte, fuese venerado como santo, lo mismo en las diócesis de Oriente que en las de Occidente. Véanse más detalles en Ballerini, De vi et ratione primatus, pág. 327. El Obispo Alejandro fué quien, en 412, puso término al cisma.

4. Tampoco el gran cisma de Occidente, ocurrido de 1378 - 1417, fué un *schisma formale*, ántes por el contrario debe considerarse tan sólo como una escision puramente casual, personal (véase Ballerini, De potestate ecclesiastica, c. 5. 6); ya que ninguno de los partidos tuvo intencion de separarse de la Iglesia, ni se trataba de poner en duda la necesidad de reconocer un centro de la unidad de la misma Iglesia (el Papa); la cuestion versaba únicamente sobre la legitimidad de este centro.

B. Santidad de la Iglesia.

I. La santidad es una cualidad de la Iglesia. Esto se desprende:

a) De su fin (Eph. 5, 26; 1, 4. I Tim. 2, 14); b) De su origen, que está en Jesucristo y en Dios (Matth. 16, 18); c) De sus medios, que son la doctrina, la gracia y los Sacramentos (Eph. 5, 25); d) De la circunstancia de morar en ella el Espíritu Santo (I Cor. 3, 16); e) De la vocacion de todos sus miembros á la santidad de la vida (Matth. 6, 33; 5, 48).

1. La Sagrada Escritura llama *Santo* á toda persona ó cosa que está consagrada á Dios; y ella misma se llama tambien santa porque sirve de instrumento para la santificacion de los hombres. Pero como no es digno de estar consagrado á Dios sino aquel que se halla *limpio de toda mancha*, la santidad de las personas presupone *pureza de toda mancha*, particularmente de mancha moral. Véase Suarez, De Incarn. Disp. XVIII. S. 1: Dicitur sanctum, quod est coram Deo purum et mundum, ut ex usu Scripturae. Benedict. XIV. De Canon. Sanct. III. 21: Sanctitas nihil aliud est, quam ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immaculata munditia. Distinguense, de ordinario, tres grados en la santidad personal: pureza de todo pecado mortal; pureza de todo pecado cometido con premeditacion y santidad en grado heróico, es decir, " Ille virtutis gradus, perfectio, seu fulgor et excellentia, quae facit, ut homo circa materiam illius virtutis supra communem aliorum hominum (de los justos) operandi modum operetur, et in hoc Deo similis sit. „ Benedict. l. c. c. 21. Pero áun en este grado, y por la naturaleza misma de la cuestion, es fácil distinguir diferentes gradaciones (I Cor. 15); pues la santidad no tan sólo consiste en la práctica de una virtud; debe más bien abrazarlas todas: Perfecta virtus moralis est habitus inclinans in *bonum* opus *bene agendum*, et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse. . . Hanc rationem connexionis assignat Gregor. Moral. XXII. 1. dicens, quod virtutes, si sint disjunctae, non possunt esse perfectae secundum rationem virtutis, quia nec prudentia vera est, quae justa et temperans et fortis non est. Thom. I. II. q. 65. a. 1. No obstante el vínculo que une todas las virtudes es el *amor*: de tal manera, que ni aquéllas pueden existir sin éste ni éste sin las primeras. Manifestum est, quod charitas, in quantum ordinat *hominem ad finem ultimam*, est principium omnium bonorum operum, quae in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet, quod cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales. Id. l. c. a. 3.

2. El protestantismo no pone en duda la santidad de la Iglesia, fundada en el origen y objeto de la misma. Ephes. 5, 27. Ut illam (Ecclesiam) sanctificaret . . . ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam aut rugam . . . sed ut sit sancta et immaculata. La Iglesia es santa en los medios que emplea para cumplir su mision, el primero de los cuales es la *doctrina*. "mundans eam lavacro in verbo vitae," l. c. Esta no debe comprender, especulativamente considerada, más que los principios que Dios ha revelado, los cuales, en la práctica, conducen á la santidad; por tanto en su parte práctica debe comprender prescripciones de tal naturaleza que, por sí mismas, no *per accidens*, sean capaces de santificar al hombre. Tambien la santidad de su moral contribuye á fomentar y conservar el bienestar civil y político de la humanidad, pero es únicamente como consecuencia y por efecto de las virtudes sobrenaturales que hace nacer en las almas; toda vez que el orden natural está inseparablemente unido al sobrenatural. Si quis voluerit voluntatem ejus facere, cognoscat de doctrina, utrum ex Deo sit, an ego a me ipso loquar (Joan. 7, 17). Esta es la razon por qué la santidad de la doctrina se

halla tan íntimamente ligada con la infalibilidad de la Iglesia, puesto que sólo la verdad santifica (*sanctifica eos in veritate* Joan. 17, 17). Por consecuencia al negar el protestantismo la infalibilidad, admite la posibilidad de que la doctrina llegue á corromperse, en cuyo caso no es apta para conducir á la santidad. Que los hijos de la Iglesia están obligados á aspirar á la santidad, se deduce de *Ephes. l. c. 2, 14. ut faceret sibi populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum*. Todos estos testimonios empero prueban que la santidad es una *calidad necesaria* de la Iglesia, pero no la presentan como un signo distintivo, bajo los tres conceptos anteriormente enumerados, ya que todas las sectas protestantes atribuyen á su Iglesia la santidad, fundada en su origen, objeto, doctrina, sacramentos, etc., etc.

II. La santidad de la Iglesia, como signo distintivo, consiste en la manifestacion visible de la vida interior sobrenatural de sus individuos, hecha:

- a) Por la práctica de las virtudes sobrenaturales en grado heroico;
- b) Por el uso constante de los carismas en la misma Iglesia.

Puesto que el Señor de todas las gracias asiste sin cesar, con su presencia, á su Iglesia, comunicándole una vida más elevada, como “la cabeza al cuerpo y la cepa á los sarmientos,„ es evidente que no pueden faltar nunca en ella las dos clases de gracia: la *gratia gratum faciens* y la *gratis data*. Con respecto á la primera, véase lo que dice Suarez, De Fid. Disp. IX. S. 7: *Certum omnino videtur neque fuisse neque fore unquam tempus, in quo non existat vera sanctitas in corpore Ecclesiae atque adeo in aliquibus ejus membris. . . Ita tota Ecclesia intelligit illos articulos symboli, “Credo sanctam Ecclesiam et communionem sanctorum,„ . . . Id etiam constat ex efficacia sacramentorum, quorum verus usus non potest in vera Christi Ecclesia deficere; unde fit, ut necessario aliqui, saltem infantes baptizati, semper sint sancti; et idem credo certissime de plurimis adultis.*

III. Esta santidad de la vida, manifestada en muchos individuos de la Iglesia, es un signo característico, real y positivo de la verdadera Iglesia, como lo prueban:

- a) Los textos del Antiguo y Nuevo Testamento, particularmente Joan. 17, 19. *Ephes. 5, 25*; igualmente que los calificativos honoríficos con que se la designa y los símiles ó parábolas bajo los cuales se la representa; b) Los testimonios de los Santos Padres.

1. Ps. 72, 7. *Orietur in diebus ejus justitia et abundantia pacis*. Is. 11, 6. *Repleta est terra scientia Domini*. Cf. Is. 62. *Et vocabant eos: populus sanctus*, cf. Is. 1, 20; 9, 12. 17. 19. 21; 10, 25; 13, 5. 9; 14, 6; 30, 9. 27; 31, 2; 34, 2; 47, 6; 57, 17; 65, 3. Todos estos sagrados textos anuncian que siempre habrá en la verdadera Iglesia gran número de individuos dotados de una santidad

extraordinaria. En Eph. 5, 25 sq. manifiesta San Pablo que la santidad es el fin de toda la doctrina, de la vida y de la sagrada Pasion de Jesucristo; Tit. 2, 14. *Dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate et mundaret sibi populum acceptabilem, sectatorem bonorum operum.* Joan. 17, 19. *Et ego pro iis sanctifico me ipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate.* Joan. 15, 16. *Ego elegi vos et posui vos, ut eatis et fructum afferatis et fructus vester maneat.* El divino Salvador pide en su oracion (Joan. 17, 17) esta santidad para los miembros de la Iglesia; por consecuencia es de necesidad que haya siempre santos en la verdadera Iglesia de Jesucristo.

2. Dan testimonio de esto los nombres con que se designa á la Iglesia, de "Cuerpo de Cristo," Eph. 1, 23; 4, 11. 12. 13. 15. 16; 5, 23. 30. Col. 1, 15. 18. 24; 2, 19; 3, 15. I Cor. 6, 15. Rom. 12, 5), "Esposa," (Eph. 5, 23 sq. II Cor. 11, 2. Apoc. 9, 1; 20, 2; 21, 2. Matth. 22, 2; 25, 1), "Templo de Dios," (Eph. 2, 21. 22. I Cor. 3, 9. 17. I Tim. 3, 15. Hebr. 3, 2; 10, 21. I Pet. 2, 5; 5, 17), "Ciudad de Dios," (Hebr. 11, 10. 16; 12, 21. Apoc. 3, 11; 11, 2; 20, 9), "Campo y viña del Señor," (I Cor. 3, 9. Matth. 20, 1; 21, 33. Joan. 4, 35). Confiirman tambien esta doctrina la parábola del trigo y de la zizaña (Matth. 13, 24), y el simil de la casa en que hay vasos de materias preciosas y viles (I Tim. 2, 20). Por otra parte ninguna significacion tendria el nombre de "Santos," (Rom. 1, 7; 18, 27. Eph. 4, 12. I Cor. 6, 11) si esta vocacion á la santidad no llegase á realizarse nunca.

3. Hay gran número de testimonios de los Santos Padres en apoyo de la misma doctrina, como son todos los pasajes en que se presenta á las Santas Virgenes (Augustin. De morib. Eccl. cath. I. 31. Euseb. Demonstr. Evang. III. 6. II. 39. Chrysost. in Ps. XLIV. 12), á los anacoretas y cenobitas (Augustin. *l. c.*) como pruebas visibles de que existen santos en la Iglesia y de que, practicándose en ella todas las virtudes, es católica. Cyrill. Hieros. Catech. XVIII. 22. 23: *Εἰς μίαν ἀγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν. καθολικὴ μὲν οὖν καλεῖται διὰ τὸ κατὰ πάσης εἶναι τῆς οἰκουμένης, ἀπὸ περᾶτων γῆς ἕως περᾶτων, καὶ διὰ τὸ διδάσκειν καθολικῶς καὶ ἀνελλιπῶς ἅπαντα τὰ εἰς ἡρώσιν ἀνθρώπων ἐλθεῖν ὁφείλοντα ὄσσηματα, περὶ τε ὁρατῶν καὶ ἀοράτων πραγμάτων, ἐπουρανίων τε καὶ ἐπιγείων, καὶ διὰ τὸ πᾶν γένος ἀνθρώπων εἰς εὐσεβείαν ὑποτάσσειν, ἀρχόντων τε καὶ ἀρχομένων, λογίων τε καὶ ἰδιωτῶν, καὶ διὰ τὸ καθολικῶς λατρεύειν μὲν καὶ θεραπεύειν ἅπαν τὸν ἄμαρτιῶν εἶδος, τῶν διὰ ψυχῆς καὶ σώματος ἐπιτελουμένων, κεκτησθαι δὲ ἐν αὐτῇ, πᾶσαν ἰδέαν ὀνομαζομένης ἀρετῆς ἐν ἔργοις τε καὶ λόγοις καὶ πνευματικαῖς παντοίας χαρίσμασιν.* De las parábolas anteriormente citadas deduce San Agustín la siguiente conclusion contra los donatistas (De unit. Eccl. n. 35): *Unde jam non permittantur isti suspicari, aut asserere quod dicunt, omnes bonos defecisse de mundo, ut in sola parte Donati remanerent.* Véase De morib. Eccl. cath. I. 78. En sentir de San Cirilo Alejandrino cuenta la Iglesia de Dios innumerables santos (in Am. n. 85): *οἱ δὲ Ἐκκλησίαι Χριστοῦ μυρίας τὸ ὅσας ἁγίων ἔχουσι κεφαλᾶς;* cf. in Mich. n. 49. La Iglesia es madre de los vivientes (Tertullian. De anim. c. 43. Basil. Ep. XLI. 1. Ambros. in Luc. II. 86), Paraiso (Optat. M. II. 11. Iren. V. 25. Origen. in Genes. II.

16. Augustin. De Baptism. c. Don. IV. 1), imágen de la Iglesia celestial (Clem. Al. Strom. IV. 8. Cyrill. H. Catech. XVIII. 26), camino que conduce al cielo (Hilar. in Ps. CXXXIII. 2), baño espiritual (Joan. Chrysost. in II Cor. Hom. XV. 5), arca en la cual se salvarán los justos (Augustin. Enarr. in Ps. XXVIII. 10. Hieronym. c. Lucif. n. 22).

4. No cabe dudar que la santidad es, propiamente hablando, una cualidad invisible del alma, pero de tal naturaleza, que necesariamente ha de manifestarse al exterior. Los actos de amor heroico, hácia Dios y los hombres, practicados en el seno de esta divina sociedad, de los cuales se derivan las virtudes de la humildad, mansedumbre, paciencia, abnegacion, etc., llevan tan manifiesto el sello que atestigua su origen divino, que hasta el hombre más degradado tiene que reconocer la grandeza y sublimidad de este fenómeno, y aún los antiguos paganos, segun ha hecho notar Tertuliano (Apologetic. c. 39. Minuc. Felix. Octav. c. 9), dieron público testimonio de la pureza de costumbres de los cristianos. El carácter más evidente del amor de Dios en grado heroico es el martirio; ¿y quién es capaz de enumerar los mártires que cuenta la Iglesia católica, que han vertido su sangre para dar testimonio de su fe y de su amor á Dios? Hé aqui por qué el Señor ha declarado que uno de los signos distintivos de su Iglesia es la santidad de sus miembros. *Matth. 5, 16. Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra, et glorificent Patrem, qui in coelis est.*

5. Toda la Iglesia católica, muy particularmente por boca de San Agustin, reconoce, como verdad indudable, que pueden existir virtudes de un órden natural no solamente fuera de la Iglesia, sí que tambien fuera del círculo del Cristianismo, en general. Concil. Trident. Sess. VI. Can. 5. Prop. 5 damn. ab Alex. VIII.: *Pagani, Judaei, haeretici alii-que hujus generis nullum omnino a Jesu Christo accipiunt influxum: adeoque hinc recte inferes, in illis esse voluntatem nudam et inermem sine omni gratia sufficiente* (Denz. 1165). Cf. *Viva i. h. th. Prop. Quesn. 26. 27. 29. Melancthon (Loc. theol. pag. 22) sostiene la doctrina contraria con estas palabras: Esto fuerit quaedam in Socrate constantia, in Xenocrate castitas, in Zenone temperantia, non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiiis haberi. En sentir de los reformadores (Calv. Institut. II. 3) el hombre quedó por el pecado en un estado de corrupcion completa; al punto de que todo cuanto piensa y hace, es pecado y, por consecuencia, vituperable: «no nos sorprende, al examinar la absurda teoría simbólico-luterana, el que con el trascurso del tiempo se haya desarrollado, en contraposicion á ella, una nueva doctrina que considera las enseñanzas del Evangelio, aún las más profundas y sublimes, como tradiciones paganas, ó cuando se contiene en sus límites más razonables, mira el Cristianismo como un desenvolvimiento histórico natural del humano linaje, y no ve en el paganismo otra cosa que una etapa necesaria de la cultura del hombre.» Möhler, *l. c. II. § 7.* Por necesidad tienen que manifestarse estas virtudes, ya que los pueblos no cristianos (paganos, mahometanos y judíos) viven tambien sometidos, en gran parte, á la influencia del espíritu cristiano, como que los más importantes principios de la Religion de Cristo son tambien los que informan sus creencias, el de la monogamia por ejemplo. Por la virtud del bautismo y de las gracias que puede dispensar el Señor al que, sin culpa propia, vive en el error, los cristianos que se hallan fuera del seno de la verdadera Iglesia pueden tambien practicar virtudes cristianas sobrenaturales y por consecuencia, santificarse.*

IV. En conformidad con el plan de la divina Providencia, la santidad de los hijos de la Iglesia es recompensada con carismas, cuya posesion comunica á la verdadera Iglesia de Jesucristo un esplendor especial que la distingue de las iglesias falsas. Esto se desprende:

a) De las promesas del Señor (Marc. 16, 17. Joan. 14, 12; b) De la doctrina general de los Santos Padres; c) De innumerables hechos históricos.

1. El principal objeto de los carismas, muy particularmente el dón de milagros, es la gloria de Dios; aunque en segundo término sirve, además para confirmar la verdadera doctrina, para demostrar la santidad del que los obra y fomentar el bien espiritual y corporal de los demás. Benedict. XIV. l. c. L. IV. P. 1. c. 4. Thom. I. II. q. 111. a. 1 y 4: Gratiae gratis datae ordinantur ad fidei et spiritualis doctrinae manifestationem. No hay duda que la santidad es independiente de los carismas y que puede obrar milagros una persona que no esté dotada de santidad; pero el dón continuado de milagros no puede existir en una pseudo iglesia, mucho ménos para que le ejerza como testimonio de su verdad. Véase Walemburch, De sign. ver. Eccl. a. 3. § 18: Assignent nobis Protestantes Ecclesiam, in qua successivis temporibus contigerunt et contingunt miracula. Hoc si non possunt, jam illorum cavillationes non tamerunt contra miracula Ecclesiae catholicae, quam contra *prophetiam Christi*, ut ipsam destruant.

2. El mismo Salvador presentó el dón de milagros como una prueba irrefutable de su mision divina; y quiso tambien que sirviese para probar la divinidad de su Iglesia. Joan. 15, 24. Si opera non fecissem in eis, quae nemo alius facit, peccatum non haberent. Matth. 10, 8. Euntes praedicate dicentes: Appropinquavit regnum coelorum, infirmos curate, mortuos suscite, leprosos mundate, daemones ejicite. Joan. 14, 12. Amen dico vobis, qui credit in me, opera, quae ego facio et ipse faciet et majora horum faciet. Marc. 16, 17. Signa autem eos, qui crediderint, haec sequentur: In nomine meo daemonia ejicient, linguas loquentur novis, serpentes tollent, et si mortiferum quid biberint, non eis nocebit; super aegros manus imponent et bene habebunt. Este dón tiene en todos los tiempos el mismo valor y el mismo significado que al comenzar la predicacion de los Apóstoles. Marc. 16, 20. Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante et sermonem confirmante *sequentibus signis*.

3. Cf. Bellarm. l. c. c. 14. San Ireneo hizo ya notar lo siguiente (II. 31): Non possunt haeretici caecis donare visum, neque surdis auditum neque omnes daemones effugere praeter eos, qui ab ipsis immittuntur, si tamen et hoc faciunt, neque debiles aut paralyticos aut claudos restaurare; tantum absunt ab eo, ut mortuum excitent, quemadmodum Dominus excitavit et Apostoli per orationem et saepissime in fraternitate propter aliquid necessarium Ecclesia in quoquo loco universa per jejunium et supplicationem multam postulante, reversus est spiritus mortuo et donatus est homo orationibus Sancto-

rum, ut credant, esse resurrectionem mortuorum. La misma doctrina sustentaron San Jerónimo (Ep. XVII. é in vit. S. Hilarion. c. 39), Orígenes (adv. Cels. II. 8), Tertuliano (adv. Gent. n. 23. De anim. c. 51), San Cipriano (De laps. p. 189), San Atanasio (in vit. s. Anton. c. 54. 57), San Eusebio (H. E. VI. 9. y De Martyr. Palaestin.), San Agustín (Civ. Dei XX. 8. De util. cred. n. 3), San Crisóstomo (in II Cor. Hom. II. 4). Como observa San Agustín, este don de los milagros no tan sólo se concedió á la Iglesia para el tiempo de su fundacion al objeto de ayudarla, sino más bien por todo el tiempo de su existencia (Retract. I. 3): Non sic accipiendum est, quod dixi, ut *nunc in nomine Christi fieri miracula non credantur*. Nam ego ipse, quando istum librum scripsi, ad Mediolanensium corpora martyrum (Gervasii et Protasii, cf. Confess. IX. 9) in eadem civitate caecum illuminatum fuisse jam noveram et alia nonnulla, qualia tam multa etiam istis temporibus fiunt, ut nec omnia cognoscere, *nec ea, quae cognoscimus, enumerare possimus*.

4 Véase una exposicion crítica de varios hechos milagrosos en la historia de la Iglesia en Dieringer, Los hechos divinos del Cristianismo, II. pág. 422 y ss.; Sepp, Vida de Jesucristo, VI, pág. 545, y particularmente: Wiseman, Memorias sobre diferentes cuestiones, I. pág. 456 y ss. Tocante á la cuestion relativa á la continuidad del don de milagros en la Iglesia, véase Newman, "Ensayo sobre los milagros de la Iglesia," Acerca del procedimiento seguido para probar los milagros realizados por los Santos, véase Benedict. XIV. l. c. — Acerca de la absurda pretension del Protestantismo, que, no pudiendo negar los milagros hechos por el Señor durante el periodo apostólico, rechaza los que se han realizado en siglos posteriores, aduciendo en contra los fútiles argumentos que presenta la crítica impia contra los milagros consignados en la Sagrada Escritura, véase Apología, II. 3. pág. 156 y sig. Particular atencion merecen en este concepto las afirmaciones de Middleton (Discurso preliminar, pág. 76); "todos sus Padres más ilustres, en la actualidad venerados como santos en la Iglesia católica, entre otros San Atanasio, San Epifanio, San Basilio, San Gregorio de Nicea, San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín y San Juan Crisóstomo, han hecho mencion y dado solemne testimonio de un gran número de milagros que se dice fueron obrados en confirmacion de ciertas instituciones predilectas de aquellos tiempos, pero cuyos hechos, en sentir de todos los protestantes, lo mismo de los eruditos que de los ignorantes ó sencillos, son evidentes ficciones, que no merecen crédito alguno."

C. Catolicidad de la Iglesia.

I. El título de *católica* (καθολική) conviene á la Iglesia bajo diversos conceptos:

a) Por la universalidad de la doctrina que en ella se enseña (Cyrill. Hierosolym. Catech. XVIII. 23); *b*) por el carácter de universalidad que revisten todas las virtudes que en su seno se practican (Suarez, De Fid. Disp. IX. S. 7); *c*) por su carácter de perpetuidad, ya que su vida comprende todos los tiempos, desde Adán hasta el fin del mundo (Augustin. in Ps. XCII. 6); *d*) por su propagacion sobre toda la tierra y por el número de sus adeptos, oriundos de todas las partes del globo y de todos los pueblos. En el último concepto enunciado es la

catolicidad un signo distintivo especialísimo de la verdadera Iglesia de Jesucristo.

1. De la catolicidad en el más amplio sentido habla Pacian. Ad Sempron. Ep. I. 4: *Catholicus, ubi unum, vel ut doctiores putant, obedientia omnium nuncupatur mandatorum, scilicet Dei. Optat. I. 12: Catholicam facit (Ecclesiam) simplex et verus intellectus in lege, singulare ac verissimum sacramentum, et unitas animorum.* Por el contrario, los donatistas pretendieron limitar el concepto de la catolicidad en este sentido. Augustin. Ep. XCIII. 7 ad Vincent. Rogatist.: *Acutum tibi aliquid videris dicere, cum Catholicae Ecclesiae nomen non ex totius Orbis communione interpreteris, sed ex observatione praeceptorum omnium divinatorum atque omnium Sacramentorum...* Sed nempe hoc est totum, quod nobis persuadere conaris, solos remansisse Rogatistas, qui Catholici recte appellandi sunt, ex observantia praeceptorum omnium divinatorum atque omnium Sacramentorum, et vos esse solos, in quibus inveniat fidem, cum venerit filius hominis. Da veniam, non credimus.

2. Las palabras del Señor, expuestas en San Mateo, 28, 20, abrazan todos los puntos de vista bajo los cuales puede considerarse la catolicidad, muy particularmente el que la examina en el más genuino sentido de la palabra: "Docete omnes gentes," es decir, la propagación de la Iglesia por toda la tierra. La catolicidad se divide en las siguientes categorías:

a) *Catholicitas facti ó juris.* La primera se refiere á la propagación efectiva; la segunda á su destino y á la virtud inmanente que posee para propagarse entre todos los pueblos. Suarez, Defens. I. c. 16. n. 4: *Tum quia pro toto mundo instituta est, et non sicut synagoga pro quadam natione; tum etiam quia ex tunc accepit jus praedicandi fidem Christi per universum mundum... tum denique, quia habet potestatem in terris ad gubernandum universum orbem in iis, quae ad salutem animae spectant vel ad illam referuntur.*

b) *Catholicitas simultanea ó successiva.* Las mismas palabras dan la significación de esta categoría.

c) *Catholicitas physica ó moralis.* A la última se refieren estos pasajes: "Si (habet) in mundo splendorem quendam universalem, quo possit ejus dignitas et majestas cognosci, et ab haereticorum turbis discriminari," Suarez, l. c. n. 10. Augustin. Ep. 99 ad Hesych.: *Ut innotescat in omnibus provinciis et in omnibus fructificet.* Id. c. Crescon. IV. 61: *Omnes, inquit (Matth. 28, 20) gentes. Non dixit: omnium gentium omnes homines. Unde necesse est, non solum foecunditate crescentis Ecclesiae, sed etiam permixta multitudine inimicorum ejus, per quos pietas ejus exerceri et probare possit, usque in finem judicariae separationis totus orbis impleatur.*

d) *Catholicitas absoluta ó relativa.* La última designa la propagación de la Iglesia en contraposición á la difusión de las sectas heréticas, bien sea que las consideremos individualmente ó en su totalidad.

e) *Catholicitas materialis ó formalis.* La última se manifiesta en cuanto que la Iglesia, difundida por todas partes, aparece siempre y en todos los lugares una y la misma en la comunidad de la fe y de la caridad. Por eso

únicamente la catolicidad formal debe considerarse como signo distintivo de la verdadera Iglesia.

II. La Iglesia de Jesucristo posee la catolicidad formal, simultánea y moral. Así lo demuestran diversos testimonios:

a) El Antiguo Testamento, particularmente en las profecías: Gen. 12, 3; 18, 18; 26, 4; 28, 14. Cf. Gal. 3, 8. Ps. 2, 7, 8; 21, 27; 71, 8 sq.; 85, 9. Jes. 2, 2 sq.; 45, 7. Dan. 2, 27 sq. b) Las profecías del Nuevo Testamento: Luc. 2, 30; 13, 29 sq. Matth. 8, 10; el precepto del bautismo, Matth. 28, 20. Cf. Marc. 15, 15. Luc. 24, 46. Act. 1, 8. c) La opinion unánime de todos los Padres, particularmente al combatir la doctrina de los donatistas.

1. A los textos anteriormente citados deben añadirse Rom. 10, 18, in omnem terram exivit sonus eorum. Col. 1, 6. in universo mundo est et fructificat et crescit. Ephes. 2, 14-17. Christus fecit utraque unum, medium parietem solvit, pacem annuntiavit iis, qui erant longe.

A este reino debían incorporarse, pues, en el trascurso de los tiempos, todos los pueblos. Por consecuencia no estaba destinada la Iglesia á llevar la mísera vida de las sectas que se desarrollan en un rincón escondido de la tierra, á cobijar en su redil un pequeño rebaño de almas escogidas; ántes, por el contrario, estaba destinada, desde su principio, á ser la Iglesia universal que posee los elementos necesarios para recibir en su seno y ennoblecer á todos los pueblos, para dirigir toda actividad ó toda tendencia que sea digna de la naturaleza humana. Ella es el gran centro de instruccion y de enseñanza para la humanidad, y su purísimo espíritu ha penetrado y purificado siempre las instituciones civiles y jurídicas de las naciones, el matrimonio y las costumbres, la educacion y la ciencia; todas las instituciones morales, todo lo que es producto de la actividad nacional ó individual en los pueblos desde Jesucristo acá, lleva el sello de la influencia de la Iglesia.

Jesucristo nos dió la comparacion más apropiada que podía buscarse para ella en la parábola del grano de mostaza. Nació esta divina sociedad de una semilla pequeñísima; pero encerraba en su seno tal virtud que muy luégo se extendió por toda la tierra y pudo cobijar bajo sus ramas á todos los pueblos (Matth. 13, 31. Marc. 4, 31). El Salvador completó esta bellísima parábola con otra de la levadura, que, obrando silenciosamente pero con una fuerza irresistible, transforma toda la masa; así la Iglesia de Jesucristo ha penetrado, progresivamente y venciendo obstáculos al parecer insuperables, toda la masa de la sociedad humana, transformándola por completo. Véase Döllinger, *l. c.* pág. 221.

2. El primero que usó la expresion de "católica," fué San Ignacio (ad Smyrn. n. 8: ὅπου ἂν ᾖ Ἰησοῦς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Epist. Eccl. Smyrn. init.: πάσαις κατὰ πάντα τόπον τῆς ἀγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίας). Por donde se ve que ya en la postrera mitad del siglo segundo se daba á la verdadera Iglesia el título de católica para distinguirla de las

sectas heréticas. Acerca de la significacion de esta palabra, véase Niedner *Manual de historia eclesiástica*, pág. 211: “El calificativo *καθολικὴ* sólo designaba en aquel tiempo lo que, lingüísticamente considerado, podía expresar, ἢ καθ’ ὅλην τὴν γῆν, ó bien ἢ καθόλου ἐκκλησία, extension ó valor en el espacio.” Despues de dicha época todos los Santos Padres designan la catolicidad como un signo distintivo de la Iglesia en contraposicion á la herejía. Augustin. De utilit. cred. n. 19: Una est catholica (Ecclesia), cui haereses aliae diversa nomina imponunt, cum ipsae singulae propriis vocabulis, quae negare non audeant, appellantur. Ex quo intelligi datur, iudicantibus arbitris, quos nulla impedit gratia, cui sit catholicum nomen, ad quod omnes ambiunt, tribuendum. Id. De vera religion. n. 12: Tenenda est nobis christiana religio et ejus Ecclesiae communicatio, quae catholica est et catholica nominatur. Velint nolint enim ipsi quoque haeretici et schismatum alumni, quando non cum suis, sed extraneis loquuntur, catholicam nihil aliud quam catholicam vocant. Non enim possunt intelligi, nisi hoc eam nomine discernant, quo ab universo orbe nuncupatur. Cf. e. Ep. Fundament. c. 4. Cyrill. Hieros. l. c.: μόνως δὲ τῆς ἀρχαίας καθολικῆς Ἐκκλησίας, κατὰ τὴν οἰκουμένην πάντων ἐργούσης τὴν δόξαν. Pacian. ad Sempron. Ep. 1, 4: Christianus mihi nomen, Catholicus cognomen; illud me nuncupat, istud ostendit, hoc probor, inde significor. Et si reddenda postremo catholici vocabuli ratio est, et exprimenda de graeca interpretatione romana: Catholicus ubique sum... sed si Catholicus ubique unum est, id ipsum David indicat, dicens etc. Como verdadera Iglesia, observa San Clemente de Alejandria (Strom. VII. 17), sólo reconocemos “μόνην τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν Ἐκκλησίαν, „ cuyo sólo nombre la distingue bien de las herejías que llevan el de sus fundadores, como Valentino, Marcion ó Basilides; ó el del país en que nacieron, como los frigios; ó le derivan de los hechos que les caracterizan, como los encratitas, ó de sus doctrinas, como los docetas. En sentir de San Cirilo de Jerusalem, los fieles, cuando se presentan en una ciudad, deben preguntar por la Iglesia católica, toda vez que éste es el nombre distintivo de la única y verdadera Iglesia, por el cual se la distingue de las herejías. Del mismo parecer son: San Justino (Dial. c. Tryph. n. 55), San Ignacio (ad Magn. n. 11), Paciano (l. c.), San Epifanio (Haeres. 62), San Ireneo (I. 23), Lactancio (Instit. div. IV. 30), San Gregorio de Nicea (c. Apollinar. init.), San Efreñ (adv. Haeres. Serm. 22. 23. 24. 56). Las sectas, muy al contrario, derivan sus nombres de cosas accidentales y puramente humanas. “Sola igitur catholica Ecclesia est, quae verum cultum retinet., (Lactant. l. c.) Ella es tambien la que “prior mundum replevit, „ ántes que apareciesen los herejes. Tertullian. c. Marc. V. 19.

Los Santos Padres sacan los principales argumentos en favor de la catolicidad de la Iglesia de las profecías del Antiguo Testamento. Euseb. Caes. in Ps. LXXXI. 8: De Jesucristo se dice que extenderá sus dominios de un mar á otro, “ τὸ ἀποτέλεσμα συνιδῶν, ὅπως ἀπανταχοῦ γῆς αἱ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαι τὸν Χριστὸν αὐτοῦ κύριον ἀναγορεύουσιν., Id. in Jes. 32, 17: τὴν ἀπὸ περᾶτων ἕως περᾶτων καθολικὴν ἐκκλησίαν... θεσπίζει. Augustin. in Ps. XLIX. 3: Quaeri-

mus ergo, ut nobis respondere non graveris, quam causam forte noveris, quae factum est, ut Christus amitteret haereditatem suam per orbem terrarum diffusam, et subito in solis Afris, nec ipsis omnibus remaneret. Etenim Ecclesia catholica est etiam in Africa, qui per omnes terras eam Deus esse voluit et praedixit. Pars autem vestra, quae Donati dicitur, non est in omnibus illis locis, in quibus et literae et sermo et facta Apostolica succurrerunt. Cf. Enarr. in Ps. XXI. 1. 26. 28. 29. Ep. CLXXX. 3. De agone Christ. n. 31. Brevic. Collat. dies 3. n. 10. Serm. CCXXXVII. 3. CXVI. 6. Optat. Mil. l. c. II. I: Per tot innumerabiles insulas et ceteras provincias, ubi vos (Donatistae) non estis, non (Ecclesia) erit? Ubi ergo *proprietas cognominis*, cum inde sit dicta catholica, quod sit rationabilis et ubique diffusa? Nam si sic vos pro voluntate vestra in angustum coaretatis Ecclesiam, si universas subducitis gentes, ubi erit illud, quod filius Dei meruit? Ubi erit, quod libenter ei largitus est Pater, in II. Ps. dicens: Dabo tibi gentes. San Gregorio Nazianceno llama á esta Iglesia extendida por todo el mundo (in Jul. I. 67): *μεγάλη τοῦ Χριστοῦ κληρονομία*. Hieronym. adv. Lucif. Calarit. n. 15: Si in Sardinia tantum Ecclesiam habet (Christus), nimis pauper factus est. Los herejes han logrado extenderse únicamente por una pequeña parte de Frigia, Cilicia y Pamfilia; la Iglesia, por el contrario, “ *ἡ ἀπὸ γῆς περσέων ἄχρι γῆς περσέων* .”, Epiphian. Haer. 61. San Juan Crisóstomo expone la propagacion de la Iglesia como prueba de la divinidad del Hijo, “ *ὅς τῆν ἐκκλησίαν πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ἐξέταυε* .”, Hom. LIV. 2 in Matth. Cf. in Ps. XLIV. 2.

Entre los testimonios que demuestran la rápida propagacion de la Iglesia en sus primeros tiempos, merecen particular mencion: Rom. 10, 18. Tertulian. Apolog. c. 37: Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum; sola reliquimus templa. Adv. Jud. c. 7: In quem alium universae gentes crediderunt, Parthi, Medae, Elamitae et qui habitant Mesopotamiam, Armeniam, Phrygiam... etiam Getulorum varietates et Maurorum multi fines et Hispaniarum omnes termini et Galliarum diversae nationes et Britannorum inaccessa Romanis loca et Sarmatarum et Dacorum et Germanorum et Scytharum et abditarum multarum gentium,... quae enumerare minus possumus.

Paciano resolvió ya cumplidamente la cuestion de que los Apóstoles no se dieran á sí mismos el nombre de católicos (l. c. n. 3): Sed sub Apostolis, iniquis, nemo Catholicus vocabatur. Esto, sic fuerit, vel illud indulge. Cum post Apostolos haereses extitissent, diversisque nominibus columban Dei et reginam per partes lacerare et scindere niterentur... *nonne cognomen suum plebs Apostolica postulabat*, quo incorrupti populi distinguerent unitatem?... Ego forte ingressus populorum urbem hodie, cum Marcionitas, cum Apollinaricos, Cataphrygas, Novatianos et ceteros hujusmodi comperissem, qui se Christianos vocarent: quo cognomine congregationem meae plebis cognoscerem, nisi catholica diceretur?... Certe non est ab homine mutuatum, quod per saecula tanta non cecidit.

IV. La catolicidad de la verdadera Iglesia de Jesucristo, no solamente es efectiva (*catholicitas facti*), si que tambien de derecho (*catholicitas juris*), segun se desprende del precepto comunicado por el Señor (Matth. 28, 20), de las predicciones de los Profetas y de la mision de la misma Iglesia.

1. Para que se realice el carácter de la catolicidad no basta la sola predicacion dirigida á todas las gentes, sino que es tambien preciso que dé frutos de conversiones duraderas. Ya San Agustin refutó la objecion que se pretende fundar en San Lúcas 12, 32: *Noli timere, pusillus grex etc.* (c. Crescon. IV 46): *Ipsi boni verique Christiani, qui per seipsos multi sunt, in comparatione malorum falsorumque itidem pauci sunt. Sic multa grana, quibus horrea magna implentur, pauca dicimus in comparatione palearum.* Análogo razonamiento puede aplicarse al pasaje de San Lúcas, 18, 8, sobre el cual hizo notar San Agustin (De unit. Eccl. c. 15): *dictum vel propter ipsam fidei perfectionem vel propter iniquorum abundantiam et paucitatem bonorum.* La misma interpretacion debe darse á las siguientes palabras, que tanto hicieron reflexionar á Newman, siendo todavía anglicano (*Historia de mis opiniones religiosas*, página 132): *Quapropter securus judicat orbis terrarum, bonos non esse, qui se dividunt ab orbe terrarum* (c. Parmen. III. 24).

2. La mayor parte de los teólogos católicos comprenden la catolicidad bajo el concepto de *catholicitas relativa*. En sentir de Melchor Cano (Loc. IV. 6), Driedo (L. IV. c. 2. p. 2), Belarmino (*l. c. c. 7*) y los wirezburgenses (n. 102, de Princip. direct.), basta la *catholicitas successiva* para que se realice el concepto de catolicidad: "*quod si sola una provincia retineret veram fidem, adhuc vere et proprie diceretur Ecclesia catholica, dummodo clare ostenderetur, eam esse unam et eandem cum illa, quae fuit aliquo tempore,*" (Bellarm.).

V. La Iglesia no perdió el signo distintivo de la catolicidad ni aún durante el período álgido del arrianismo.

Tres períodos diferentes se distinguen en la historia de esta herejía. El primero comprende desde la aparicion de la secta hasta la muerte de Constantino, acaecida en 337. En él fué condenado Arrio, quedando la Iglesia en posesion pacífica y exclusiva del Credo de Nicea. En el segundo período, que comprende hasta el año 361, reina la paz en todo el Occidente y se celebran los sínodos de Roma, 341, y de Sárdica, 343, que confirman la doctrina dogmática de Nicea. Y aunque el sínodo de Milán, obrando bajo la directa opresion del emperador Constancio, dió origen á la persecucion y destierro del papa Liberio y en el concilio de Rímmini adoptaron los Obispos católicos un símbolo ambiguo, está bien probado que ninguno de estos hechos se fundó en convicciones arrianas, como tambien lo demuestra la hipérbole usada por San Jerónimo (adv. Lucifer. n. 19): *Ingenuit totus orbis, et Arianum se esse miratus est.* El tercer período empieza con la muerte de Constancio, en 361. En él

regresaron á sus diócesis los Obispos desterrados. Bajo el reinado de Valentiniano y Valente sólo éste persiguió á los católicos, no sin encontrar valerosos y sapientísimos adalides de la fe católica en San Atanasio, San Basilio, San Gregorio de Nicea y otros muchos. Así vemos que, apénas trascurridos tres años despues de la muerte de Constancio y de la terminacion del concilio de Rimini, pudo escribir San Atanasio al emperador Joviano estas palabras (I. II. p. 623. ed. Migne: " Todo el orbe reconoce la fe católica, y únicamente un pequeño número la combate. Véase Möhler, *Atanasio el Grande y la Iglesia de su tiempo*, 2.^a ed. de Maguncia, 1844.

D. Apostolicidad de la Iglesia.

I. En el sentido más lato de la palabra, es apostólica la Iglesia porque ha sido fundada por los Apóstoles y ha permanecido siempre la misma en sus elementos esenciales, es decir, en la constitucion y en la doctrina.

Refiérense á la apostolicidad de la Iglesia: San Mateo. 16, 18 sq. 18, 18. Eph. 2, 20. *Superaedificati super fundamentum apostolorum*. Apoc. 21, 14. *Manus civitatis habent fundamenta duodecim et in ipsis duodecim nomina duodecim apostolorum*. Todos los herejes confiesan que la verdadera Iglesia de Jesucristo debe ser apostólica, y pretenden fundar sus enseñanzas, como los gnósticos, en la verdadera doctrina apostólica. Tertull. *De carn. Chr. c. 2. Praescript. c. 32. Clem. Strom. VII. 17*. Tal es igualmente el proceder de los Paulicianos (Windischmann, *Revista trimestral teológica de Tubinga*, 1835, página 49), de los cátaros (Trithem. *Chronic. Hirsaug. a. 1299*), de los waldenses (Freib. K. L. u. d. N.). Palmer dice á este propósito (P. I. C. 8): "La Iglesia de Jesucristo, segun testimonio de todos, es apostólica porque, en cierta manera, tiene por fundadores á los Apóstoles., Trátase, por consecuencia, únicamente de averiguar cuáles sean los caracteres de la apostolicidad, muy particularmente aquellos que nos presentan esta cualidad como un signo distintivo de la Iglesia. No cabe dudar que, para demostrar hasta la evidencia la apostolicidad de esta divina Institucion, ó sea su identidad, tal cual se encuentra al presente constituida, con la de los Apóstoles, basta compararla en ambos momentos históricos, con respecto á la doctrina, al culto y á la constitucion. Pero, como ya hizo notar San Ireneo, semejante demostracion nos llevaria muy léjos por demasiado prolija. (San Iren. III. 3.) Fundada la Iglesia sobre los Apóstoles, habiendo sido enviados ellos y sus sucesores por el Señor (Joan. 20. 21. Matth. 28, 20), de tal suerte que esta mision y la autoridad que es inseparable de la misma se mantiene en la Iglesia y con carácter permanente, toda vez que le ha sido trasmitida, en nombre de Jesucristo, por los mismos Apóstoles y sus sucesores (Act. 6, 6; 13, 2. 3. II Tim. 1, 6; 2, 2. I Tim. 5, 22. Tit. 1. 5), es evidente que sólo puede ser apostólica aquella Iglesia que se halle en condiciones de probar que procede de los Apóstoles por una

sucesion nunca interrumpida de sus jefes. Esta sucesion es el sello de la descendencia espiritual, á la manera que el árbol genealógico de Jesucristo, remontándose desde María á través de las generaciones, nos ofrece la demostracion de su descendencia de la rama directa de David y de los patriarcas hasta Adan.

II. La apostolicidad de la Iglesia, en el más genuino sentido de la palabra, consiste en la no interrumpida sucesion material y formal de su cuerpo docente á partir de los Apóstoles. En tal sentido esta cualidad es un signo distintivo visible de la verdadera Iglesia de Jesucristo. Así se desprende:

a) De la sagrada Escritura, que designa á los Apóstoles y á sus sucesores como únicos maestros y jefes de la Iglesia. b) De los argumentos aducidos por los Santos Padres contra los herejes, especialmente por San Ireneo (III. 3), Tertuliano (Praescript. c. 32. c. 37) y San Cipriano (Ep. 76).

1. Además de los pasajes citados pueden consultarse los siguientes: Act. 14, 20-22. *Reversi sunt (Paulus et Barnabas) Lystram et Iconium et Antiochiam, confirmandes animas discipulorum... Et cum constituissent eis per singulas ecclesias presbyteros, et orassent cum jejunationibus, commendaverunt eos Domino.* I Tim. 1, 3. *Rogavi te, ut remaneres Ephesi, cum irem in Macedoniam, ut denuntiares quibusdam, ne aliter docerent.* Tit. 1, 6. *Hujus rei gratia reliqui te Cretae, ut ea, quae desunt, corrigas et constituas per civitates episcopos, sicut et ego disposui tibi.*

2. San Ireneo, III. 3: *Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adeat respicere omnibus, qui vera velint videre, et habemus enumerare eos, qui ab Apostolis constituti sunt episcopi et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt, neque cognoverunt, quale ab his deliratur.* Cf. 26: *Ubi ergo charismata Domini, ita est discere veritatem apud quos est ea, quae est ab Apostolis Ecclesiae successio.* IV. 83: *Agnitio vera est Apostolorum doctrina et antiquus Ecclesiae status in universo mundo, et character corporis Christi secundum successiones Episcoporum, quibus illi eam, quae in unoquoque loco est, Episcopi tradiderunt.* IV. 26: *Quapropter eis, qui in Ecclesia sunt presbyteris, obaudire oportet, his, qui successionem habent ab Apostolis, sicut ostendimus, qui cum Episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt.* Tertullian. Praescr. c. 32: *Ceterum si quae (haereses) audent interserere se aetati apostolicae, ut ideo videantur ab Apostolis traditae, quia sub Apostolis fuerunt, possumus dicere: Edant ergo origenes Ecclesiarum suarum; evolvant ordinem Episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem. ut primus ille Episcopus aliquem ex Apostolis vel Apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo Ecclesiae Apostolicae census suos deferunt; sicut Smyrnaeorum Ecclesia Polycarpum ab Joanne comlocatum refert; sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum edit; proinde utique et ceterae exhibent quos ab Apostolis in Episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant. Configant tale aliquid haeretici. Que termina con las siguientes palabras, c. 37: Si haec ita se habent, ut veritas nobis adjudicetur, quicumque in ea regula incedimus, quam Ecclesia ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit, constat ratio propositi nostri, definitientis, non esse admittendos haeticos ad ineundam de Scripturis provocationem, quos sine Scripturis probamus ad Scripturas non pertinere.* Cyprian. Ep. 6, 3 (Hart. 69): *Ecclesia non est, quae una et intus esse et foris non potest. Si enim*

apud Novatianum est, apud Cornelium non fuit. Si vero apud Cornelium fuit, qui Fabiano Episcopo legitima ordinatione successit... Novatianus in Ecclesia non est, nec Episcopus computari potest, qui evangelica et Apostolica traditione contempta *nemini succedens a seipso ortus est*. Habere namque aut tenere Ecclesiam nullo modo potest, qui ordinatus in Ecclesia non est. Todo hereje es "a semetipso incipiens," "nemini succedens," "humanam conatur ecclesiam facere," (52, 24). Optat. l. c. II. 2: Negare non potest, scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam... Sedit prior Petrus; cui successit Linus, Lino successit Clemens, Clementi Anacletus... Vestrae cathedrae vos (Donatistae) originem reddite, qui vobis vultis sanctam Ecclesiam vindicare. Augustin. Ep. Fundam. l. c.: Tenet me... ab ipsa sede Petri Apostoli, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem Episcopatum successio sacerdotum. Augustin. C. Faust. XXXII. 19: Cur non potius evangelicae auctoritati tam fundatae, tam stabilitae, tanta gloria diffamatae atque ab Apostolorum temporibus usque ad nostra tempora per successiones certissimas commendatae non te subdis? XXXII. 21: Qui tam fundatae auctoritati a temporibus Apostolorum usque ad haec tempora certis successioneibus custoditae atque productae audeant tale aliquid dicere. Ps. c. Part. Don.:

Numerate Sacerdotes vel ab ipsa Petri sede,
Et in ordine illo Patrum quis cui successit videte.

C. Julian. II. 34: Quod invenerunt (Episcopi) in Ecclesia, tenuerunt, quod didicerunt, docuerunt, quod a Patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt. De baptism. c. Donat. III. 2: Unde Donatus apparuit? De qua terra germinavit? De quo mare emersit? De quo coelo cecidit? Euseb. Caesar. in Jes. 9, 6 (Collect. nov. Tom. II. p. 390): ποίους εστιν ἄρχοντας; λέγω δὲ, μαθητὰς αὐτοῦ καὶ ἀποστόλους τοὺς τε τῆν τοῦτων ἀκαλόγητον ὑποδέξιμένους καθ' ἑλπίδα τῆς οἰκουμένης.

3. De donde se infiere que la sucesion de la doctrina de los Apóstoles se reconoce por la sucesion de los maestros apostólicos, siendo la una inseparable de los otros; lo invisible se da a conocer en lo visible, la teoría fundada en el sofisma de la herejía se descubre a la luz del hecho de la sucesion regular, cuya evidencia es palpable a la simple vista. Esta sucesion es realmente una *successio formalis*, "qui tamen cum Apostolis perseveravit," (Tertullian. l. c.); es decir, que el sucesor se halla unido en unidad de fe y de comunidad eclesiástica con la Iglesia apostólica. Y aquí se nos presenta de nuevo el carácter de la Iglesia bajo su doble concepto de visible é invisible, y aquella como una institucion divino-humana; la doctrina se halla inseparablemente unida al ministerio regular, y este ministerio es el sello y la confirmacion de la verdadera doctrina emanada de los Apóstoles. San Gregorio Naz. Or. XXI. 8: οὐ γὰρ ἦτορον τῆς εὐσεβείας, ἢ τῆς προεθρίας διάδοχος; τῇ μὲν γὰρ πολλοστὸς ἀπ' ἐκείνου, τῇ δὲ εὐθὺς μετ' ἐκείνου εὐρίσκειται: ἦν δὲ καὶ κυρίως ὑποληπτέον διαδοχὴν. Τὸ μὲν γὰρ ὁμόγνωμον καὶ ὁμόηρον, τὸ δὲ ἀντίδοξον καὶ ἀντίηρον. καὶ ἡ μὲν προστηγυρία, ἢ δὲ ἀληθειαν ἔχει διάδοχῆς.

III. La apostolicidad puede ser inmediata ó mediata. Ésta corresponde a aquellas Iglesias que, habiendo sido fundadas por otras que son inmediatamente apostólicas, han permanecido siempre unidas á éstas por la caridad y por la fe.

Tertull. l. c. c. 32: Ad hanc itaque formam probabuntur ab illis Ecclesiis,

quae licet nullum ex Apostolis vel Apostolicis viris auctorem suum praeferant, ut multo posteriores, quae denique quotidie instituuntur, *tamen in eadem fide conspirantes non minus Apostolicae deputantur, pro consanguinitate doctrinae.* Ita omnes haereses *ad utramque formam* a nostra Ecclesia provocatae, probent se quaquam putant Apostolicas. c. 20: Apostoli Ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde Ecclesiae mutuatae sunt et quotidie mutuantur, ut Ecclesiae fiant; ac per hoc et ipsae Apostolicae deputantur, ut soboles *Apostolicarum Ecclesiarum.* . . . Si haec ita sunt, constat, omnem doctrinam, quae cum istis Ecclesiis matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandam, sine dubio tenentem, quod Ecclesia ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit. Cf. Optat. Mil. II. 6: Per unum communicatis et ceteris Angelis, et per Angelos supra memoratis Ecclesiis, et per ipsas Ecclesias nobis.

IV. De la nota de la apostolicidad en el indicado sentido se deriva la demostracion más patente, á la vez que popular, en favor de la verdadera Iglesia de Jesucristo, en contraposicion á las herejías ó pseudo-iglesias: la prueba de la prescripcion.

En sentir de Möhler (*Patrología*, pág. 712), la obra *De praescriptione* es, por su disposicion y contenido, la más completa, la más original y la más preciosa de cuantas escribió Tertuliano. "En realidad de verdad, el argumento que con clarísimo sentido y fuerza incontrastable desarrolla en esta obra constituye por sí sólo un baluarte inexpugnable para la Iglesia contra todas las herejías., (Praescr. c. 34: *evictae omnes haereses*). El *argumentum praescriptionis* está tomado del Derecho romano, á tenor del cual un título adquiere validez, de tal forma que, al cabo de cierto tiempo, queda el objeto como legitima propiedad del poseedor, recayendo sobre el demandante el *onus probandi*. Hé aquí la idea fundamental que desarrolla Tertuliano mediante la aplicacion de la mencionada cláusula: La Iglesia católica no necesita presentar una sola prueba de su verdad enfrente de las herejías; ella descende de los Apóstoles y el derecho de prescripcion está completamente en favor suyo; los herejes, al contrario, son más modernos y por consecuencia no son apostólicos. C. 20: Apostoli in orbem profecti eandem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverunt, ac proinde Ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt. Cf. Ad. Prax. c. 2: Novelli estis, posteri estis, hesterni estis. Las familias se clasifican en la esfera social segun su respectiva alcurnia, y así se las estima; c. 21: Hinc igitur diriginus praescriptionem . . . Communicamus cum Ecclesiis Apostolicis; *hoc est testimonium veritatis*. Por donde se ve que la fe de la Iglesia es la fe de los Apóstoles, y toda doctrina que no sea la de la Iglesia es indudablemente falsa: Aliquos marcionitas et valentinianos (y lo mismo debe decirse de todos los herejes hasta nuestros días) liberanda veritas exspectabat; interea perperam evangelizabatur, perperam credebatur, tot millia millium perperam tincta, tot opera fidei perperam administrata, tot virtutes, tot charismata perperam operata, tot sacerdotia, tot

ministeria perperam functa, tot denique martyria perperam coronata c. 38. Para eludir esta sentencia proponen los herejes una de estas evasivas: ó decir que los Apóstoles no comprendieron bien las palabras del Señor (c. 22); ó suponer que los mismos Apóstoles no han predicado todo lo que debían anunciar á la Iglesia, quaedam secrete et paucis demandasse (Cf. Augustin. Tract. XCVII. 2 sq. in Joan.: Omnes insipientissimi haeretici audacias figmentorum suorum hac occasione evangelicae sententiae (non potestis portare modo) colorare conantur; cf. Iren. III. 2: Si ita est, ut recondita mysteria scivissent Apostoli, quae seorsim et latenter a reliquis perfectas docebant, certe iis vel maxime ea traderent, quibus ipsas Ecclesias tradebant, quos et successores relinquebant c. 25. 26); ó afirmar que la Iglesia no ha comprendido su enseñanza, y que de esta manera ha perdido, por culpa propia, la verdadera doctrina, c. 27. 28. Pero es el caso que los herejes estuvieron ántes en el seno de la Iglesia, c. 30; precisamente lo que han intentado es introducir innovaciones y por eso han caído en el error, c. 31. Mas, ¿no sería posible que su existencia se remonte al tiempo de los Apóstoles, como pretenden algunos herejes? c. 32. Esto sólo podría ser cierto si demostrasen su origen apostólico por la no interrumpida sucesión de los Obispos, c. 32. Precisamente la imposibilidad de tal demostración es lo que hace que la Iglesia no necesite entrar en discusión con los herejes, "quos sine scriptura probamus, ad Scripturas non pertinere," c. 37.

La misma clase de argumentos presenta, al exponer esta cuestión, San Ireneo: *Agnitio vera est Apostolorum doctrina et antiquus Ecclesiae status in universo mundo et character corporis Christi* (IV. 83). En la no interrumpida sucesión de sus Obispos posee la Iglesia una prueba incuestionable y pública de que su doctrina procede de los Apóstoles: *Obaudire oportet his, qui successionem habent ab Apostolis... Reliquos vero, qui obsistunt a principali successionem et quocunque loco colligunt... quasi haereticos habere... Ubi ergo charismata Domini, discere oportet veritatem apud quos est ea, quae est ab Apostolis, Ecclesiae successio* (IV. 25). Por el contrario, los herejes han aparecido mucho más tarde, ya que los Obispos se hallaban entonces en posesión de las Iglesias cuya dirección les habían encomendado los Apóstoles: *Omnes enim ii (haeretici) valde posteriores sunt quam episcopi, quibus Apostoli tradiderunt Ecclesias* (V. 90). Aduce luego como principal argumento de esto la sucesión de los Obispos en la Iglesia de Roma, y hace notar que la necesaria conformidad de todas las Iglesias con la romana demuestra la apostolicidad de las primeras (III. 3): *Ab Apostolis traditionem et... fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes confundimus omnes eos, qui... praeterquam oportet colligunt*. Efectivamente, tal demostración es incuestionable. Así se expresa también Orígenes en su obra *De princ. praef. n. 2*, y el mismo género de argumentación emplearon Alejandro de Alejandría contra Arrio, San Estéban contra Cipriano, San Agustín contra los pelagianos, y Lanfranc contra Berengario.

V. De lo dicho se infiere que toda innovación en la doctrina es herejía, y toda herejía es una innovación del tesoro de la fe transmitido por los Apóstoles y conservado por la sucesión de los Obispos. Asimismo se desprende de esto cuán absurda es la pretensión de los innova-

dores que se fundan en una supuesta doctrina secreta de los Apóstoles, que contradice las enseñanzas públicas de la Iglesia.

Ejemplo de esto dieron los gnósticos, que se consideraban como los conoedores por excelencia (γνωρίζοντες), los que se hallaban en posesion de una doctrina superior oculta, diferente de la que en público enseñaba la Iglesia, porque era inaccesible á la multitud (τοῖς πολλοῖς). Iren. III. 12: Putaverunt semetipsos plus invenisse quam Apostoli . . . et Apostoli quidem adhuc, quae sunt Iudaeorum sentientes, annuntiassent evangelium, se autem sinceriores et prudentiores Apostolis esse. II. 2: Cum ex Scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur Scripturarum . . . quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciunt traditionem . . . Cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab Apostolis, quae per successiones Presbyterorum in Ecclesia custoditur, provocamus eos, *adversantur traditioni*.

VI. La piedra donde se prueba la legitimidad de la verdadera Iglesia y el sello de la doctrina verdadera es, por consecuencia, la mision recibida del mismo Jesucristo por los Apóstoles, demostrada por la *successio Episcoporum*. La falta de esta mision es, por el contrario, el estigma que señala toda herejía y todo cisma, ya que no cabe admitir la existencia de una mision extraordinaria en contra de la autoridad legitima de la Iglesia, que en último término debería justificarse ante dicha autoridad legitima con pruebas sobrenaturales derivadas de la Iglesia del Antiguo Testamento.

1. Jesucristo transmitió á los Apóstoles los plenos poderes que había recibido de su Padre, al mismo tiempo que les envió á predicar el Evangelio (Matth. 28. 20. Marc. 16, 15. Joan. 20, 21. Act. 1, 8; 20, 28. I Cor. 4, 1. Eph. 4, 11), y solamente á ellos dió tales poderes. Por consecuencia, toda autoridad eclesiástica debe proceder únicamente del colegio de los Apóstoles y transmitirse por la mision recibida de ellos, mediata ó inmediatamente. Rom. 10, 14. Quomodo ergo invocabunt, in quem non crediderunt? Aut quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine praedicante? Quomodo vero praedicabunt, nisi mittantur?

2. El hecho de haberse originado el Cristianismo de la Iglesia del Antiguo Testamento, ha servido á los reformadores de ejemplo para justificar su pretendida mision extraordinaria en contra de la Iglesia. Sobre este particular observa Bossuet lo siguiente (*Reflexiones acerca de un escrito de M. Claude*, Paris, 1670, p. 138): Mr. Claude, estrechado por el asunto, no ha sido capaz de mostrar, en toda la historia del Cristianismo, una sola Iglesia que con entera verdad pueda llamarse cristiana, fundada á la manera de las Iglesias de la nueva Reforma. Ahora puede juzgarse si hay alguna semejanza entre lo que han hecho todos los herejes al oponerse á los ortodoxos y la conducta de los Apóstoles en el acto de separarse de la Sinagoga, para que la rebeldia de los primeros pueda justificarse con el ejemplo de los discipulos del Señor. Jesucristo, al venir al mundo, quiso encontrar en él una Iglesia en el ejercicio de todas sus funciones; nació y murió en el seno de esta Iglesia, es decir, de la Sinagoga; y de

tal manera quiso fundar su Iglesia en medio de aquella Institucion, que los mismos Santos Apóstoles, despues de la Ascension del Señor y de la venida del Espíritu Santo, continuaron asistiendo públicamente al servicio del templo, que era á la sazón el signo más auténtico de comunión; así se ve, en efecto, que, cualesquiera fuesen las medidas que se adoptasen contra ellos, jamás se retiraron del templo mientras estuvo en pié, y la Sinagoga conservó bien su forma exterior ó siquiera alguna apariencia externa de su antiguo estado; y Dios, que al fin queria que los paganos se separasen completamente de los judíos, había hecho cesar ántes, por una reprobacion manifiesta, en este pueblo ingrato el sacrificio y el sacerdocio con todos los signos distintivos de la Iglesia, de tal manera que, en realidad, fué la Sinagoga la que se desmoronó juntamente con su templo, y no los hijos de Dios los que de ella se apartaron; vemos que léjos de dejar entónces algun rastro de esperanza á este pueblo, como en otras ocasiones lo hiciera en la trasmigracion antigua y al verificarse la ruina del primer templo, hizo ver, muy al contrario, todas las señales posibles de su furor implacable; que para evitar que semejante caida del pueblo ántes elegido y el divorcio declarado á la Sinagoga, que ántes fué su esposa, diesen el más leve motivo de sospechar que en lo sucesivo pudiera ocurrir un suceso análogo, dispuso que todos sus Profetas anunciasesen esta caida y el divorcio, que sería su consecuencia, como efecto de su cólera, no sin protestar al mismo tiempo que jamás acaecería á su Iglesia un hecho semejante, porque celebraba con ella una alianza eterna; que á pesar de todo esto y de que la reprobacion de la Sinagoga se hallaba perfectamente explicada en la Sagrada Escritura, no obstante que los Apóstoles no tan sólo no habían introducido la menor innovacion en la doctrina, sino que se habían ajustado estrictamente á las instrucciones de Aquel que se había esperado hasta sus días en la sucesion de los siglos, por lo mismo que había una especie de rompimiento con la Sinagoga, ántes la Iglesia verdadera, y á fin de darles autoridad en la ejecucion de tal acto, nada ménos se creyó conveniente que la presencia de Jesucristo en la tierra, revestido de toda la autoridad del Eterno Padre; en una palabra, que para romper con las ideas de la Sinagoga, aunque ya se hallaba convicta de error por las mismas Escrituras, fué necesario que Jesucristo, piedra angular que debía servir de clave ó punto de union á todo el edificio, apareciese de una manera visible, acompañado de las pruebas ó *señales incontestables de su mision*.

Dejo al buen juicio de mis lectores el considerar si un ejemplo de esta naturaleza puede servir de excusa para separarse jamás de la Iglesia de Jesucristo, ó para suponer que alguna vez debía caer esta Iglesia fundada sobre la piedra angular, ó que pudiera sufrir interrupcion alguna la sucesion que tuvo origen en Jesucristo, y si más bien no habla, en el caso presente, todo contra semejante suposicion.

Cf. p. 77: Pero, señor, respondió Mr. Claude, no estamos de acuerdo respecto á que esto sea nuevo; lo que está contenido en la Sagrada Escritura no es nuevo. Paciencia, caballero, le contesté yo; os suplico tengais en cuenta que ninguno de los herejes antiguos se ha convencido de la novedad de su doctrina; ántes bien todos han alegado en su favor el testimonio de la Sagrada Escritura; pero había una novedad que no podían negar, y es que el cuerpo de su Iglesia no existía ayer, y en esto han convenido ustedes todos. Pues bien, dijo por fin Mr. Claude, si los arrianos, los nestorianos y los pelagianos hubiesen tenido razon en el fondo, no hubiesen errado en los procedimientos. El que hayan estado ó no en lo justo, dije yo, caballero, ése es el fondo de la cuestion. Por otra parte, queda bien sentado que ustedes han observado la misma conducta que ellos, los mismos procedimientos, la misma norma para defenderse; en una palabra, que para formar vuestra Iglesia habeis obrado como han obrado todos los herejes, y nosotros hacemos lo que han hecho todos los ortodoxos.

Véase Möhler, *Simbólica*, § 34: "Desaparecieron los siglos, y con ellos todas las sectas antiguas; vinieron nuevos tiempos y acaecieron nuevas disgregaciones de la Santa Iglesia; los principios que informaban todas estas creaciones egoistas eran siempre los mismos, ya que todas sostenían que la Sa-

grada Escritura, sin contar para nada con la Iglesia, es la única fuente de la verdad cristiana y la única norma que tiene tambien el individuo para su inteligencia; y este principio formal, comun á todas las sectas que se han separado de la Iglesia, á los gnósticos del siglo II lo mismo que á los cátaros y waldenses del XII, á los sabelianos del III, á los arrianos del IV y á los nestorianos del V, dió lugar á las más opuestas opiniones, á las teorías más antagónicas. Efectivamente, ¿qué puede haber de más opuesto que el gnosticismo y el pelagianismo, que el sabelianismo y el arrianismo? La circunstancia de que un mismo principio se amolde á tan diversas teorías, ó mejor dicho, que éstas, por contradictorias y opuestas que sean, puedan hacer uso de ese único principio, basta por sí sola para convencernos de que la relacion entre el uno y las otras es de todo punto arbitraria y de que en esto se encubren tremendos extravíos...

¿Quién es capaz de presentar un fenómeno más extraño que el de cierta asociacion religiosa de nuestros días, que no vacilaba en afirmar que entre la Iglesia católica y las sectas que de ella se han separado en diversas épocas, la razon está de parte de la primera en lo material, y hasta llega á reconocer las declaraciones dogmáticas de la Iglesia en estos casos, pero pone en tela de juicio sus principios formales? ¿Pero puede subsistir esta doctrina de la Iglesia bajo la forma determinada en que se la considera y admite, independientemente de la misma Iglesia que la ha expuesto bajo esa forma? ¿No son cosas que mutuamente se condicionan?

VII. Por cuanto la Iglesia de Jesucristo ha recibido del divino Salvador su mision, y con ella la promesa de que nunca la faltará su auxilio para que pueda cumplirla, debe aparecer en la historia con todos los caractéres de una Institucion encargada de anunciar el reino de Dios á los pueblos y presentar, en la fecundidad de su predicacion, la prueba visible de su mision divina.

La esterilidad de las sectas que han renegado de la verdadera Iglesia, es una prueba palpable á la vez que inevitable consecuencia de su falta de mision y de la absoluta carencia de un fin histórico. Así vemos que las herejías de todos los tiempos han dirigido todos sus esfuerzos á quitar adictos á la verdadera Iglesia, en vez de buscarlos entre los infieles, hecho sobre el que, con sobrada razon, llama la atencion Tertuliano cuando dice, *l. c. c. 42: Cum hoc sit negotium illis non Ethnicos convertendi, sed nostros evertendi; hanc magis gloriam captant, si stantibus ruinam, non si jacentibus elevationem operentur; quoniam et ipsum opus eorum non de suo proprio aedificio venit, sed de veritatis destructione.*

§ 9. JUICIO DE LAS CONFESIONES CRISTIANAS FUNDADO EN LOS SIGNOS DISTINTIVOS.

Los caracteres distintivos de la verdadera Iglesia de Jesucristo nos ofrecen un medio inequívoco, seguro, público, fundado en la historia y en hechos palpables, para reconocer y juzgar todas las comunidades eclesiásticas que pretenden para sí el nombre y los derechos de la verdadera Iglesia de Jesucristo. Por consecuencia, nuestra demostracion se refiere en primer término á la Iglesia que está en comunión con el Pontífice Romano, signo que la distingue de todas las demás confesiones que, si bien tratan de apropiarse el honroso nombre de católicas, precisamente por no estar en comunión con la Silla primera y más antigua de la cristiandad, no tienen derecho alguno á llevar ese nombre. Está bien probado que ella es la primera y más antigua de todas, y que todas las demás confesiones eclesiásticas se han separado de ella por apostasía; por eso se remonta el origen de la Iglesia romana hasta Jesucristo y los Apóstoles, ha recibido de los últimos la fe, ya por la predicacion oral ya por sus escritos, y ha conservado intacto el depósito de estas dos fuentes de la verdad eterna para comunicarle á los pueblos.

Luégo examinaremos brevemente las confesiones que se han separado de ella á la luz de los caracteres que deben distinguir á la verdadera Iglesia de Jesucristo.

A. La Iglesia católico-romana se halla en posesion de todos los signos.

I. El signo de la unidad es, ante todo, peculiar de la Iglesia católico-romana. Se demuestra esto por ser una en la doctrina, en el culto y en el orden eclesiástico.

1. Prueban la unidad en la doctrina todos los símbolos redactados por la Iglesia, desde el primero de los Apóstoles hasta el del concilio Vaticano *De fid. cath.* c. 1, las decisiones de los Concilios, las fórmulas de las oraciones públicas, los catecismos, los libros didácticos en general aprobados por la misma Iglesia. Desde la aparicion de la gran herejía de los reformadores se han publicado los siguientes documentos, que tienen grandísima importancia simbólica para determinar las creencias de la Iglesia:

a) Los decretos dogmáticos del concilio de Trento, empezados bajo Paulo III en 1545 y terminados, despues de varias interrupciones, entre las que figura una de diez años, en 1563.

b) La *Professio fidei* Tridentina de Pio IV, contenida en la Constitucion "Injunctum nobis," de 18 de Nov. de 1564, prescrita por el mencionado concilio de Trento en su sesion XXIV, cap. 13 de Ref. Sess. XXV, cap. 2 de Ref.

c) El Catecismo Tridentino ó romano, redactado por Egidio Foscarari, Leonardo Marino y Francisco Foreiro con la colaboracion de tres Cardenales y de Pablo Manu-

cio, publicado en 1566 (*Catechismus ex decreto Concilii Trident.*), el cual, aunque no tiene importancia verdaderamente simbólica, goza, no obstante, de gran autoridad.

d) Los decretos del concilio del Vaticano, publicados en 1870.

e) Las disposiciones y sentencias de la Silla Apostólica en cuestiones relativas á la fe, juntamente con las que provienen de las Congregaciones del Indice y de la Inquisición, siquiera no gocen estas últimas, por su sola autoridad, de infalibilidad dogmática como las primeras.

2. En el terreno de la liturgia son una nueva prueba de la unidad de la Iglesia todas las agendas, misales, etc., aprobados por la misma, y la confirman igualmente las investigaciones hechas en este ramo por Martène (*De antiqu. Eccles. ritib.* LL. III. Antwerp. 1763), J. A. Assemani (*Codex liturgicus universae Ecclesiae*, Rom. 1752), Euseb. Renaudot (*Liturgiarum orientalium collectio*, Par. 1716), Bona (*Rerum liturg.* LL. 2. 1747), Denzinger (*Ritus Orientalium* VV. 2. 1863).

3. Esta doble unidad tiene por fundamento la unidad del orden eclesiástico, en virtud de la cual se mantienen unidos los fieles con los sacerdotes, éstos con los Obispos, y por último, los Obispos entre sí y con la Silla romana, que es el centro de la unidad de la Iglesia.

II. Esta unidad de la Iglesia católico-romana no es tan sólo *unitas facti*, sino también *juris*, toda vez que en el organismo de su orden jerárquico, con la Sede romana por punto de partida, existe un principio eficiente de la misma unidad, que jamás ha tenido interrupción y que se halla dotado de las facultades necesarias para cumplir su objeto.

Arnoldo, *Fragmento sobre la Iglesia*, Apéndice 2, p. 193: "Pero en este punto, como en otros varios, debe hacerse justicia á los católicos romanos, en cuanto que han sido siempre consecuentes con su error. Su sistema es claro y bien armonizado; todas sus partes guardan perfecta simetría, y nadie podría negarle la enalidad de razonable si estuviera basado en sólidos fundamentos.," No es ménos notable esta confesión de Bismarck (Parlamento, sesión del 16 de Mayo de 1873. *Discursos parlament.*, t. V, páginas 79 y 81): "La unidad de la Iglesia es grande y verdaderamente admirable."

III. La Iglesia católico-romana es *santa*. Se halla demostrada esta santidad:

a) En la santidad de su doctrina, que no tiene otro objeto que el de aumentar más y más la semejanza del hombre con Dios. b) En la santidad de sus instituciones, por medio de las cuales se acrecienta, se robustece, se fomenta el sentimiento de moralidad y se restablece cuando se ha amortiguado. c) En la santidad de muchos de sus miembros. d) En la continua manifestación de los carismas, que únicamente posee, como don perpetuo, la Iglesia católico-romana.

1. Sobre la importancia y significación de la moral cristiana, especialmente católica, los *ideales* que nos ofrece por modelos, las sublimes *fuerzas* con que robustece nuestra flaqueza y los *motivos* de que se vale para comuni-

carnos aliento, véase *Apología del Cristianismo* (La Iglesia católica) II. 2. página 103 y sig.; sobre la esencia de los Sacramentos del catolicismo, idem. (Los dogmas del Cristianismo) II, 2, pág. 103 y sig.; sobre el Sacramento de la Penitencia y el de la sagrada Eucaristía y su significacion moral, idem, II, 2, pág. 121 y sig.; sobre la sagrada Eucaristía en particular, idem, II, 2, pág. 224 y sig.; sobre el Matrimonio, idem, pág. 154 y sig. Sobre las virtudes de la humildad y de la obediencia, de la castidad y de la pobreza voluntaria, peculiares del Cristianismo, y muy particularmente del catolicismo, III, 3, pág. 272, 140 y sig. Sobre la gran diferencia que hay entre las causas que motivan la conversion de los protestantes al catolicismo y los que dan origen á las conversiones contrarias, II, 3, pág. 134.

2. En el hecho mismo de atribuirse la Iglesia católica la perpetua posesion de los carismas y demostrarla, prueba tambien que es la verdadera Iglesia de Jesucristo; por el contrario, toda secta que no ose atribuirse el don permanente de milagros y mucho ménos pruebe su posesion, renuncia *ipso facto* á la prerrogativa de ser la verdadera Iglesia de Jesucristo.

3. Una simple ojeada sobre la doctrina de la Justificacion que sustenta la Iglesia católica, es suficiente para rebatir la objecion fundada en la "santidad de las obras,,. Conc. Trid. Sess. VI. De justit. Cap. 6: Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum credentes . . . illud imprimis, *adeo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quae est in Christo Jesu.* Can. III.: Si quis dixerit, sine praeveniente Spiritus s. *inspiratione atque ejus adjutorio* hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, a. s. Cap. 8: Gratis justificari ideo dicimur, quia nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Cap. 16: Absit tamen, ut Christianus homo in se ipso vel confidat vel gloriatur et non in Domino; cujus tanta est erga omnes homines bonitas, *ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona.* Ha ocurrido que algunos teólogos protestantes contemporáneos, muy particularmente de aquellos que se consideran como representantes del más genuino luteranismo, sostienen que la fe que santifica es precisamente la que obra por el amor, y la presentan en oposicion á un supuesto dogma católico de la justificacion por las buenas obras,,. Hase, *Manual de polémica protestante*, pág. 275.

4. La objecion que oponen los protestantes (fundada en II *Thess.* 2, 9. Luthardt, *l. c.* pág. 219), al decir que "tambien el Anticristo puede hacer milagros,, no tiene valor alguno, toda vez que esos milagros, como claramente se desprende del pasaje aludido, serán aparentes (*τέρατα ψεύδους*); pero es cosa segura que Dios no puede conceder el don permanente de los carismas á una pseudo-Iglesia como prueba y demostracion de su falsa doctrina. Por otra parte, esa objecion, si algo probara, probaría demasiado, porque quitaría á los milagros del Señor el valor que El mismo les atribuía de confirmar su doctrina y su mision.

IV. La Iglesia católico-romana es *católica* por las razones siguientes:

- a) Porque ella así se titula y los mismos herejes la dan este nombre.
 b) Porque se halla extendida por todas partes y entre todos los pueblos en mayor proporción que todas las sectas en particular y aún reunidas.

1. Que los mismos herejes dan á la Iglesia romana el nombre de católica, lo hemos demostrado ántes, pág. 83. Segun los datos que ha reunido la "Revista eclesiástica de Viena", correspondiente al año de 1853, el Cristianismo se hallaba á la sazón repartido de la manera siguiente:

191.500.000	cristianos católico-latinos.
4.500.000	cristianos griegos.
200.000	cristianos armenios.
530.000	cristianos maronitas.
35.000	cristianos sirios (jacobitas unidos).
20.000	cristianos caldeos (nestorianos unidos).
15.000	cristianos coptos.
200.000	cristianos siro-caldeos (ó de Santo Tomás).
<i>Total:</i> 200.000.000 de católicos.	
61.000.000	de cristianos griegos cismáticos.
3.000.000	de cristianos armenios.
1.800.000	cristianos de Abisinia.
500.000	monofisitas sirios.
200.000	idem coptos.
100.000	cristianos siro-caldeos de Santo Tomás.
500.000	nestorianos caldeos.
5.000.000	roscolnicos en 30 sectas.
<i>Total:</i> 75.000.000 cristianos orientales no católicos.	

Los protestantes se hallan divididos en unas 40 sectas y sobre 110 agrupaciones de menor importancia, entre las que sobresalen por el número de sus adeptos:

18.000.000	de luteranos.
15.000.000	de anglicanos.
12.000.000	de luteranos y calvinistas unidos.
7.000.000	de calvinistas alemanes, holandeses y suizos.
6.000.000	de metodistas.
5.000.000	de baptistas, calvinistas y presbiterianos.
12.000.000	de sectas diversas.
<i>Total:</i> 80.000.000 de cristianos protestantes.	

Macaulay, en su "Ensayo sobre Ranke, hace subir á 150 millones el número de católicos, mientras que, en su sentir, no pasan de 120 millones los afiliados á sectas acatólicas. Segun datos que suministra la *Civiltà Cattolica*, hay en Europa 147.194.000 católicos, en Asia y Oceanía 9.666.000, en África 4.071.000, en América 46.970.000, ó sea un total de 207.891.000. Con estos datos concuerdan tambien los que da Neher en su *Geografía eclesiástica y estadística*. Ratisbona. 1865. 2 tomos.

Posteriormente el escritor inglés Mr. Woods Smyth, en su obra "The Bible and the Doctrine of Evolution, being a complete synthesis of their truth, and giving a sure scientific basis for the doctrines of Scripture, London, 1873," ha tratado de demostrar la verdad del Cristianismo con argumentos numéricos. Este autor, comparando los documentos religiosos ó Libros Sagrados de todos los pueblos, el número de adictos que siguen sus doctrinas y la fecha en que tuvieron origen las religiones que representan, obtiene el resultado de que la Religion de la Biblia lleva notabilísima ventaja á todas las otras, tanto por el número de sus partidarios como por la antigüedad de

su origen. Damos á continuacion un cuadro comparativo que pondrá más de manifiesto este resultado, en números redondos:

DOCUMENTOS RELIGIOSOS.	NÚMERO DE ADICTOS.	EDAD DE LAS RELIGIONES.
La <i>Biblia</i> .	310 ó 335 millones segun Dieterici, <i>Mittheilungen</i> de Petermann, y sigue aumentando sin cesar.	4.000 años desde Moises; 1.800 años desde Jesucristo.
Los <i>Vedas</i> ó Libros Sagrados de los <i>Brahmanes</i> .	Llegó á contar 200 millones; pero empezó á decaer hácia el 400 ántes de Jesucristo, y hoy sólo cuenta 134, en disminucion.	3.000 años próximamente segun Max Müller y principales orientalistas.
<i>Zend-Avesta</i> , redactado por Zoroastro, libro sagrado de los <i>persis</i> .	Alcanzó su mayor esplendor en la época de la dinastía persa de los aqueménidas, desde cuya fecha ha quedado reducido su número á unos 100.000.	3.000 próximamente.
<i>Tripitaka</i> ó Cánon religioso de los <i>Budhistas</i> .	Subió de uno á 156 millones; pero hoy está en notable decadencia.	2.400 años próximamente.
Libros religiosos de los chinos, redactados por <i>Confucio</i> .	Subió hasta 156 millones; hoy está en visible decadencia.	3.000 años próximamente; desde Confucio unos 2.300.
Libros mitológico-religiosos de los <i>griegos</i> y <i>latinos</i> .	Alcanzó su apogeo en la edad de oro de la civilizacion greco-latina, ó siglos inmediatos á Jesucristo. Hoy ha desaparecido.	3.000 próximamente.
Tradiciones de las demás sectas paganas.	Unos 87 millones.	Indefinido.
El <i>Koran</i> del islamismo.	Subió de uno á 157 millones. Hoy en decadencia.	1.260 años.

Dedúcese de los datos que anteceden:

- a) Que el Cristianismo aventaja á todas las demás religiones por el número de sus partidarios, contando doble número, por lo ménos, que casi todas ellas.
- b) Que entre todas las religiones, cuya edad abraza más de mil años, la cristiana es la única que aparece en constante y progresivo desarrollo.
- c) Que la Iglesia católico-romana es la más antigua y la más extendida de todas las confesiones cristianas.

2. La catolicidad de la Iglesia católico-romana se distingue además por otros caracteres á cual más importantes, como son:

a) Haberse propagado y subsistir por la sola virtud de la predicacion y de la gracia de Dios, y no por medios humanos, tales como la fuerza bruta, la astucia, las ventajas materiales, etc.

b) Haberse propagado y conservarse bajo la presión de las más rudas persecuciones de la fuerza material y á pesar de los ataques de una ciencia mal entendida.

c) Desde su origen, los signos ó notas de la Iglesia católico-romana han

sido siempre los mismos: á través de los siglos se ha extendido más y más, bajo las circunstancias más diversas, ganando siempre en unos puntos lo que el cisma y la herejía la quitaban en otros.

3. La objecion que pretende hacer el protestantismo al decir: "los novacianos y donatistas se dieron tambien á sí propios el nombre de católicos," (Luthardt, *l. c.* pág. 219), queda refutada anteriormente. La cuestion no está en darse á sí propio el nombre de *católico*, sino en quién lo *es realmente* y á quién atribuyen todos ese calificativo "velint nolint". Tampoco tiene valor alguno la objecion fundada en el dicho siguiente: "Ecclesia Satanae semper amplior est quam Ecclesia Christi," (*l. c.*), toda vez que con el nombre de Iglesia *católica* no se quiere expresar la relacion de la Iglesia de Jesucristo con el reino de Satanás, sino con las falsas Iglesias ó sectas que se atribuyen el dictado de cristianas.

V. La Iglesia católico-romana es *apostólica*. como se demuestra por los siguientes hechos:

a) La Iglesia católico-romana es la única que desde los Apóstoles ha llegado hasta nuestros días, por la série no interrumpida de sus Obispos, ordenados segun los ritos legales, y de la jurisdiccion eclesiástica. b) En y por su primer fundador es tambien la única que ha recibido la verdadera mision de Jesucristo. c) Su predicacion ha sido siempre y es, por esa razon, fecunda en frutos.

1. Acerca del importante y significativo hecho de que Roma sea, aún en la actualidad, la *única Iglesia inmediatamente apostólica* del mundo, y de que haya pasado á ella el prestigio y la autoridad de todas las demás Iglesias apostólicas como á su natural heredera, véase *Apología*, II, 3, pág. 112. (La Iglesia católica.) Así como el Evangelista demuestra la descendencia directa de Jesucristo, segun la carne, de Abraham, por una série de cuarenta patriarcas, y por otra no interrumpida hasta Adán, de la misma manera podemos nosotros demostrar el origen de nuestra Iglesia, segun el espíritu, de Jesucristo y los Apóstoles, por la sucesion indiscutible, pública y nunca interrumpida de doscientos cincuenta y nueve Romanos Pontífices que han ocupado la silla de Roma desde San Pedro hasta Leon XIII, entre los cuales se cuentan veintisiete mártires, y de los que se veneran en los altares setenta y siete Santos. La sucesion no interrumpida de los Obispos, es el sello que atestigua la legitimidad de la doctrina y que la da á conocer públicamente como tal. "Neque enim dubitandum est, observa Stapleton (Controv. I. L. IV. c. 20), enim, qui abis legitime successit, et cui legitime successum est, in eandem quoque fidem ac religionem successisse. Nam si a praedecessoris sui fide quispiam Episcopus recederet, non ille *pro successore est habitus*, sed et praecisus semper fuit aut abstentus." Cítanse en comprobacion de este aserto Macedonio, Nestorio y Anthimo, que figuran entre los Obispos de Constantinopla, pero que se apartaron de la doctrina de sus predecesores. En igual caso se encuentran los Obispos de Alejandria: Dióscoro, Pedro Mongus y

algun otro. Véase Optat. l. 7: Videndum, quis in radice cum toto orbe manserit, quis foras exierit, quis cathedram sederit alteram, quae ante non fuerit, quis altare contra altare erexerit. Son de esto más que suficiente garantía las dísticas, la consagración solemne en que toman parte varios Obispos, las *literae formatae*, etc., etc.

2. A esta fecundidad de la predicación católico-romana deben los hombres el conocimiento de la doctrina cristiana. Véase Belarmino, *l. c. c. 12*. Jamás ha descuidado la Iglesia católico-romana el cumplimiento de la misión que le ha sido confiada, según las palabras de San Mateo, 28, 20, y desde los Apóstoles hasta nuestros días no ha permanecido inactiva un sólo momento.

Véase Mamachii, *Antiquit. chr. L. II. P. II. c. 28 — 31*. Hiemer "El ingreso de los pueblos alemanes en la comunión cristiana.", Schaffhausen, 1857, 6 vol. Henrion, "Historia general de las misiones católicas.", edición Schaffhausen, 1845-52. Hahn, "Historia de las misiones católicas desde Jesucristo hasta nuestros días.", Colonia, 1837, 5 vol. Especial interés ofrecen, por lo que respecta á la Edad Moderna: "Cartas edificantes y curiosas de las misiones extranjeras.", Paris, 1717 — 1777. Wittmann, "La magnificencia de la Iglesia en sus misiones, desde el gran cisma.", Augsburgo, 1841. Marshall, "Las misiones cristianas, sus mensajeros, su método y sus resultados.", Maguncia, 1863.

Y si esta predicación y sus ministros dan á conocer la esencia íntima de la Iglesia, no aparece ménos patente por la forma en que se lleva á cabo. Vémosla siempre impulsada y plenamente penetrada por el espíritu de la fe y de la confianza en la virtud sobrenatural de la verdad y de la gracia, pocas veces apoyada por las potestades de la tierra, casi siempre sufriendo persecuciones y siendo objeto de terribles ataques. Un sin número de misioneros católicos ha sufrido el martirio, y casi todos horribles penalidades por la fe. Todos los pueblos de Europa y la mayor parte de los que habitan el nuevo mundo, con otros muchos de diferentes regiones, han recibido el Cristianismo, gracias á la predicación de la Iglesia católico-romana.

3. La objeción que hacen los protestantes (Luthardt, *l. c.*) relativa á la antigüedad de la Iglesia, fundada en este pasaje de Tertuliano (Apolog. c. 19): *Sine divina literatura nullius momenti est antiquitas, antiquior quippe omnibus veritas*., no tiene valor alguno, toda vez que en él demuestra precisamente el gran apologista que la verdad cristiana es más antigua que el error del paganismo y que, en general, el error no es más que una corrupción de la verdad antigua: *Omnes itaque origines, ordines, venas veterani cujusque styli vestri . . . ipsos inquam deos vestros, ipsa templa et oracula et sacra unius interim prophetæ scrinium saecula vincit, in quo videtur thesaurus collocatus totius Judaici sacramenti, et inde etiam nostri*.

B. Los signos distintivos de la verdadera Iglesia de Jesucristo no se encuentran en las confesiones que se han separado de la Iglesia católico-romana.

I. El protestantismo, en sus diversas sectas, carece de *unidad*, ya

se las considere individualmente, ya en conjunto. Y esta completa carencia de unidad no es un hecho accidental; ántes, por el contrario, está fundada en sus mismos principios, toda vez que la unidad y el principio protestante del *spiritus privatus* son cosas de todo punto incompatibles.

1. Damos el nombre de protestantes á todas las confesiones que se separaron de la Iglesia en el siglo XVI, porque ellos mismos se han designado con este nombre. El año 1529 propusieron los príncipes católicos á la Dieta de Espira que se hiciese obligatoria la observancia del edicto de Worms á todos aquellos que hasta entonces le habian acatado, y que no se molestase á los demás, en atencion á los disturbios que podían acaecer al querer abolir las innovaciones introducidas hasta que se celebrase el Concilio; pero se pidió al propio tiempo que no se predicase en público contra el augusto sacramento de la Eucaristía: que no se prohibiese en ningun punto más la celebracion de la santa Misa, y donde tal prohibicion existiese que á nadie se pusieran trabas para oír ó decir misa. Pidióse además que se recomendase á los ministros del altar la enseñanza del Evangelio segun la exposicion admitida y aprobada por la Iglesia, prohibiéndoles tocar aquellos puntos sobre los cuales pudieran originarse disputas hasta que se hiciesen públicas las decisiones del Concilio. Pero los príncipes *luteranos protestaron contra esta proposicion tan justa y moderada, y de aquí vino el llamarles protestantes.*

2. El principio formal de todas las sectas en que se halla dividido el Protestantismo, le constituye la doctrina que reconoce como única autoridad y norma de la fe la Sagrada Escritura. F. C. Epit. p. 570. I: *Unicam regulam ac normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat; 572, 7: sola sacra Scriptura iudex, norma et regula, ad quam ceu ad Lydium lapidem omnia dogmata exigenda sunt et iudicanda.* Pero la fe en la Sagrada Escritura se funda en el testimonio del Espíritu Santo, es decir, *actus supernaturalis spiritus sancti, per verbum Dei attente lectum vel auditu perceptum virtute sua divina scripturae sacrae communicata, cor hominis pulsantis, aperientis, illuminantis et ad obsequium fidei flectentis, ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat, verbum sibi propositum a Deo ipso esse profectum, atque adeo innotum ipsi assensum praebeat* (Hollaz, *l. c.* 136). Así se expresa también Calvino (Institut. I. 7. 2): *Quod si rogant, unde persuadebimur, a Deo fluxisse (scripturam), perinde est ac si quis roget: unde discemus, lucem discernere a tenebris, album a nigro, suave ab amaro? Nec enim obscuriorem veritatis suae sensum ultro Scriptura prae se fert, quam coloris sui ros albae ac nigrae, saporis suaves et amari.* 4: *Est haec persuasio ab arcano testimonio Spiritus. I, 8, 13: Tum vero demum ad salvificam Dei cognitionem scriptura satisfaciet, ubi interiori Spiritus sancti persuasione fundata fuerit ejus certitudo.* Cf. Quenstedt, Teologia didáctico-polémica, 1685. De Script. p. 98. Mas como quiera que la revelacion del Espíritu Santo es precisamente el medio por el que se reconoce el origen divino de la Sagrada Escritura, resulta que la última y suprema norma de la fe no es la Biblia, y si esa operacion sobrenatural del Espíritu Santo. También los cuáqueros han hecho valer este argumento. Barclaii. Apolog. Theol. vere christian. Thes. II. Apol. pár. 16. Pero el sistema protestante cae además, como natural consecuencia de su principio fundamental, en el error del racionalismo. Hoy en día tiene adecuada aplicacion á estas confesiones lo que decía ya Tertuliano relativamente, al destino de todas las herejías (De praescriptione. c. 42): *Quod licuit Valentino licet et Valentinianis, quod Marcioni, licet et Marcionitis, de arbitrio suo fidem innovare. Denique penitus inspectae omnes haereses, in multis cum auctoribus suis dissentientes deprehenduntur. Iren. IV. 69: Semetipsos, quales sunt, arguunt, de eisdem verbis non consentientes.* Por el mismo procedimiento demostraron los Santos Padres la falsedad del arrianismo, deducida de las numerosas divisiones

que en su seno acaecieron: como lo hizo San Ambrosio (De fid. I. 12). San Epifanio (Haeres. 73) y Nicéforo (H. E. II. 29). Por lo cual tambien tienen perfecta aplicacion al protestantismo estas palabras de San Agustin (Serm. IV. 21): Qui se ab unitate praeciderunt, in quot frustra divisi sunt?

II. La division de *articuli fundamentales* y *non fundamentales* introducida en el protestantismo con el fin de restablecer en algun modo la unidad de la fe, es de todo punto inadmisibile por las siguientes razones: *a*) contradice expresamente la doctrina de la Sagrada Escritura; *b*) es contraria al objeto y á la esencia de la Revelacion, asi como tambien al concepto de la fe; *c*) se contradice á sí misma; *d*) es una innovacion moderna completamente desconocida en la Iglesia; *e*) conduce al indiferentismo; *f*) es contraproducente, puesto que con ella no se logra la unidad apetecida.

I. Véase Tholuck, La doctrina luterana relativa á los artículos fundamentales (*Revista de la ciencia cristiana*, 1851, núm. 9 y sig.). La doctrina de los artículos fundamentales tuvo por principal autor al teólogo luterano Nicolás Hunnius, autor de la *Διάκρισις* de *fundamentali dissensu doctrinae Lutheranae et Calvinianae*. 1626: *Articuli fidei fundamentales* sunt, qui talem habitudinem ad fundamentum fidei et salutis important, ut eo salvo ignorari aut saltem negari non possunt. Otros teólogos de la misma secta, como Baier, Hollaz, Philippi, han hecho una segunda division en *articuli fundamentales primarii* y *secundarii*. Los primeros se subdividen en artic. fid. constituentes, antecedentes, consequentes. Los artic. fund. secundarii, licet ignorari possint salvo salutis fundamento, negari tamen salvo illo non possunt. Por el contrario, de los artículos de la fe no fundamentales se dice que: sunt partes doctrinae christianae, quae citra jacturam salutis ignorari et negari possunt. Primeramente idearon los luteranos esta doctrina para hacer más patente la diferencia esencial que hay entre su confesion, la de los reformistas y la Iglesia católica; más tarde se valieron de ella para justificar la indiferencia respecto á la misma doctrina. Spener, *Objeciones teológicas*, III. part. pág. 706: No me atrevo á sostener que en el mundo exista ninguna Iglesia completamente libre de error, toda vez que esto áun parece que está *supra conditionem humanam*. Ad veritatem Ecclesiae, es suficiente que no haya error en la doctrina, á lo ménos de esos *que se oponen á la bienaventuranza*, es decir, errores fundamentales. La tendencia que modernamente se ha dado á esta idea se halla condenada en el *Syllabus*, prop. 18: Protestantismus non aliud est quam diversa verae ejusdem christianae religionis forma, in qua aequae ac in Ecclesia catholica Deo placere datum est. Sobre diferentes opiniones de protestantes contemporáneos, véase *Apología*, Los dogmas del Cristianismo, II. 2. pág. 403 y sig. Noticias históricas en Wegscheider (Instit. theolog. christ. dogm. ed. 8. pág. 108): No obstante, dicha distincion tiene un fundamento en cierto modo verdadero; pero en ella se confunde el acto individual de creer (fides, qua creditur) con el objeto que la Iglesia propone á nuestra fe

(fides, quae creditur). Es indudable que existen verdades cuya creencia es tan imprescindible para la salvacion que en ellas debe tenerse una fe explicita, ya que sin este requisito el hombre no puede conocer á Dios, su fin último, ni aun aspirar á poseer este suno bien — actus fidei explicitus necessitate medii; pero al lado de éstos hay otros artículos de fe más ó ménos intimamente relacionados con los primeros, que el individuo puede ignorar y para los que no se requiere un acto de fe explícito, sino solamente implícito, por estar contenidos en la creencia general en la Revelacion y en la Iglesia, siempre que la ignorancia de estos artículos no sea culpable.

Thom. II. II. q. 2. a. 5: Respondeo dicendum, quod praecepta legis, quae homo tenetur implere, dantur de actibus virtutum, qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis sumitur secundum habitudinem habitus ad objectum. Sed in objecto cujuslibet virtutis duo possunt considerari: scilicet id, quod proprie et per se est objectum virtutis, quod necessarium est in omni actu virtutis, et iterum id quod est per accidens, sive consequenter se habens ad propriam rationem objecti: sicut ad objectum fortitudinis proprie et per se pertinet sustinere pericula mortis et aggredi hostes cum periculo propter bonum commune; sed quod homo armetur et ense percutiat in bello justo, aut aliquid hujusmodi faciat, reducitur quidem ad objectum fortitudinis, sed per accidens. Determinatio ergo virtuosi actus ad proprium et per se objectum virtutis est sub necessitate praecepti, sicut et ipse virtutis actus; sed determinatio actus virtuosi ad ea, quae accidentaliter et secundario se habent ad proprium et per se virtutis objectum, non cadit sub necessitate praecepti, nisi pro loco et tempore. Dicendum ergo est, quod fidei objectum per se est id, per quod homo beatus efficitur. Per accidens autem aut secundario se habent ad objectum fidei omnia, quae in Sacra Scriptura divinitus tradita continentur. Quantum ergo ad prima credibilia, quae sunt articuli fidei, tenetur homo explicitamente credere, sicut et tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia, non tenetur homo explicitamente credere, sed solum implicitamente, vel in praeparatione animi, in quantum paratus est credere, quidquid Scriptura divina continet. Sed tunc solum hujusmodi tenetur explicitamente credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

Cf. Lugo, De Fid. Disp. III. n. 47: De ordine dignitatis non est dubium, cum aliqua (fidei objecta) sint digniora et nobiliora in sua entitate. ut ea, quae pertinent ad Deum in se et rursus ea, quae pertinent ad Christum Dominum, et sic de aliis. Non dico, esse digniora fide, sed esse majoris dignitatis et nobilitatis in se. Neque enim est dubium de ordine necessitatis; nam aliqua sunt necessaria simpliciter, ut essentia et attributa Dei, item immortalitas animae rationalis et similia. Alia sunt contingentia: ut creatio mundi, passio Christi etc.

2. La Sagrada Escritura no solamente no contiene indicacion alguna en que tal division pueda fundarse. sino que, muy al contrario, la rechaza explicitamente cuando dice: Matth. 28. 18 sq. docentes eos servare omnia. Rom. 16, 17. qui dissensiones et offencicula praeter doctrinam. quam didicerunt, faciunt. Tit. 3, 10. Haereticum hominem devita. Eph. 4, 5. Unus Dominus, una fides, unum baptisma. I Cor. 1, 10. Ut non sint in vobis schismata, sed ut sitis in eodem sensu et in eadem sententia. Otros lugares como San Juan, 20, 31 y Rom. 10, 9 — 13 no se refieren á la *fides quae*, sino á la *fides qua* del individuo como necessaria ad salutem necessitate medii. Y en I Cor. 10—15 no se trata de doctrinas dogmáticas falsas, sino de faltas morales que por sí solas no son causa de condenacion.

La Iglesia ha recibido la mision de procurar la salvacion de las almas: ¿quién será capaz de probar que Dios ha revelado verdades que á lo ménos *secundario et per accidens* no conducen á la salvacion? La doctrina de la Iglesia no se compone de la agregacion atómica de artículos ó dogmas aislados; es un organismo grandioso y divino, en el cual un artículo presupone al otro y le completa, en términos que no puede negarse uno sólo sin que se nieguen los otros. El motivo en que se funda toda la Revelacion (*objectum formale*), es la autoridad del mismo Dios; por consecuencia, da la certeza de todas las verdades ó de ninguna. Vincent. Lirin. *l. c. c. 26*: Si semel admissa fuerit haec impiae fraudis licentia, horreo dicere, quam excindendae atque abolendae religionis periculum consequatur; nam abdicata quadam particula catholici dogmatis, alia quoque, item alia, ac deinceps alia et alia jam quasi ex more licita abdicabuntur . . . dum totum repudiatur. Serap. (359) Lib. adv. Manich. c. 2: σπουδαστέον οὖν, μήτε τῷ βραχυτάτῳ αἰρεῖσθαι . . . πολλοὶ γὰρ ἐξ ὀλίγης ἀπάτης ἀρξάμενοι εἰς πέλαγος ἀπάτης ἐξεγύθησαν. Por el contrario, el mismo escritor reconoce en la Iglesia cierto desenvolvimiento de las doctrinas dogmáticas, en el sentido de que se desenvuelve más y más la exposicion de la doctrina contenida, como en gérmen, en los dogmas fundamentales y centrales *l. c. c. 38*.

3. Los protestantes no han logrado ponerse de acuerdo respecto á la esencia de los artículos fundamentales que sirven de punto de partida para establecer la unidad. En sentir de Palmer (*l. c. c. 4. n. 4*), están indicados en el *Symbolum Apostolicum*; segun otros, son aquellos que se hallan clara y explícitamente revelados en la Sagrada Escritura; algunos opinan que son los dogmas que se tenían ya por artículos de fe en los tres primeros siglos del Cristianismo, ó que no son otra cosa que la creencia en Jesucristo y en la Santísima Trinidad, y, por último, hay quien supone que son los artículos admitidos por todas las confesiones cristianas (Martensen). Para más detalles, véase Fr. Wallemburgh (*l. c. ed. Col. pág. 490 sq.*).

Bayle (en Jurieu) tomó á burla el asunto de los artículos fundamentales, y Rousseau (Lettr. de la Montagn. III) dice lo siguiente: "Ahora bien: ya estoy viendo que vuestros doctores sacan á relucir estos artículos capitales, suponiendo que me he apartado de ellos. Poco á poco, señores: tengan ustedes la bondad de parar mientes en esto: aún no ha llegado el caso de hablar de mí, trátase de ustedes únicamente. Ante todo sepamos cuáles son, segun ustedes, esos puntos capitales, y sepamos tambien con qué derecho pretendéis obligarme á reconocerlos cuando no los veo, y cuando no los veis tal vez vosotros mismos."

La Iglesia, al fallar sobre las herejias, nunca ha reconocido semejante division; ántes por el contrario. vemos que no ha admitido jamás á los apóstatas en su seno hasta que éstos han retractado explícitamente todos sus errores. Así lo demostró tambien la Congregacion del Santo Oficio cuando, en 1857, prohibió á los fieles tomar parte en la Asociacion religiosa fundada por sectarios puseistas, al objeto de procurar la union de las Iglesias romana, anglicana y griega, precisamente porque esta Asociacion sostiene el error de que la verdadera Iglesia de Jesucristo se halla dividida en estas tres ramas. Véase Manning, Carta pastoral sobre un proyecto de reunion de las diversas fracciones de la cristiandad, 1866.

III. Las confesiones que se han separado de la Iglesia católico-romana no son *santas*. Por lo que hace al protestantismo, demuestran esta tesis los siguientes argumentos:

a) La doctrina de los reformadores relativa á la completa incapacidad del hombre para lo bueno y á la justificación por la sola fe, así como también su teoría relativa á la justificación en el sentido de una mera imputación extrínseca (*imputatio mere extrínseca*). b) Las confesiones de los mismos reformadores acerca de los efectos morales de sus innovaciones.

Respecto á la completa incapacidad en que se halla el hombre para practicar el bien, dice Lutero (W. W. Walch XI. 12): "Todo cuanto emprendes es pecado y permanece siendo pecado; por muy bellas que sean las apariencias, no puedes hacer otra cosa que pecar, aunque pretendas otra cosa.. Contra Erasmo sostiene que la voluntad libre es una quimera, diciendo (Wittenberg. Ausg. VI. 506): "Sé perfectamente qué es lo que tanto irrita á la pedestre razón natural humana y de lo que se escandaliza, y no es otra cosa sino el que Dios por voluntad propia, y nada más que por voluntad, abandona á los hombres y áun los hace empedernidos, como si experimentase placer en su perdición eterna; la razón tiene por una cosa cruel, injusta y nada equitativa el que se crea y se diga de Dios semejante cosa; muchos hombres eminentes de todas las épocas se han escandalizado de esto, y, en realidad, ¿quién no ha de escandalizarse al oír tal afirmación?". Sobre la doctrina de la justificación por la sola fe, dice (Walch VIII. 2730): "Es un error pernicioso el que sostienen los sofistas al distinguir los pecados *secundum substantiam facti*, es decir, según las obras, como existen en ellos mismos, y no según que la persona que los comete sea creyente ó infiel. Tan grande es el pecado en un creyente como en un infiel; pero hay la diferencia de que al primero se le perdona y no se le imputan; al infiel, por el contrario, se le imputan y no se le perdonan... Aunque el creyente se halle afecto por el pecado, conserva, no obstante, la cualidad de hombre bienaventurado, mientras que el infiel continúa siendo impío.. Y en otro lugar (Walch VII. 261): "Para los que están con Cristo, por más que caigan y pequen, todo cuanto hacen es saludable y útil, muy bueno, santo y divino.. *De libert. chr.* (T. 2. Wittenb. lat. 1562 f. 6b). "De esto se infiere en qué sentido tiene el cristiano libertad en todas las cosas y sobre todas las cosas, de tal suerte que para ser justo y alcanzar la bienaventuranza no há menester obras de ninguna clase, toda vez que la *fe lo suple todo con exceso*. Si alguno comete la locura de dejarse seducir y aspira á alcanzar la justificación y la bienaventuranza mediante las buenas obras, es seguro que perderá la fe con todas sus ventajas.. En otro lugar (Hauspostille. Jena. 1565 f. 6b): "Donde hay fe no puede causar daño el pecado, porque aquélla nos hace propiedad de Cristo. Únicamente la incredulidad es la que condena a los hombres.. En otra parte (Tom. 4. Wittenb. f. 305): "Decimos, pues, que los cristianos justos y santos deben ser buenos y hábiles pecadores y continuarán siendo santos como ántes.. Merece muy particular atención este dicho de Lutero: *Pecca fortiter, crede fortius* que se encuentra en una carta dirigida á Melancthon (Epp. a Joan. Aurifabr. coll. Jen. 556. 4 Tom. I. p. 545): *Esto peccator et pecca fortiter; sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi; peccandum est, quamdiu hic sumus — Sufficit quod agnovimus per divitias gloriae Dei agnum, qui tollit peccata mundi, ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies uno die fornicemur aut occidamus*. Véase Dollinger, *La Reforma*, III, 24 y sig. Apología II. 3. p. 121 y sig. (La Iglesia católica.) El mismo Lutero se encarga de darnos á conocer las consecuencias morales de semejante doctrina (Walch XXII. 812): "El Evangelio ha hecho perder todo freno y toda medida á los campesinos, quienes se imaginan que pueden hacer todo cuanto les plazca. Nada temen ni se asustan del infierno ó del purgatorio, ántes bien dicen: creo, y por consecuencia alcanzaré la bien-

aventuranza; orgullosos y tenaces hijos de Mammon, malditos avaros que chupan el país y á los que le habitan. „Véase Apología, l. c. p. 136. El mismo Lutero habia fomentado tales desórdenes con sus peligrosos y frívolos discursos: „Si nuestro bondadoso Dios me perdona que le haya crucificado durante veinte años diciendo misa, tambien me permitirá que alguna vez beba á su honor un buen trago (Brindis, Eissleb. f. 33 a). Los sucios equívocos que pronunciaba acerca de su matrimonio, pueden verse en la Carta á Wenceslao Link (Epp. T. 2 ed. Isleb. 1565 f. 297). Acerca del bajo concepto que tenia formado Lutero del matrimonio, véase Hojas histórico-políticas, tomo XI, página 410 y sig. Dollinger, *La Reforma*, II, p. 427 y sig. 623 y sig. Lutero, y con él todos los reformadores que aceptaron sus doctrinas, perdieron por completo la creencia en la posibilidad de que el hombre pudiera llegar á santificarse; por tanto, las consecuencias de que tanto se lamentaban el heresiarca y sus secuaces no eran más que los frutos naturales de sus propias doctrinas. Véase Apología, l. c. p. 134 y sig.

IV. Las confesiones protestantes no son *católicas* por la sola razon de no tener unidad, áun cuando se hallasen más extendidas de lo que en realidad están. Por lo cual no han osado aplicarse á sí propios el nombre de *católicos*; ántes bien, siguiendo el ejemplo de los herejes de todos los tiempos, han tomado el de su fundador.

1. La unidad de las confesiones protestantes, si es que alguna existe, y las relaciones que conservan, descansan exclusivamente en la potestad civil. Y está bien demostrado que la separacion de la Iglesia y del Estado produce, como inevitable consecuencia, esa disgregacion en innumerables sectas que vemos en la América del Norte.

2. Dignas de atencion son las siguientes declaraciones de Lutero (Un consejo sincero á todos los cristianos de abstenerse de revueltas y sediciones, año 1522, Edic. Erlanger, t. XXII, p. 55): „En primer lugar, os suplico que no tomeis en boca mi nombre y que no os llameis luteranos, y si cristianos, puesto que la doctrina no es mía . . . Borremos, pues, los nombres de partido y llamémonos cristianos, es decir, discípulos de Cristo, cuya doctrina seguimos. „ Pero no se hizo lo que pedía, porque la doctrina era suya y suyo, por consecuencia, el partido. Además, las confesiones protestantes se dan diferentes nombres; únicamente la Iglesia católica tiene un nombre exclusivamente propio, por el que todo el mundo la conoce.

V. Las confesiones protestantes no son *apostólicas* por las siguientes razones: a) ninguna de ellas está en comunión con una Iglesia apostólica; ántes, por el contrario, han tenido origen separándose de esta comunión; b) por este mismo hecho ninguna ha recibido su mision de Jesucristo por mediacion de los Apóstoles; c) ninguna ha sido bendecida con el fruto de esta mision.

1. Tienen gran importancia estas palabras de Stapleton (Controversiar. I. Lib. IV. c. 12): Non enim communicant Ecclesiis Apostolicis, Romanae scil., quae sola jam Apostolica remansit, et quae sola, cum ceterae remanerent, tantae tamen auctoritatis fuit, ut non nisi ex illa sede certam Episcoporum suc-

cessionem peterent Tertullianus, Irenaeus, Epiphanius, Optatus, Augustinus. Sed etsi ceterae Ecclesiae Apostolicae, Antiochena, Alexandrina, Hierosolymitana, Corinthiaca, Ephesina et aliae Christianae jam esse desierint, manet tamen illarum Ecclesiarum fides et doctrina illustris et usque hodie notissima per Episcoporum et sacerdotum monumenta, qui in illis sedibus floruerunt... Utunque de Scripturis Apostolicis ac prophetis gloriantur, seque eo nomine, quia solas illas legunt et amplectuntur, Apostolicam esse mentiuntur societatem et imperitis imponunt, nec Ecclesia vera nec Apostolica esse potest. Praeterea sicut olim Donatistis Augustinus dixit (De unit. Eccl. c. 10): Vos ad Romanos epistolam tenetis, sed Ecclesiae Romanae non communicatis, et Optatus (c. Parm. C. VI.): Ut quid audetis Epistolam ad Romanos legere, in quorum communione non estis? sic hodie Catholicus merito protestantibus dixerit. En todos los herejes, incluso los reformadores, se verifica lo que Eusebio (H. E. V. 28) cuenta de Artemon, el cual sostenía que la decadencia de la Iglesia empezó con el papa Ceferino; sólo difieren en la fecha, al fijar la cual dejan libre campo á su fantasía para recorrer la escala desde el período apostólico hasta los tiempos más prósperos del Vaticano. Pero á todos puede muy bien aplicarse la sentencia de San Agustín: "Tus padres no creyeron lo que tú enseñas.," (Op. imperf. II. 13.)

2. El mismo Lutero sentía con cuánta razón se atribuye la Iglesia católica el signo de la apostolicidad y echaba de ver en sí mismo la falta de misión (VII. 2501) cuando dice: "Se ve uno acometido de un estremecimiento parecido al que sentiría si, faltando á un carro la rueda, fuese lanzado al suelo, cuando oye proclamar al Papa y á los suyos que ellos constituyen la Iglesia de Cristo. La expresión *sancta ecclesia* le produce á uno espanto; en el acto se levantan y dicen: predica y haz cuanto quieras y puedas, que no por eso dejará de estar aquí la *ecclesia christiana*. Aquí está la nave de San Pedro, que puede muy bien vacilar al empuje de las olas del mar pero jamás sucumbirá ni se irá á pique; nosotros somos el verdadero pueblo de Dios, la Iglesia de Jesucristo; ¿qué pretendes tú hacer?... Al oír esto acude á la mente un tropel confuso de pensamientos como éstos; ahora veo que he obrado mal!; ojalá que nunca hubiese acometido tal empresa y que jamás hubiese predicado una palabra... Difícil es mantener esta situación y predicar teniendo en contra esta censura.," Así fué que, respecto á la manera de llevar á cabo su predicación contra la Iglesia, mudó de opinión catorce veces en el trascurso de veinticuatro años. (Döllinger, *La Reforma*. 1848. III. pág. 202 y sig.)

En 1522 había ya *negado la necesidad de la vocación*: "Un cristiano se halla investido de poderes tales que, aun en medio de los cristianos y sin ser llamado, puede y debe presentarse para enseñar donde quiera que note la falta de maestro. por más que deba hacerlo de tal suerte que resplandezca en su manera de obrar la moralidad y la modestia.," (Walch 1802.) No obstante, combatiendo á Carlstadt, sostiene que debe uno sentir vocación al ministerio de la predicación (Walch XX. 65), y añade: "Será lanzado á los infiernos todo aquel que sin ser llamado ejerza la predicación. Por lo cual tiene el propósito de no dejar al diablo rincón donde pueda ocultarse, porque sabe que, contra su voluntad y deseo, el consejo de Wittenberg le llamó á desempeñar el ministerio de la predicación.," Como puede verse en Döllinger (*La Reforma*, III. pág. 203 y sig.), declaró muchas veces que son embaucadores y demonios todos aquellos que pretenden bajar del cielo á la Iglesia y que Dios los ha enviado sin recursos de ninguna clase, por lo que hacen milagros del cielo. Antes había declarado que no eran los hombres sino el mismo Jesucristo quien le había constituido en predicador

del Evangelio; y habiendo recibido del cielo su vocacion, se alegraba tambien de que se le hubiese despojado del titulo de Doctor y de todas las otras zarandajas papales. En otro lugar dice (Walch V. 1061): "Nunca me ha gustado enseñar, ni ahora tengo en ello gusto; pero me he sentido impulsado y como obligado á aceptar este cargo, puesto que tuve que hacerme *Doctor de la Sagrada Escritura*." En otra parte asegura que no pretende tomar al mundo por testigo de su doctorado; pero si no hubiese empezado la práctica de su doctorado en la enseñanza, hubiera tenido que desconfiar y desesperarse. ya que fuera de su doctorado no había para él otra vocacion con la que pudiera consolarse. En 1524 decía: "Esos nuevos predicadores que se dan por enviados de Dios y de su Espíritu, como los Apóstoles, debieran probar esta mision con signos y milagros ó se les debiera prohibir la predicacion, puesto que cuando Dios quiere cambiar el órden regular de las cosas, lo da á conocer siempre con hechos milagrosos." Más tarde, no pareciéndole suficiente el doctorado, dice que para tener certeza y asegurar la conciencia contra las asechanzas del diablo es preciso ser llamado por los príncipes del mundo ó por otra autoridad análoga (Opp. lat. Jen. IV. 8). Ultimamente vuelve á sostener la doctrina de que el legítimo derecho de llamar al ministerio de la predicacion corresponde únicamente al Obispo, y añade que sólo en su calidad de doctor ha podido sustraerse á su autoridad (Walch VIII. 842).

El que quiera poner en práctica algo nuevo ó enseñar otra cosa cualquiera, debe ser llamado por Dios y confirmar su vocacion con verdaderos milagros; y si no es capaz de hacer esto que se vaya por donde vino (Walch IX. 1009): á todo aquel que pretende hacerlos creer que obra impulsado por el Espíritu Santo y por inspiracion cristiana, debeis decirle: puesto que tanto hablas del Espíritu Santo, presenta una prueba de ello, porque tú das testimonio de tí mismo, y la Escritura me ordena que no crea miéntras no presentes un testimonio diferente (Walch XI. 1907). A la sugestion de los católicos que le pedian un milagro en confirmacion de su mision extraordinaria, contestaba: "Si la necesidad lo exigiera, desde luego téndria que someterme á ella y presentar algun signo; mas espero que no será necesario," (Walch XI. 1295). Pretende imitar "la conducta de Jesucristo con los judíos," haciendo que los papistas no vean ningun signo de su mision (Walch VII. 1768), "por lo cual habia pedido á Dios que no hiciera por él ningun milagro, á fin de que no le dominase el orgullo," (Walch VI. 125.) Luego declara que la fuga de la duquesa Ursula del convento de Freiberg es un milagro extraordinario de Dios, porque de otra suerte no hubiera podido salir de un monasterio tan perfectamente cerrado (XIX. 2097. 2119). Repetidas veces apela al éxito de su empresa y á la rápida propagacion de su doctrina, miéntras que, por el contrario, dirigiéndose á los fanáticos, observa que si bien el mundo aparentemente recibió todos los errores y herejías con los brazos abiertos, se ha conducido con su doctrina como si ella sola fuese pura (I. 1924).

Wallemburgh (*l. c.* Tract. VIII. De Missione Protest. ed. Colon. 166) termina su exposicion con estas palabras (pág. 1035): Videtis, quaenam doctores vestri in hac de missione materia tradant; nunc ordinariam stituentes, nunc ab extraordinaria opem implorantes, nunc ad ordinationem magistratum et populorum confugientes, nunc omnis missionis necessitatem haud obscure subvertentes, et ne quid desit, *Sacerdotium laicale* suscitantes; nullubi securi, ubique vacillantes, suis principiis contrariis nostris perdit. "En realidad de verdad son nulos y de todo punto imaginarios estos dos principios fundamentales (el sacerdocio universal y la libertad religiosa), y por consecuencia la reforma carece de base legal en que fundarse." (Thiersch, *Lecciones sobre el protestantismo y el catolicismo*, 1846, I. pág. 136.)

3. El protestantismo no sólo no ha recibido mision alguna, pero ni aun pretenderla puede, toda vez que ha dejado pasar un siglo entero sin pensar siquie-

ra en la propagacion del *Evangelio*. La primera mision protestante de que se tiene noticia fué enviada en 1646 por el Gobierno de Inglaterra, bajo la direccion de Juan Elliot, al objeto de afirmar el prestigio de la metrópoli en las colonias norte-americanas; es verdad que han tratado de sincerar tal descuido diciendo que tenian en casa bastantes infieles que convertir; pero, como hace notar ya Tertuliano, todos los herejes han buscado el mismo pretexto para encubrir la esterilidad de sus doctrinas (Praeser. c. 42: Cum hoc sit negotium illis non ethnico convertendi, sed nostros evertendi). Por otra parte, disponiendo las misiones protestantes de medios diez veces mayores que las católicas, sus resultados distan muchísimo de poderse comparar con los que éstas obtienen en todas partes. Véase Apología, II. 3. pág. 159 (La Iglesia católica), y Marshall, *l. c.*

Pero tampoco entre los católicos hace prosélitos el protestantismo. "Entre todas las innumerables formas que ha afectado el espíritu del dogmatismo despues de la Reforma, ni una sola ha mostrado hallarse dotada de fuerza suficiente para atraer á su seno á los que viven más allá de las fronteras del Estado. Lo que pierde el catolicismo, pasa á engrosar las filas del racionalismo.. Hartpole Lecky, *Historia de la civilizacion en Europa*, 1868. I. pág. 134. La misma declaracion hacen otros muchos escritores. Coleridge (*Table Talk*, 24 Julio de 1830): "Dificil por demás es resolver la cuestion de por qué, desde mediados del siglo XVI, el protestantismo no ha progresado un sólo paso en Europa.. Y Whately (*Notas sobre Bacon*, pág. 32): "El estado completamente estacionario ó más bien de retroceso en que vive la Reforma hace próximamente tres siglos, es un hecho que contradice todas las esperanzas que los rápidos progresos de sus primeros años hicieron concebir á amigos y adversarios.. En la *Westminster Review*, Enero. 1858. pág. 133. leemos: "En ménos de cuarenta años, contados desde su enfermizo nacimiento, hizo el protestantismo vastas y rápidas conquistas en Europa; pero desde aquella fecha empezó á retroceder, y no ha sido siquiera capaz de reconquistar el terreno perdido. En todo el siglo XVII gozó el protestantismo de completa libertad para predicar su doctrina en la mayor parte de las naciones europeas, y, sin embargo, no ganó un palmo de terreno... En una palabra, aun en la época en que gozó de amplia libertad para hacer propaganda, y disponiendo de toda clase de recursos, no ha sido capaz de hacer una conquista notable en el campo de sus adversarios papistas.. De Tutscheff (*Memoria redactada á instancias del emperador Nicolás acerca de la cuestion romana. — Revista de ambos mundos*, 1.º de Enero de 1850) son estas palabras: "En la actualidad, todos los que en Occidente profesan positivamente el Cristianismo viven afiliados, ya explícitamente ya por atinidades más ó ménos palpables, al catolicismo romano, cuyo centro de accion y cuya clave es el Papado, sin ningun género de duda, con todas las condiciones de existencia que le han dado los siglos... El Papado es la columna que sostiene todo el peso del edificio cristiano de Occidente, que permanece en pié despues del gran derrumbamiento del siglo XVI y de las tremendas sacudidas que posteriormente han ocurrido.."

El hecho que atestiguan los pasajes anteriormente citados prueba, en contraposicion á los incesantes progresos de la doctrina católica, la existencia de otros factores fundados en el tiempo ó en las circunstancias, pero que nada tienen que ver con la verdad y la gracia divina, y que fueron la causa de la rápida propagacion del protestantismo. Véase Stapleton, *Controv. I. Lib. IV. cap. 21: Quod in sola Ecclesia Romana et per Episcoporum in ea successiones fuerit per universum orbem fidei propagatio.*

union de los cismáticos, no dieron resultado alguno. En Rusia empezó á declararse el cisma en el siglo XII, hasta cuya época esta Iglesia había permanecido unida á la de Roma. Al ser trasladada la corte de Kiew á Moscou, se trasladó tambien á esta ciudad la Silla metropolitana. Entre tanto, y á consecuencia de la toma de Constantinopla por los turcos, se aflojaron más y más los lazos que la unían á esta capital, al punto de que en 1588 el metropolitano de Moscou se declaró patriarca independiente con jurisdiccion sobre todo el Imperio moscovita, hasta que, prévia la deposicion del "santo Sínodo," acaecida en 1721, la Iglesia greco-rusa quedó convertida en una institucion nacional, dependiente de la autoridad suprema del Estado. La Iglesia neo-griega es gobernada por un sínodo, constituido á semejanza del ruso, bajo la suprema autoridad del rey (1833).

Que los griegos cismáticos pueden absolver *in articulo mortis*, no ofrece duda alguna. Pero si lo pueden hacer fuera de este caso, y en general si son aptos para extender actas de jurisdiccion legales, es asunto sobre el que no están de acuerdo los teólogos. Sostienen la negativa, entre otros, Thomas de Jesus (De unione schismaticorum cum Ecclesia romana procuranda, c. II. a. 8 y 9). Fagnani (Comentar. in Lib. V. Decretal. T. III. pág. 94), Fr. a Brenno (Manuale missionariorum oriental. T. II. L. III. c. 2). Por el contrario defienden el pro de la cuestion Arcudius (De concordia Eccles. Occidental. et Orient. L. IV. c. 5), Verricelli (Tractatus de Missionib. Apostolic. qu. 163), Cardenal Albitius (De inconstant. in fid. c. 29). La primera opinion es la que hoy cuenta con mayor número de partidarios; véase Benedict. XIV. De Synod. VI. 5.

3. La Iglesia anglicana, es decir, la "Iglesia establecida por la ley," "Ecclesia constituta," "High church," admite como institucion divina el órden jerárquico, juntamente con su consagracion y su mision. (Act. 36 de los 39 artículos de la fe.) Pero aún está por resolver la cuestion relativa á la validez de las órdenes conferidas por anglicanos. Sábese que Mateo Parker, nombrado obispo de Cantorbery, se hizo consagrar por el obispo Barlow, que habia abrazado la reforma, y que él, á su vez, confirió las órdenes sacerdotales á los demás ministros anglicanos. La fórmula de la consagracion episcopal que da el ritual de Eduardo VI tuvo que modificarse en 1662 por ser demasiado general y vaga. Hasta la reina Isabel se creyó con derecho á corregir algunos de sus defectos. Véase Milner, Objeto y fin de las controversias religiosas, Francfort, 1828, pág. 333 y sig., y de obras recientes merece consultarse: Estcourt, Discusion acerca de las órdenes anglicanas, Londres, 1873.

Por último, son dignas de atencion estas palabras de Macaulay (Historia, vol. I, pág. 59): "La autoridad real designaba por sí y ante sí los Prelados, y la misma autoridad por sí sola convocaba sus Concilios, los dirigía, los prorrogaba y los disolvía. Sin la sancion real no tenían valor alguno sus cánones. A tenor de uno de los artículos de su credo no podía reunirse legalmente ningun Concilio ó Sínodo eclesiástico sin el beneplácito de la autoridad régia. De todas sus sentencias y decisiones podía apelarse, en última instancia, al soberano, en toda clase de asuntos, aunque se tratase de resolver si una tesis debía considerarse como herética ó si habia tenido validez la administracion de un Sacramento.

VI. La Iglesia cismático-oriental se compone principalmente de tres grandes fracciones: la griega, con el patriarcado de Constantinopla; la griega-nacional, cuyo centro está en Atenas, y la Iglesia rusa, á las que pertenecen otras sectas heréticas de ménos importancia, como la de los nestorianos, jacobitas, etc. Tampoco estas confesiones tienen unidad, á lo ménos por lo que respecta al régimen eclesiástico, y las últimas sectas nombradas se diferencian tambien por dogmas esenciales de la fe. Por consecuencia se hallan igualmente privadas de los signos de apostolicidad y catolicidad, ya que están separadas de la Iglesia de Roma, que es la única que verdaderamente posee el signo de Apostólica, y, por otra parte, se han rebajado á la categoría de iglesias nacionales, estando por completo privadas de toda virtud para propagarse.

1. Acerca del cisma griego, consúltense: Hergenröther, Focio. Friburgo, 1867, 3 vol. Pichler, Historia de la separacion de las Iglesias de Oriente y de Occidente, Munich, 1861, 2 vol. Tosti, Historia del origen del cisma griego, Florencia, 1856, 2 vol. Jager, Historia de Focio, 2.^a ed., París, 1845. Pitzipios, La Iglesia oriental, París, 1853, 4 vol. Héfélé, Historia de los Concilios, t. IV. pág. 230 y sig. Entre los escritores antiguos merecen particular mención: Maimbourg S. J., Historia del cisma de los griegos, París, 1677. Le Quien, Oriens christianus, 3 vol., París, 1740. Acerca de la Iglesia rusa: Pichler, *l. c.* t. II. Schlosser, La Iglesia oriental ortodoxa de Rusia y el Occidente de Europa, Heidelberg, 1845. Philaret, Historia de la Iglesia de Rusia, 2 vol., Francfort, 1872.

2. Las raíces fundamentales del cisma griego deben buscarse en la importancia que adquirió Bizancio despues de trasladarse á ella la capital del Imperio. Ya se pudo ver esto en el concilio I de Constantinopla, Can. XIV, que atribuye al Obispo de esta ciudad „τὰ πρεσβυτεία τῆς τιμῆς μετὰ τὸν Ρώμης ἐπίσκοπον διὰ τὸ εἶναι ἀντὶ τῆς νέας Ρώμης;“ y muy particularmente el canon XXVIII del Sínodo de Calcedonia (150 amantissimi Episcopi, sanctissimo novae Romae throno aequalia privilegia tribuerunt (que á la antigua Roma), recte judicantes: urbem, quae et imperio et senatu honorata sit, et aequalibus cum antiquissima regina Roma privilegiis fruatur, etiam in ecclesiasticis, non seeps ac illam, extolli ac magnifieri, secundam post illam existentem), contra cuya declaración protestó el papa Leon I. Algun tiempo despues los Obispos de Constantinopla empezaron á darse el título de “patriarcas ecuménicos”, atribucion que les negó explícitamente el papa Gregorio el Magno (Thomassin. Antiqu. Eccles. discipl. T. I. Lib. 1. c. 11). La ingerencia de los Emperadores en cuestiones dogmáticas habia ya motivado excisiones temporales en la Iglesia, como la (ἐκθεσις τῆς πίστεως) bajo Heraclio en 638, el τύπος de Constante II en 648 y ántes el Henoticon de Zenon en 482. La desmesurada ambicion de Focio y de Miguel Cerulario tomó por pretexto algunas divergencias en la liturgia y en la disciplina, y particularmente la cuestion suscitada con motivo de la adición del vocablo *filioque* al Símbolo para provocar el cisma de Oriente en 1054. Los esfuerzos de los concilios de Lyon en 1274 y de Florencia en 1439 para llevar á cabo la

ARTÍCULO SEGUNDO

Cualidades de la verdadera Iglesia de Jesucristo.

Entre las cualidades que posee la verdadera Iglesia de Jesucristo, hay dos que merecen particular exámen; á saber: la perpetuidad y la infalibilidad. La última guarda con la primera la misma relacion que el efecto con la causa; ya que una Iglesia que es capaz de errar en materia de fe no puede ser la verdadera Iglesia de Jesucristo, por cuanto ésta no puede tener otro fundamento que la verdadera fe. Vamos, pues, á tratar por separado las dos cuestiones siguientes:

1. Tesis relativa á la perpetuidad de la verdadera Iglesia de Jesucristo (*indefectibilitas seu perennitas Ecclesiae*);

2. Tesis de la infalibilidad de la verdadera Iglesia de Jesucristo (*infallibilitas seu inerrantia Ecclesiae*).

§ 10. PERPETUIDAD DE LA IGLESIA (*Indefectibilitas Ecclesiae*).

Atribuimos á la Iglesia el don de la perpetuidad bajo los siguientes conceptos:

a) En cuanto á su totalidad, no respecto á los individuos y sociedades especiales que entran á formarla:

b) No tan sólo bajo el punto de vista de su invisibilidad, si que tambien como institucion visible, ya que en el primer concepto admiten tambien esta cualidad los reformadores. Bellarmin. *l. c.* III. 13: *Notandum est, multos ex nostris tempus terere, dum probant, absolute Ecclesiam non posse deficere: nam Calvinus et ceteri haeretici id concedunt; sed dicunt, id intelligi debere de Ecclesia invisibili.*

c) Esta indefectibilidad ó perpetuidad se extiende á todos los dones y á todas las cualidades de que Jesucristo dotó á su Iglesia con el carácter de esenciales.

d) Segun eso la verdadera Iglesia de Jesucristo subsistirá hasta el fin de los siglos, sin experimentar cambio alguno en sus cualidades esenciales; es decir, tal cual ha subsistido desde su fundacion hasta nuestros días.

I. La indefectibilidad de la verdadera Iglesia de Jesucristo, en el sentido que acabamos de enunciar, tiene en su favor los testimonios siguientes:

a) Gran número de pasajes del Antigno y Nuevo Testamento, como Dan. 2. 44. Cf. Luc. 1, 32. Jes. 9, 6. Os. 2, 19. Matth. 16, 18; 28, 20; b) Las declaraciones explícitas de los Santos Padres: y c) El proceder de la misma Iglesia.

1. Á la cabeza de los defensores de la indefectibilidad de la verdadera Iglesia figuran San Agustin y Optato de M., combatiendo á los donatistas,

quienes, al negar la *catolicidad* de la Iglesia, negaban de una manera indirecta el don de la perpetuidad. El fondo de la argumentacion de San Agustín estriba en haber demostrado que, admitida la falsa doctrina de Donato, era inevitable la completa descomposicion de la Iglesia. Agustín. De haeresib. c. 59: *Donatiani vel Donatistae sunt, qui primum propter ordinatum contra suam voluntatem Caecilianum (por haber sido ordenado por Félix de Aptunga) Ecclesiae Carthaginiensis schisma fecerunt, objicientes ei crimina non probata, et maxime quod a traditoribus scripturarum divinarum fuerit ordinatus. Sed post causam cum eo dictam atque finitam falsitatis rei deprehensi, pertinaci dissensione firmati, in haeresim schisma verterunt, tanquam Ecclesia Christi propter crimina Caeciliani, seu vera, seu quod magis iudicibus apparuit, falsa, de toto terrarum orbe perierit, ubi futura promissa est, atque in Africana Donati parte remanserit, in aliis partibus quasi contagione communionis extincta.* Cf. C. Crescon. II. 37. C. Gaudenium I. 15. C. lit. Petilian. II. 78. De unit. Eccl. XVI. 43. Por consiguiente, segun la doctrina de los donatistas, Jesucristo habria perdido su herencia, que es toda la tierra. á tenor de las promesas de las Sagradas Escrituras. In Ps. XLIX. 3. Refiriéndose á la expresion *itper., Ecclesia.*, dice (in Ps. CI Serm. II. n. 8) que debe rechazarse como: *vocem abominabilem, detestabilem, vanam, temerariam, praecipitem, perniciosam.*

Los protestantes sostienen, de comun acuerdo, la indefectibilidad de la Iglesia invisible; pero admiten la posibilidad de que perezca la Iglesia visible, y afirman que, en realidad, ha perecido. Conf. August. Art. 7. Conf. Saxon. Art. 12. Conf. Suev. Art. 15. Conf. Belg. Art. 33. Conf. Gall. Art. 25. Helv. Art. 18. Calvin. Institut. IV. I—3. Lutero, De serv. arbitr. pass.

2. Jes. 9, 6. *Multiplicabitur ejus imperium et pacis non erit finis: sed super solium David et super regnum ejus sedebit, ut confirmet illud et corroboret in iudicio et justitia, amodo et usque in sempiternum.* Dan. 2, 44. *Suscitabit Deus coeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur et regnum ejus alicui populo non tradetur: comminuet autem et consumet universa regna haec, et ipsum stabit in aeternum.* Os. 2, 19. *Sponsabo te mihi in aeternum et sponsabo te mihi in justitia et iudicio et in benignitate et in misericordia. Et sponsabo te mihi in fide, et cognosces Dominum.*

El Nuevo Testamento suministra las siguientes pruebas en favor de la perpetuidad de la Iglesia.

a) La parábola del trigo y de la zizaña, Matth. 13, 47 sq. b) La enseñanza relativa á la relacion en que está la Iglesia con Jesucristo, la cual es su *cuerpo* (Ephes. 1, 23: 4, 12—15. 16: 5, 31, 32), su esposa (Ephes. 5, 29). c) Las declaraciones relativas á la predicacion permanente del Evangelio con el auxilio de Jesucristo. Matth. 28, 20. *Ecce ego vobiscum sum (docete omnes gentes, βαπτίζοντες εως — baptizantes eos) omnibus diebus usque ad consummationem saeculi (εως της συντελειας του αιωνος).*

Bossuet da una explicacion verdaderamente clásica de las promesas que contienen estos pasajes. Instruccion pastoral acerca de las promesas hechas á la Iglesia. Lieja,

1710). Después de distinguir con San Agustín (Serm. CCXXXVIII. 3) dos clases de promesas, unas que se refieren á la vida futura de la Iglesia (I Cor. 15, 8. Ephes. 5, 27), otras á la vida presente, y de probar que éstas son la garantía de las primeras, dice: este pasaje (Luc. 24, 47. Act. 1, 8) nos permite extender la mirada desde Jerusalén hasta los últimos confines del mundo... Una conversión tan universal de todos los pueblos en el nombre y por la virtud de Jesucristo crucificado y resucitado, arrancó á los espectadores de obra tan grande la confesión de que verdaderamente Jesucristo era Todopoderoso para realizar lo que prometía, y que si por tan visible milagro reunía con tal rapidez á los pueblos todos del universo bajo su bandera, haciéndoles creer en su nombre, bien podía reunirlos un día para hacerles eternamente felices en la visión de su gloria. Pero aún es más notable la segunda parte de la promesa (Matth. 28, 18—20). Estas palabras no necesitan comentario: lo que dice en ellas es tan grande como increíble: es decir, que una sociedad compuesta de hombres ha de permanecer inmutable hasta la consumación de los siglos, y que hay, por consecuencia, algo bajo la bóveda celeste que no se muda: pero ha dado también á su promesa esta inmutable base: *Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra...* Es inútil preguntar si esta nueva corporación será visible, ya que visiblemente se compone de los que han de suministrar la enseñanza y de los que han de recibirla, de los que han de bautizar y los que recibirán el bautismo... Esta Iglesia, á todas luces dirigida por un solo gobierno, unida además por la predicación y por la profesión de los mismos sacramentos, tiene precisamente en estos tres medios los caracteres más patentes de que se la hubiera podido revestir... *Eccc ego vobiscum sum.* Trátase propiamente hablando de lo futuro: mas este vocablo “*ecce*,” da á la expresión carácter de presente por la certeza del resultado: *ego vobiscum sum*, es una manera especial de hablar empleada en ciertos pasajes de la Sagrada Escritura (Jud. 6, 12. 13. 14. 15. 16. Ps. 22, 4. Job 6, 45) para significar una protección segura é invencible del Señor...

Pero ¿qué significa este “*Vobiscum*,” en la promesa de Jesucristo? “con vosotros enseñando y bautizando: los que quieran ser enseñados por Dios basta que os crean á vosotros, como los que quieran ser bautizados no tendrán más que dirigirse á vosotros. Pero ¿acaso podrá sufrir interrupción esta promesa: “*ego vobiscum sum?*,” No, Jesucristo no olvida nada: *Ego vobiscum sum omnibus diebus.* ¿Quién podrá temer una interrupción ante palabras tan explícitas y claras? Mas para que nadie pueda suponer que un auxilio tan del momento y tan eficaz sólo se ha prometido por tiempo limitado, añade: *vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*: por consecuencia, no sólo estaré con los que me escuchan, es decir, con mis Apóstoles: el curso de su vida es limitado, pero mi promesa va mucho más lejos, porque en ellos significo también á sus sucesores, y á éstos precisamente me refiero cuando digo: *Ego vobiscum sum: pro patribus nati sunt filii* (Ps. 44, 17): ellos dejarán herederos y jamás faltarán en pos de sí sucesores que les sustituyan, de suerte que esta raza no terminará nunca... Habrá siempre escándalos en el seno mismo de la Iglesia y el incesante cuidado de reprimirlos constituirá una parte de su trabajo; mas por lo que toca á los errores y herejías, unos y otros serán exterminados sin excepcion. Jesucristo habla únicamente de la duración de la predicación y de los Sacramentos: *Euntes ergo docete, baptizantes eos*: mas como la predicación ha de producir sus frutos, la caridad no desaparecerá nunca de la Iglesia.

Véase I Cor. 11, 26. *Quotiescunque manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat.* Eph. 4, 11—14. *Posuit... pastores et doctores in opus ministerii, ad consummationem Sanctorum, in aedificationem corporis Christi, usque dum occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionis Filii Dei, in virum perfectum, in mensuram actus plenitudinis Christi.*

3. Matth. 16, 18. *Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae*

infernus non praevalerunt adversus eam. Segun testimonio de los mismos escritores protestantes, estas palabras contienen la promesa de que la Iglesia subsistirá hasta la consumación de los siglos (Thiersch, *l. c.* I. pág. 119), aun en el supuesto de que con las palabras *πύλαι ᾗου* se haya querido significar únicamente la muerte. Es notorio que entre los pueblos de la antigüedad era costumbre que los jueces se sentasen á las puertas de las ciudades para administrar justicia: por tanto, la puerta simbolizaba poder, autoridad. Y el Hades, cuyas puertas, es decir, poder y autoridad, no tienen dominio alguno sobre la Iglesia, es además la morada de los poderes destructores y tenebrosos (Cantic. Cantic. 8, 6. dura sicut infernus aemulatio. Petron. Sat. 62: miles fortis tanquam mors). Véase Kninoel *l. h. l.* Pero la muerte ha tenido origen en el pecado, por cuya razón es Satanás príncipe de la muerte y del mundo subterráneo (Hebr. 2, 14). De donde se infiere que la doble figura de la casa edificada sobre roca, en oposición á aquella otra levantada sobre arena (Matth. 7, 24 — 27), y del reino que no podrá ser destruido por el otro reino de la muerte, del pecado y del demonio, significa la perennidad de la Iglesia. Cf. Joan. 14, 16. Et ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum. Spiritum veritatis. I Tim. 3, 15. In Ecclesia, quae est columna et firmamentum veritatis.

4. Todos los símbolos son testimonios que confirman la perpetuidad de la Iglesia: Credo in unam Ecclesiam. La prueban en primer término los argumentos empleados por los defensores de la Iglesia católica contra los donatistas y novacianos. San Ambrosio. Hexaem. IV. 7: Ecclesia tempora sua habet, persecutionis videlicet et pacis. Videtur sicut luna deficere, sed non deficit. Obumbrari potest, deficere non potest: quia aliquorum quidem in persecutione discessione minuitur, ut martyrum confessionibus impleatur et effusi pro Christo sanguinis clarificata victoriis, majus devotionis suae et fidei toto orbe lumen effundat. In Ps. XL. 30: Ipse est Petrus, cui dixit: Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. Ubi ergo Petrus, ibi Ecclesia: ubi Ecclesia, ibi nulla mors, sed vita aeterna. Et ideo addidit: Et portae inferi non praevalerunt ei. Id. De Abrah. II. 11. in Ps. 118. Gimmel n. 7. Augustin. Enarr. in Ps. XL. 6: Non vincetur Ecclesia, non eradicabitur, nec cedit quibuslibet tentationibus, donec veniat hujus saeculi finis. Particularmente in Ps. 11. Serm. II. n. 8: Existunt, qui dicant... sed illa Ecclesia, quae est omnium gentium, jam non est, perit. Hoc dicunt, qui in illa non sunt. O impudentem vocem! Illa non est, quia tu in illa non es?... Hanc vocem abominabilem, detestabilem, praesumptivam et falsitatis plenam, nulla veritate suffultam, nulla sapientia illuminatam, nullo sale conditam, vanam, temerariam, praecipitem, perniciosam praecidit Spiritus Dei, et tanquam contra illos: Exiguitatem dierum meorum auuntia mihi... Exiguitas dierum usque in finem saeculi erit: exiguitas ideo, quia totum hoc tempus, non dico ab hodierno die usque in finem saeculi, sed ab Adam usque ad finem saeculi exigua gutta est comparata aeternitati. Id. Enarr. in Ps. CIII. Serm. 2. Id. Serm. de Symb. ad Catech. n. 14. Athanasius, in Ps. LXXXVI. 28: ἡρόνος Χριστοῦ ἐνομιεὶ τῆν ἐκκλησίαν, ἐπαυκαπέτατο γὰρ οὐδὲν. ἔσται οὖν, ἡσίον, ἡ ἐκκλη-

σία Χριστοῦ καταστράπτουσα καὶ φωτίζουσα τὴν ὑπὲρ οὐρανόν, καὶ μένουσα διηνεκῶς ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη. Los Obispos reunidos en el Sínodo de Alejandria en 320 ó 321 (Hard. I. 306): *μίαν καὶ μόνην καθολικὴν τὴν ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν (ὁμολογούμεν), ἀκαθάρτητον μὲν ἀεὶ, καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῇ πολέμειν βούληται. νικηθῆσον δὲ πάσης τῆς ἑτεροδόξων ἐπαναστάσεως, εὐθαρσεῖς ἡμᾶς κατασκεύασαντος τοῦ οἰκοδεσπότης αὐτῆς, διὰ τοῦ βουῆν θαρσεῖτε, ἐν ᾧ νενίκηκα τὸν κόσμον.* Joan. Chrysost. In Ps. LXXXVIII. 29: *τὸν δὲ τούτου διέπουσι θρόνον οἱ ἐν τούτοις ἐκ τῆς αὐτοῦ διαδόχης προσεβρέοντες, ὃν καὶ διηνεκῆ εἴησιν. . . εἰ δὲ τοὺς υἱοὺς, τοῦτ' ἔστι τοὺς διαδόχους τοῦ προσφητηνομένου πλημμελήσαι συμβῆναι διὰ μὲν τῶν ἀπαγομένων αὐτοῖς ἐπιστραφήσοντα ὀνομαζόντων, τὸν δὲ θρόνον οὐκ ἔσται πεσεῖν, οὐδὲ τὸ ἔλεός μου διασκεδάσω, καὶ οὐκ εἶπεν ἀπὸ αὐτῶν, ἀλλ' ἀπὸ αὐτοῦ ἢ τοῦ θρόνου, ἢ τοῦ κέρως.* Id. Hom. de capt. Eutrop. n. 1. n. 6: *οὐδὲν γὰρ ἐκκλησίας ἰσχυρότερον.* Homil. ante Exil. 1. 2. Hieronym. in Jes. 4, 6: *Supra quam (petram) aedificata Ecclesia nulla tempestate concutitur, nulla turbine ventisque subvertetur.*

5. Hé aquí por qué ha exigido siempre la Iglesia que se crea en su perpetuidad: Credo in unam sanctam Ecclesiam, y por qué jamás ha reconocido á ningun hereje el derecho de predicar una nueva doctrina, como pretendían ya los montanistas, bajo el pretexto de que la Iglesia había caído en el error. Augustin. De Baptism. c. Donat. III. 2: *Unde Donatus apparuit? de qua terra germinavit? de quo mari emersit? de quo coelo cecidit?*

6. La perpetuidad de la Iglesia dedúcese de su misión misma, que consiste en la salvación de las almas (I Tim. 3, 5); de su esencia, como cuerpo-templo y esposa de Jesucristo: de la dignidad de su Fundador, que es siempre fiel á sus promesas, omnisciente y Todopoderoso (II Tim. 2, 13. Rom. 3, 3); de su unidad y de la imposibilidad de concebirla independientemente del Cristianismo.

II. La objecion que los reformadores fundan en la Iglesia del Antiguo Testamento, la cual pereció no obstante las promesas que se la hicieron, queda refutada con sólo fijar la atención en las siguientes consideraciones:

a) Las promesas que se hicieron á la Iglesia del Antiguo Testamento fueron condicionales, no absolutas. b) La Iglesia del Antiguo Testamento no debía tener más que una existencia limitada, bien sea que la consideremos segun su esencia ó segun su objeto. c) En tanto que subsistió la Iglesia del Antiguo Testamento, no se interrumpió ni desapareció el sacerdocio y la predicación pública de la ley de Dios. d) En realidad de verdad no ha perecido la Iglesia del Antiguo Testamento; ántes, por el contrario, ha adoptado una forma mucho más sublime en la Iglesia cristiana.

Véase Bossuet, *Segunda Instrucción pastoral sobre las promesas de Jesucristo á su Iglesia*. La condicion bajo la cual se promete la presencia de Dios III

Reg. IX. 3. *Erunt oculi mei et cor meum ibi cunctis diebus. Tu quoque si ambulaveris coram me, sicut ambulavit pater tuus in simplicitate cordis et in aequitate, et feceris omnia, quae praecepit tibi, et legitima mea et iudicia mea servaveris. Si autem aversione aversi fueritis vos et filii vestri... auferam Israel de superficie terrae etc.* Cf. II Paralip. 7, 19. La promesa de un nuevo sacerdocio y de un nuevo sacrificio en Mal. 3, 1. Jerem. 13, 31. Hebr. 8, 7. Nam si illud prius culpa vacasset, non utique secundi locus inquireretur. Vituperans enim eos dicit... Dicendo autem novum, veteravit prius. Quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est; cf. 10, 16. Act. 3, 22. La existencia no interrumpida de un magisterio público y de un sacerdocio en la Iglesia del Antiguo Testamento, en Jerem. 7, 13; 11, 7; 25, 3; 26, 15; 29, 19; 35, 14. Prov. 31, 25. Particular referencia al sacerdocio hacen estas palabras de Ezequiel, 44, 15. Sacerdotes autem et Levitae filii Sadoc, qui custodierunt caeremonias Sanctuarii mei, cum errarent filii Israel a me, ipsi accedent ad me et ministrent mihi, cf. 48, 11. La Iglesia del Nuevo Testamento no es otra cosa que el complemento de la del Antiguo. Augustin. Serm. de Sac. et Es.: Ecclesiam accipite non in his solis, qui post Domini adventum et nativitatem esse coeperunt sancti; sed quotquot fuerunt sancti, ad ipsam Ecclesiam pertinent. Civ. Dei XVII. 6: Quando ei (sacerdotio Aaronitico) aeternitas promissa est, non ipsi umbrae ac figurae, sed ei, quod per ipsum adumbrabatur et figurabatur, promissum est. Así vemos que el Señor reconoció también la autoridad de la Iglesia del Antiguo Testamento hasta el momento en que ella misma pronunció su sentencia rechazando al Salvador; por lo demás Jesucristo llama á Jerusalem urbs magni regis (Matth. 5, 35; 21, 12. Joan. 2, 15), reconoce la autoridad del sacerdocio (Matth. 7, 4) y aconseja la obediencia á sus mandatos (Matth. 23, 2).

III. De lo dicho se deduce nuevamente que toda separación de la Iglesia debe condenarse.

1. Jud. 17. Hi sunt, qui segregant semetipsos: en lo cual consiste la esencia de toda herejía y de todo cisma, y por lo cual también todo hereje está (Tim. 3, 10) propio iudicio condemnatus. Cyprian. Ep. 52, 24 (Hart. 555) ad Antonian.: Quisquis ille est, et qualiscunque est, Christianus non est, qui in Ecclesia Christi non est. De unit. Eccl. c. 12: Dum conventicula sibi diversa constituunt, unitatis caput atque originem dereliquerunt. Ep. cit. l. c... humanam conatur Ecclesiam facere. Queda siempre visible la herida por la que se reconoce la herejía que se ha separado de la Iglesia universal, á la manera que el miembro se separa del cuerpo y la rama del tronco (Augustin. in Ps. c. 1). El error de la herejía está ya demostrado en el mero hecho de ser su origen posterior al de la Iglesia (Clem. Alex. Strom. VII. 17). Por eso ésta es la única depositaria de la verdadera ciencia, mientras que en las herejías no se encuentran más que opiniones (ὁμιλίαι VII. 16). Así vemos que los herejes se esfuerzan por dividir en muchas reuniones la Iglesia, en armonía con lo que acaece en sus propias asambleas (ἀποβόπινα συνήλυσται). August.

Serm. IV. 31: Qui se ab unitate praesciderunt, in quae frustra divisi sunt.

2. Hé aquí por qué también, según hicieron ya notar, con justísima razón, los Santos Padres, el origen de todas las herejías se funda en que algunos sólo tenían oídos para escuchar lo que les era agradable, y no para escuchar la verdad (Clem. Alex. VII. 16): juegan con frases y vocablos sin atender á la verdad teológica (*τεχνολογοῦσιν, ὡς θεολογοῦσιν*. Basil. Ep. 18). Dan á las palabras significaciones sofisticas, al objeto de atraer hácia ellos las miradas de los inexpertos: porque ellos mismos no tienen firmeza, buscan á los flacos de nuestra comunión y se complacen en introducir innovaciones (Gregor. Naz. Orat. XXXII. 5; XXIII. 2; XLIV. 27), lo que no implica para que dejen de considerar á los católicos como un rebaño de gente sin cultura (Augustin. Op. imperf. I. 12. 33. 41. II. 2. 102).

IV. Los pasajes (Luc. 18, 8. II Thess. 2, 3) en que fundan su objeción los protestantes, no prueban en manera alguna que la Iglesia pueda perecer, toda vez que esto contradice manifiestamente las palabras del Señor y del Apóstol (Matth. 24, 31; 18, 17; 13, 30. Luc. 21, 28. I Cor. 11, 24).

Veamos lo que dice Suárez sobre Luc. 18, 8 y II Thess. 2, 3 (De myster. vit. Chr. Disp. LIV. S. 6): Dicendum est per hanc persecutionem majorem fortasse fidelium partem a Christo defecturam; nihilominus tamen militantem Ecclesiam non esse vi persecutionis extinguendam. Postremo pars de fide certa est, ut notavit Augustin. Civ. Dei XX. 11, et ideo dicit Christus: Propter electos breviabuntur dies illi. Por el contrario, Belarmino se expresa de este modo (*l. c.* III. 16): Dico, Christum non loqui de fide simpliciter, sed de eximia quadam fide, quae in paucis reperitur et in paucissimis reperietur in ultimis his diebus. Ita Hieronymus adv. Lucifer. et Augustin. De Unit. Eccl. c. 16. Esto es lo que también se deduce de Matth. 24, 12. Et quoniam abundavit iniquitas, refrigescet caritas multorum.

§ 11. INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA (*Infallibilitas Ecclesiae*).

Entendemos por infalibilidad aquel don sobrenatural otorgado por Jesucristo á su Iglesia, en virtud del cual está exenta de todo error en materia de fe. Divídese en infalibilidad *pasiva* y *activa*: la primera es un atributo que corresponde á la Iglesia entera, mientras que la segunda sólo existe en el cuerpo docente puesto por el mismo Jesucristo en la Iglesia (*infallibilitas passiva* seu *in credendo*, *infallibilitas activa* seu *in docendo*). Como cualidad primitiva la infalibilidad sólo existe en Dios, quien la trasmite á las criaturas racionales. Por consecuencia, en el órden actual del universo es un don sobrenatural de su misericordia que sobrepuja á todas las fuerzas de la naturaleza. Adán poseía esta cualidad en el estado primitivo de santidad y de gracia, y los Profetas y los Apóstoles la recibieron juntamente con el don de la inspiración.

En la cuestion relativa á la infalibilidad de la Iglesia, hay que distinguir tres cosas:

a) La existencia de la infalibilidad pasiva, cuyo sujeto es la Iglesia entera.

b) El sujeto de la infalibilidad activa.

c) El objeto de la infalibilidad.

Como los asuntos enunciados en *b* y *c* están intimamente relacionados con la cuestion relativa á la esencia y significacion del magisterio de la Iglesia, nos limitaremos á exponer aquí la doctrina de la infalibilidad de la Iglesia en general. En nuestro sentir, es tanto más razonable este procedimiento cuanto que el magisterio de la Iglesia se ejerce en servicio de toda ella (Eph. 4, 13: donec occurramus omnes in unitatem fidei), por lo cual la causa final más inmediata de las funciones que se ejercen en la Iglesia es la unidad de la fe. Joan. 20, 31. ut credentes vitam habeatis in nomine ejus.

I. La Iglesia es infalible en todo lo que se refiere al depósito de la fe. Dedúcese esto:

a) De las promesas del Señor: Matth. 16, 18; 28, 20. b) Del mandato del Señor: Matth. 18, 15 sq. Luc. 10, 16. c) De la union de Jesucristo con su Iglesia: Eph. 1, 23. Eph. 4. d) De la doctrina del Apóstol: I Tim. 3, 15. e) De la enseñanza de los Santos Padres. f) De la manera de obrar de la misma Iglesia. g) De lo que sucedía en la Iglesia del Antiguo Testamento.

1. De lo anteriormente expuesto se desprende que los primeros y principales enemigos de la Iglesia son las herejías, puesto que la arrebatan el tesoro de la fe, que es raíz y fundamento de la salvacion. De aquí proviene la insistencia con que el Apóstol recomienda que se guarde el tesoro de la fe y se huya de las doctrinas erróneas. I Tim. 6, 20. O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae. quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt. II Joan. 10. Si quis venit ad vos, et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec ave ei dixeritis. Por *πύλας ἡδου* entienden los Santos Padres la obra de Satanás, las herejías; véase Hieronym. i. h. l.: *Portas inferi reor vitia atque peccata, vel certe haereticorum doctrinas, per quas electi homines ducuntur ad tartarum.* Gregor. M. in Ps. poenit. Ps. 5, 26: *Portae inferi haecreses sunt...* sunt enim portae inferi potestates hujus mundi. Epiphani. Ancor. c. 9.: *πύλας δὲ ἡδου αἱ αἱρέσεις.* Haer. 74: *πάσαι αἱ αἱρέσεις.* Joan. Chrysost. Quod Chr. sit Deus n. 12: *κίνδυνοὶ εἰσιν εἰς ἡδὴν καταχρόντας.* A este propósito dice Orígenes (in Matth. Opp. Tom. III. p. 527), „cada uno de aquellos que sientan una doctrina contraria á las creencias de la Iglesia, como Marcion, Basilides y Valentino, levanta una nueva puerta del infierno.“ Isidor. Pelus. I Ep. 238: *πύλας ἡδου ὁ θεῖος λόγος ἐκάλεσε τὰς τῶν αἱρέων τυρωρίας, τὰς τῶν αἱρέσεων βλαστισμιάς. αἴσπισι πάσαις ἀνθεστώσα ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία τὰς μὲν καταχρόνιζεταί, ὑπὸ δὲ τῶν οὐ καταχρόνιζεταί.*

2. Matth. 28, 18 sq. En este pasaje deriva el Señor la misión de los Apóstoles y de sus sucesores de la suya propia (Joan. 21), y de la potestad que á Él se le ha dado en el cielo y en la tierra; en virtud de tal potestad les envía (euntes *ergo*) á predicar, á conquistar discípulos (μαθητεύσατε) y á bautizar, no sin prometerles que estaría con ellos hasta la consumación de los siglos. El carácter sublime de las palabras del Señor, el poder de su apoyo, el fin para que promete este auxilio (que es la predicación de la doctrina, la administración de los Sacramentos, el establecimiento y conservación de la disciplina dogmática), y hasta el uso comun del lenguaje, demuestran la infalibilidad como efecto de la asistencia de Aquel que tiene toda potestad en el cielo y en la tierra, y que ha prometido incondicionalmente esta asistencia. Por donde se ve que Dios y Jesucristo prestan á la Iglesia un apoyo eficaz, poderoso y constante que la mantiene en posesion de la verdadera fe.

Joan. 14, 16. 17. 25. 26. *Et ego rogabo Patrem, et alium Paraclitum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum; nec scit eum; vos autem cognoscetis eum, quia apud vos manebit, et in vobis erit...* Paraclitus autem Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia, quaecumque dixerero vobis. 16, 12. *Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo. Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* De todos estos pasajes se infiere que el Espíritu de la Verdad enseñará á los Apóstoles y á sus sucesores todas las cosas (omnem veritatem) sin interrupción hasta el fin del mundo (ut maneat vobiscum in aeternum).

3. Aunque con ménos evidencia demuestran la misma doctrina los pasajes Matth. 18, 17. Luc. 10, 16. La Iglesia, es decir, los jefes de la misma (Joan. Chrysost. i. h. l.), se hallan investidos de la suprema autoridad: oponerse á ellos equivale á oponerse al mismo Jesucristo. Y como es notorio, el campo de la fe es el primero y más importante de los terrenos en que puede ejercerse la autoridad de la Iglesia. Bellarm. *l. c.* 14. Más directamente sustentan la doctrina en cuestion los títulos que el Señor da á su Iglesia cuando la llama su cuerpo, su templo, su esposa (véase arriba II. p. 10); ya que así como la cabeza no puede separarse del cuerpo, ni el esposo abandona la esposa, así tampoco se apartarán el Señor y su Espíritu de la Iglesia, de su templo, ni la abandonará jamás el espíritu de verdad que la anima, la domina y la guía. Esos que se dejan llevar acá y allá de todos los vientos de opiniones humanas se encuentran fuera de la Iglesia, no en ella (Eph. 4, 14), siendo víctimas de “la mentira y de la seducción de la astucia humana;” por el contrario, la Iglesia sirve á todos de guía para arribar á la unidad de una misma fe y de un mismo conocimiento del Hijo de Dios (Eph. 4, 13).

Por eso llama San Pablo (I Tim. 3, 15) á la Iglesia muy oportunamente “columna (στυλος) et firmamentum (ἐδραίωμα) veritatis;” Pues ni en el contexto ni en los Santos Padres tiene razon alguna en que fundarse la opinion de los que pretenden (Rosenmüller, Bengel) referir este calificativo de la

Iglesia á la oracion siguiente, á manera de Anticlimax. Véase Mack, Las cartas pastorales, á este pasaje. Por consecuencia, la Iglesia es garantía absoluta de toda verdad, es decir, de toda la verdad revelada por Jesucristo, por efecto de la mision que la ha sido encomendada y en virtud de un privilegio divino.

4. Los testimonios de los Santos Padres en pro de esta cuestion se remontan á los primeros siglos del Cristianismo. Iren. III. 24: *Quam (fidem) perceptam ab Ecclesia custodimus, et quae semper a Spiritu Dei, quasi in vase bono eximum quoddam depositum juvenescens. et juvenescere faciens ipsum vas. in quo est... Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem veritas. Quapropter qui non participant eam, neque a mammillis matris nutriuntur in vitam, neque percipiunt de corpore Christi procedentem nitidissimum fontem, sed effodiunt sibi lacus defritos de fossis terrenis et de coeno putidam bibunt aquam effugientes fidem Ecclesiae, ne traducantur: rejicientes vero Spiritum, ut non erudiantur. Alienati vero a veritate, digne in omni voluntantur errore... Non enim sunt fundati super unam petram, sed super arenam. Cf. IV. 26; V. 2. Origen. in Matth. Comment. ser. n. 46: Quodcumque professi fuerint de Scripturis (los herejes)... nolite credere, quae dicuntur. Veritas enim similis est fulguri egredienti ab Oriente et apparenti usque ad Occidentem, qualis est veritas Ecclesiae Dei: ab ea enim sola sonus in omnem terram exivit, et velociter currit sola vere veritas Dei. Cf. ibid. n. 46. in Genes. Hom. I. 5. 6. 7. in Jerem. Hom. V. 16: ἡ ἐκκλησία τοῦ ζῶντος θεοῦ τετραγισμένη ὑπὸ τῆς ἀληθείας τοῦ λόγου. Tertullian. Praescr. c. 27: Age nunc. omnes erraverint... nullam respexerit Spiritus sanctus, uti eam in veritatem deduceret, ad hoc missus a Christo. ad hoc postulatus de Patre, ut esset doctor veritatis; neglexerit officium Dei villicus, Christi vicarius, sinens Ecclesias aliter interim intelligere, aliter credere, quod ipse per Apostolos praedicabat: eequid verisimile est, ut tot ae tantae in unam fidem erraverint? Nullus inter multos eventus est unus exitus: variasse debuerat error doctrinae Ecclesiarum. Ceterum, quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum. Studeat ergo aliquis dicere, illos errasse, qui tradiderunt. Cyprian. Ep. 55, 7 (Hart. 59): Significans (Joan. 5, 69) eos, qui a Christo recesserunt, culpa sua perire. Ecclesiam tamen, quae in Christum credat et quae semel id quod cognoverit teneat, nunquam ab eo omnino discedere, et eos esse Ecclesiam, qui in domo Dei permanent. Joan. (Pseudo) Chrysost. Hom. in illud, in qua potest, n. 8 (probablemente de uno de sus sacerdotes): πέλαιγός ἐστιν εὐσεβείας ἡ ἐκκλησία. οὐ κρατῶν πεπληρωμένον, ἀλλὰ πίστεως γέμον· οὐ ναυαγῆ παρ' ἡμῶν τὸ τῆς διδασκαλίας σκαφός, οὐ τύπτεται, οὐ ταράττεται, οὐ γριμιάζεται. ἀλλ' ὡς εὐθὺς ἀνέμα ἐπὶ τὰς ψυχὰς τῶν τὸν κύριον ἀγαπῶντων ὀρμίζεται. Id. in Ps. IX. 6: ὅρος δὲ τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ τῶν ὁσχημάτων ἀκαταγώνιστον καλεῖ. Athanas. adv. Arian. n. 35: τὰ τοίνυν Ἰουδαίων λελυται, σκία γὰρ ἦν, τὰ δὲ τῆς ἐκκλησίας ἤραστα· τεθεμελιωται γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν, καὶ πύλαι ἁδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. Basil. in Ps. IX. 9: Τάχα τὴν ἐκκλησίαν λέγει πόλιν διὰ τὸ σύστημα εἶναι νομικῶς οἰκούμενον· περιούγις δὲ διὰ τὴν τῆς πίστεως συμβολήν.*

Euseb. Praep. Evang. I. 3. Isid. Pelus. Ep. I. 238: Πύλας ἄδου ὁ θεῖος λόγος ἐκάλεισε τὰς τῶν ἀθέων τιμωρίας, τὰς τῶν αἱρέσεων βλαστημίας, αἵρεσισι πάσαις ἀνθεστῶσα ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία τὰς μὲν καταγωνίζεται, ὑπὸ δὲ τῶν οὐ κατακυριεύεται. En sentir de San Cirilo de Jerusalen la Iglesia es tambien católica (Catech. XIII. 2) por la razon de que enseña todos los dogmas íntegros, sin mutilaciones. Gregorio de Nicea dice de la Iglesia que es una creacion nueva, baluarte de la fe en Jesucristo (Hom. in Cant. Cantic. Hom. XIII. Mign. I. 1048); por cuya razon el que ve á la Iglesia ve á Jesucristo. En opinion de San Epifanio (Haer. LI. 2), la Iglesia es el arca recubierta de pez por dentro y por fuera “ἐργουσα τῆς ἀσφάλτου τὴν δύναμιν, τὴν ἀποδιώκουσαν τὰ δεινὰ καὶ ὀλετήρια ἐρπετώδη διδάγματα... Por eso los herejes son impotentes en sus ataques contra la verdad, “μὴ ἰσχύοντες κατὰ τῆς ἀληθείας, (Haer. LXXV. 14), toda vez que ésta se conserva íntegra y sin variacion alguna (ἀγρόντως) en la Iglesia (Ancor. n. 82). Á este propósito dice San Cirilo de Alejandria: Οὐκ ἐννοῶν (Νηστόριος), ὅτι τε θεμελίωκεν ὁ Χριστὸς ἐπὶ πέτραν τὴν ἐκκλησίαν. καὶ πύλαι ἄδου οὐ κατασύσουσιν αὐτῆς. ἤμισα μὲν γὰρ ἀξιῶ τῆ κοινῆ καὶ ἀπάντων τῶν ὁρθῶν προσηλιν εἰωθῶτων ἐπεσθαι ὁδοῦ, κοινοτομεῖ καὶ μόνος ἀβανίστως τὸ δοκοῦν (C. Nestor. III. 1). Hace notar el mismo Santo Padre que la Iglesia sigue constantemente á Jesucristo y nunca se aparta de Él (οὐκ ἀπονοσφίζεται. De adorat. in Sp. V.): porque Él la protege y la instruye de tal suerte, que ningun daño pueden causar en ella palabras vanas, puesto que la ha fundado para que subsista eternamente (in Jes. 54, 11 — 13. Migne. T. III. pág. 1211). En ella tienen perfecta aplicacion las palabras del Profeta: Ἰδοὺ πόλις ἰσχυρὰ καὶ σωτήριον ἡμῶν. πύλαι γὰρ ἄδου οὐ κατασύσουσιν αὐτῆς (In Jes. 26, 1. Mign. I. c. pág. 567). Y ella ha recibido de Jesucristo “τὸν θεμελίον καὶ ἀκατάπειστον ὑποβῆραν, (in Ps. XLV. 13). Goza de la proteccion de los ángeles y del apoyo del mismo Dios (in Ps. XXXI. 2 Bibl. nov. ed. Mai Tom. II. Suppl. pág. 144). Hé aquí por qué nada pueden contra ella los enemigos de la verdad (in Zachar. 12. 9 ibid. pág. 782). Su más precioso adorno consiste “τῆ τῶν δογματῶν ὁρθότητι, (in Joan. 14. 11).

En opinion de San Ambrosio, la verdad pasó de la Iglesia del Antiguo Testamento á la Iglesia cristiana. Sola Ecclesia veritatem pio affectu possidet (in Ps. 118 Lamed). Ecclesia inter tot mundi freta tanquam supra Apostolicam aedificata petram immobilis manet et inconcusso perseverat in aedificamine (Ep. II. 1). Hieronym. in Amos 9, 14: Ex quo intelligimus, Ecclesiam usque ad finem mundi concuti quidem persecutionibus, sed nequaquam subverti: tentari, non superari. Et hoc fiet, quia Dominus Deus omnipotens, sive Dominus Deus ejus, i. e. Ecclesiae se factorem esse pollicitus, cujus promissio lex naturae est. C. Lucifer. e. 28: Poteram omnes propositionum (falsarum) rivulos uno Ecclesiae sole siccare. Augustin. (in Ps. 30. Enarr. 4): Contradicunt linguae multae, diversae haereses. diversa schismata personant, linguae multae contradicunt veraci doctrinae; tu curre ad tabernaculum Dei. Ecclesiam catholicam tene, a regula veritatis noli recedere et protegeris in tabernaculo a contradictione linguarum. De Symb. ad Catech. Serm. I. 6: Ipsa est ecclesia sancta, ecclesia una, ecclesia vera, ecclesia catholica, contra omnes haereses pugnans; pugnari potest, expugnari tamen non potest. Haereses omnes de illa exierunt, tanquam sarmenta inutilia de vite praecisa: ipsa autem manet in radice sua, in charitate sua.

Ni las alabanzas que aquí se prodigan á la Iglesia *visible*, ni la importancia que deriva de su mision de maestra y guía de la verdad, tendrían fundamento alguno si en cuestiones dogmáticas pudiese incurrir en el más leve error. Y si los Santos Padres hubiesen admitido la posibilidad de que tal sucediese, seguramente habrían tratado de precaver á los fieles de semejante peligro ántes que recomendarles absoluta confianza en una autoridad expuesta al error. Pero, muy al contrario, la antigüedad entera se declara en favor de la tesis que sustentamos, y á nadie se le ocurrió entónces que la Iglesia pudiera equivocarse.

4. También la manera de proceder de la Iglesia atestigua su infalibilidad. Fundándose en la tradicion, que en ella se conserva con carácter inmutable, rechaza toda doctrina falsa y arroja de su seno al fautor ó mantenedor de la misma si persiste en el error. Como con gran oportunidad observa San Atanasio (Ep. ad Epict. ed. Mign. II. 723), basta decirles: ésa no es la doctrina de la Iglesia católica (*ἡ ἐκκλησία, ἣν οἱ ἅγιοι πατέρες τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, οὐδὲ ταῦτα οἱ πατέρες ἐροῦντες*). Y los Padres del concilio de Nicea, en asuntos de fe hicieron la siguiente declaracion: así lo cree la Iglesia católica (De syn. n. 5). De la misma manera que el concilio de Nicea procedieron los de Efeso y de Calcedonia. Pero además la Iglesia no tendría derecho para excluir de su seno á los que profesan otras doctrinas si no obrase con perfecta conciencia de su infalibilidad. Véase Wallemb. De perpetua probatione fidei per testes *l. c.* pág. 730. San Ambrosio está bien explícito al declarar (Ep. XXI. 14): a tractatu Nicaeni Concilii nec morte nec gladio sese patitur separari: San Leon el Magno niega el nombre de católicos á todos aquellos (Ep. CLXII. 3), "qui definitiones venerabilis Synodi Nicaenae vel Chalcedonensis Concilii regulas non sequuntur... San Gregorio el Grande declara que tiene la misma fe en los cuatro primeros Concilios que en los cuatro Evangelios. La Iglesia manifiesta en muchas y muy diversas ocasiones esta conciencia de su infalibilidad, como en el: Placuit Spiritui sancto et nobis (Act. 15, 28), Véase Héfele, *Historia de los Concilios*, I. 2.^a ed. pág. 56 y sig. Bellarm. De Concil. II. 3 sq.: Affirmant Patres, Concilii generalis sententiam esse in causa fidei ultimum Ecclesiae iudicium, a quo appellari non possit, quodque nullo modo irritari vel retractari queat. Hinc autem apertissime sequitur, *iniquissimum esse cogere christianos*, ut non appellent ab eo iudicio. quod erroneum esse potuit.

5. Por lo que á la Iglesia del Antiguo Testamento respecta, ya se ha demostrado anteriormente que se hallaba revestida de una autoridad docente regular y pública, que tenía la correspondiente sancion legal. Deuteron. 17, 8 sq. Et facies quodcumque dixerint, qui praesunt loco quem elegerit Dominus. et docuerint te iuxta legem ejus: sequerisque sententiam eorum, nec declinabis ad dexteram neque ad sinistram. Qui autem superbierit, nolens obedire sacerdotis imperio, qui eo tempore ministros Domino Deo tuo, et decreto iudicis, morietur homo illic. et auferes malum de Israel. Cf. Joan. 11, 51. Hoc autem a semetipso (Caiphas) non dixit, sed cum esset Pontifex anni illius, prophetavit, quod Jesus moriturus erat pro gente. Juntamente con el

ministerio sacerdotal ordinario subsistía el ministerio profético, cuyos representantes sólo aparecían en casos extraordinarios: por consecuencia, había una autoridad infalible suficientemente caracterizada, es decir, tal cual la necesitaban los fieles de aquella Iglesia dado el desenvolvimiento de la revelación. Pero como ésta tuvo perfecto complemento en Jesucristo (Hebr. I. 1), es evidente que á la vez que el ministerio sacerdotal y eclesiástico de Jesucristo, pasó también á sus representantes visibles en la Iglesia su ministerio profético, siquiera este tránsito no deba entenderse en el sentido de que éstos hayan de anunciar nuevas revelaciones, y que ellos puedan aumentar con adiciones esenciales el tesoro de la fe, sino más bien en el sentido de que han recibido la misión de enseñar los dogmas recibidos con carácter de infalibles. de dar testimonio de ellos y condenar el error. Las dos Iglesias, la del Antiguo y la del Nuevo Testamento, tienen de común la autoridad instituida por Dios. Entre ambas existe, no obstante, notabilísima diferencia en su constitución: la primera es la Iglesia de la preparación, de las sombras y de las imágenes; la otra es la Iglesia del cumplimiento y de la plenitud de la revelación, la cual por eso mismo, traspasando los estrechos límites de la nación judaica, se extiende por el mundo entero. Por la misma razón, no sólo el contenido de la fe y todos los elementos que dan vida á esta divina Institución son más sublimes en la nueva que en la antigua Iglesia, sino también las promesas del Nuevo Testamento en general son de carácter más elevado y de más rico contenido que las del Antiguo.

II. La infalibilidad de la Iglesia se deduce, como corolario y natural consecuencia, de la Revelación que se nos ha dado en Jesucristo, lo cual se funda en las siguientes razones:

a) El protestantismo es para nosotros una prueba segura de la necesidad de una autoridad infalible en materias de fe, que se nos ha dado por la Revelación. b) Mas para que esta verdad infalible de la Revelación contenida en la Sagrada Escritura tenga para nosotros ese carácter de verdad infalible, es necesario admitir y resolver dos cosas, por cuya mediación llega á nosotros: la existencia de la Sagrada Escritura. Inspiración y Cánón, y la inteligencia de la misma Escritura, es decir, una inteligencia lingüística, lógico-histórica y teológica. c) Empero una mediación puramente humana y subjetiva está en abierta contradicción con la esencia de la fe y del bautismo. d) Hé aquí por qué la Revelación presupone, como condición indispensable, la existencia de una autoridad mediadora, basada en un fundamento divino y por consecuencia infalible, el magisterio infalible de la Iglesia.

1. La cuestión relativa á la autoridad infalible ó falible de la Iglesia en materias que atañen al tesoro de la Revelación divina, es precisamente el punto en que más patentes se manifiestan todas las diferencias de la Iglesia católica y del protestantismo. Aquí es donde el principio formal del protes-

tantismo aparece más patente y en su más rígido carácter. Cualesquiera sean las diferencias que existan en las creencias y direccion de cada una de las sectas protestantes en el seno de sus diversas confesiones, todas aceptan el principio de que "la Iglesia puede equivocarse en asuntos dogmáticos,, como que sin él no hubieran hallado modo de justificar, ni en apariencia, su apostasia ó separacion de la misma Iglesia. Por donde se ve que el subjetivismo es la marca más visible de todas las confesiones protestantes, como lo ha sido siempre de todas las herejías; por el contrario, la base en que fundan su fe los católicos es la autoridad objetiva de Dios, ejercida, con carácter de infalible, por el ministerio docente de la Iglesia. Es verdad que el protestantismo creyente pretende rechazar dicho carácter subjetivo y sostiene con mucho énfasis que el fundamento de su fe es la autoridad objetiva de la Sagrada Escritura, que está muy por encima de toda investigacion humana. Pero precisamente porque no tiene otro fundamento queda cogido en las redes del subjetivismo, toda vez que el simple sujeto, *el individuo, explica la Biblia* ya segun las sugerencias del Espíritu Santo (*spiritus privatus*) ó segun las inspiraciones de su propio espíritu. Pero en uno y otro caso es el individuo el que con la Biblia en la mano, colocándose sobre la aislada cátedra de su *yo*, construye su fe desde esa altura y por la sola mediacion de la misma Biblia. Pero ¿qué sucederá si el tal individuo hace que la investigacion que debiera contenerse en los límites de la Biblia se eleve por encima de ella? En tal caso, y por razon del procedimiento, queda destruido el fin de la Revelacion divina y positiva. Hé aqui de qué manera el protestante ortodoxo, que desprecia la razon y la libertad y sólo se deja guiar por el Espíritu Santo en la interpretacion de la Sagrada Escritura, se encuentra, bajo el punto de vista formal, en igual situacion que el crítico de ideas más avanzadas, ya que éste, por razon del principio protestante que afirma la falibilidad de la Iglesia, goza de igual autoridad que el primero. De donde se infiere que el protestantismo creyente, al confundir en un solo ataque al racionalismo y á la Iglesia católica, no hace otra cosa que reconocer al primero derechos que no le corresponden, y eso por el mero hecho de dirigir á la vez sus tiros contra la divina institucion de Jesucristo.

2. De la misma manera que nosotros, trata el protestantismo creyente de probar la necesidad de una Revelacion divina y positiva, á fin de que todos lleguen al conocimiento de la verdad, en cuestiones que atañen á la salvacion, por el camino más corto, con infalible certeza y sin mezcla alguna de error.

Calvin. Instit. christian. I. 5: Quia ultimus beatae vitae finis in Dei cognitione positus est, ne cui praeclusus esset ad felicitatem aditus, non solum hominum mentibus indidit illud, quod diximus religionis semen; sed ita se patefecit in toto mundi opificio, ut aperire oculos nequeant, quin aspicere eum cogantur... Sed enim, utcumque hominum vitio imputandum sit, quod semen notitiae Dei, ex mirabili naturae artificio mentibus suis inspectum, mox corrumpunt, verissimum tamen est, nuda ista et simplici testificatione, quae Dei gloriae a creaturis magnifice redditur, nequaquam nos sufficienter erudiri. Simul enim ac modicum divinitatis gustum ex mundi specu-

latione delibavimus, vero Deo praetermisso, ejus loco somnia et spectra cerebri nostri erigimus, etc. De aquí se deduce la necesidad de la Revelacion, l. c. 6: Ergo, quamquam hominum ingratitude[m] satis superque omni patrocinio spoliatur fulgor ille, qui in coelo et in terra omnium oculis ingeritur... *aliud tamen et melius* adminiculum accedat necesse est. quod nos probe ad ipsum mundi creatorem dirigat. Itaque non frustra verbi sui *lumen addidit*, quo innotesceret ad salutem... namque sicut senes vel lippi, et quicumque oculis caligant, si vel pulcherrimum volumen illis objicias, quamvis agnoscant, esse aliquid scriptum, vix tamen duas voces contexere poterunt, specillis autem interpositis adjuti, distincte legere incipient: ita Scriptura confusam alioqui Dei notitiam in mentibus nostris colligens, discussa caligine liquido nobis verum Deum ostendit. La fórmula de avenencia demuestra la existencia de la Revelacion como físicamente necesaria, á consecuencia del pecado y de sus efectos. Epist, II. 579. Hominis intellectus et ratio in rebus spiritualibus prorsus sunt caeca, nihilque propriis viribus possunt intelligere. Hahn (*Teoría de la fe*, 2.^a ed., pág. 65) ha desarrollado esta doctrina fundándose en las contradicciones de la razon en los diferentes sistemas filosóficos, en la necesidad de una autoridad suprema, de la sancion divina de las doctrinas religiosas, de una enseñanza infalible, etc. Hé aquí por qué tambien esta enseñanza infalible y esta autoridad suprema, igualmente exenta de error, deben ser los medios por los que llegue á nosotros la Revelacion.

3. Esta enseñanza abraza dos partes: la existencia de la Revelacion y su contenido. Es verdad que Lutero admitía como cosa natural la existencia de la inspiracion (Luthardt, *l. c.* p. 214), pero los partidarios de su sistema teológico, puestos en el ineludible caso de contestar á esta pregunta de los católicos: “¿cómo puede el creyente adquirir certeza sin la autoridad de la Iglesia?,” no supieron salir del paso sino atribuyendo idéntico significado á la Revelacion que á la Sagrada Escritura: *Theologia christiana nititur principio cognoscendi certissimo, nempe revelatione divina, et quidem pro hodierno Ecclesiae statu revelatione divina mediata, scriptis prophetarum et Apostolorum comprehensa*. Unde principium theologiae complexum absolute primum est: *Quidquid Deus revelavit, infallibiliter certum est*. Principium ejusdem secundum *quid et pro tempore praesenti* primum est: *Quidquid sacra Scriptura docet, infallibiliter certum est* (Hollaz, *l. c.* p. 74). El carácter divino de la Sagrada Escritura se demuestra por criterios externos: la antigüedad de la Biblia, el inquebrantable amor de sus autores á la verdad, los milagros que se han obrado en confirmacion de su doctrina, el testimonio uniforme de la Iglesia en pro de la divinidad de la Sagrada Escritura, el de los mártires, el de sus partidarios y áun el de sus enemigos en favor de la sublimidad de las doctrinas de la Biblia, la historia brillante del Cristianismo y de sus incomparables triunfos y el juicio que han merecido sus adversarios y perseguidores en todos los tiempos. Demuéstrase tambien por criterios internos; Dei de se ipso in sacro codice testantis majestas, stili biblici simplicitas et gravitas, mysterium divinorum, quae Scriptura pandit, sublimitas, omnium assertionum veritas, praeceptorum sanctitas, s. Scripturae ad salutem sufficientia. Mas todos estos testimonios sólo pueden producir una fe humana (Hollaz, *l. c.*). Este es el punto en que principalmente se fundó Bossuet (*Conférence avec Claude*) para arrancar al protestantismo esta preciosa confesion: “Si no tienen más que una persuasion puramente humana,

no pueden tener más que una persuasión *dudosa*, y, por consecuencia, han de dudar necesariamente de lo que, según usted mismo confiesa, constituye todo el *fundamento de la fe*; son, en una palabra, *infeles*. „¿En qué se funda, pues, la fe divina? En el testimonio interno del Espíritu Santo, ó sea, *actus supernaturalis Spiritus sancti, per verbum Dei attente lectum vel auditu perceptum, virtute sua divina scripturae sacrae communicata, cor hominis pulsantis, aperientis, illuminantis et ad obsequium fidei flectentis, ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat, verbum sibi propositum a Deo ipso esse profectum atque adeo immotum ipsi assensum praebeat* (Hollaz, *l. c.* Quenstedt, *Loci I.* 94. 97. Calv. *Instit. I.* 4): “No cabe ya discutir sobre estos hechos internos, sobre estas circunstancias que pertenecen plenamente al terreno de la subjetividad. „Schwegler (*Anales de Teología*, tomo V. p. 133 y sig.). De aquí provienen los extravíos del subjetivismo en dos distintas direcciones: la de los fanáticos (Carlstadt, Th. Münzer, los cuáqueros) y la de los racionalistas. Así vemos que Lutero, contestando á los católicos, siempre se fundaba en la palabra *interna*, y oponiéndose á las sectas de los fanáticos apelaba á la autoridad de la Iglesia, cual puede verse en su escrito á Alberto de Prusia contra algunos espíritus rojos (Walch XX. 2089. Véase *Hojas histórico-políticas*, tomo VI. p. 336. tomo XI. p. 413). De aquí provienen sus vacilaciones constantes en la cuestión relativa á la existencia de una Iglesia visible ó invisible, de una palabra interior ó exterior, que sirva de guía y fundamento para admitir ó rechazar una doctrina, efecto de la cual unas veces la Iglesia visible condena á la invisible y otras al contrario. De aquí la indecisión de los luteranos en los tiempos subsiguientes, al decidir si debían admitirse entre los canónicos los libros simbólicos y hasta qué punto eran obligatorias sus doctrinas, así como al determinar su relación con los otros libros de la Sagrada Escritura; de aquí provino también la diversidad de pareceres al determinar si Lutero había admitido la existencia de una Iglesia visible ó sólo invisible. En realidad fué partidario de una y de otra, y enseñó cosas contradictorias á ambas: “Una vez admitido que el individuo ha de ser el que decida lo que debe creerse como hecho histórico y enseñanza divina, tenemos por necesidad que ver innumerables variaciones en la doctrina de Jesucristo, porque todo cuanto el individuo admite como verdadero lo pone á la vez en boca del divino Salvador. De donde resultó que la Revelación de Jesucristo se hizo ridícula en este sistema, ya que toda Revelación que nos deja á oscuras respecto á su contenido y que no ofrece á sus mismos partidarios una comprensión uniforme, inquebrantable y duradera, en realidad no revela nada, puesto que por eso mismo se contradice y se refuta á sí propia. „Möhler, *l. c.* § 42.

Todos los esfuerzos del protestantismo para demostrar la evidente claridad de la Sagrada Escritura han sido vanos: *Sacra scriptura dogmata fidei morumque praecepta, cognitu factuque hominibus aeternam salutem adepturis necessaria, modo luculento verbisque adeo perspicuis proponit, ut ab homine docili, attento, praeconceptionis opinionibus vacuo et idiomatis, quo scripturam*

legis, quaro (!) facile intelligi queat. Porque la Biblia sólo es evidentemente clara *conditionate* pero no *absolute*. No es capaz de comprender la Sagrada Escritura sino aquel que ha sido regenerado (Hollaz, *l. c.* Quenstedt, *l. c.* I. 46), que se halla en posesion de los medios ordenados á este objeto, como los conocimientos lingüísticos, y esto sólo in his, quae scitu necessaria sunt ad salutem. Mas la Sagrada Escritura precisa ser comentada y explicada bajo tres diversos puntos de vista para que pueda ser comprendida y recibida en espíritu y verdad: el *lingüístico*, el *lógico-histórico* y el *teológico*. Ya Lessing (contra Götze, Obr. Berlin, 1825, tomo VIII. p. 22 y sig.) hizo notar la importancia del primer elemento de exégesis bíblica; Strauss ha hecho indicaciones acerca de la extension que el segundo abraza (*Teoría de la fe*, I. p. 199. II. p. 556): fundados en la misma esencia de la Escritura, todos los Santos Padres dan la preferencia al elemento teológico. II Petr. 3. 16. I Cor. 2. 14. Luc. 24. 18. 27. 34. 45. Ps. 118, 34. Hieronym. ad Paulin. Ep. LVIII. 9: Si tantus propheta tenebras ignorantiae confitetur, qua nos putas parvulos ac paene lactentes inscitiae nocte circumdari? Ep. LIII. per tot. especialmente c. 6: Haec a me perstricta sunt breviter ut intelligeres, te in scripturis sanctis sine praevio et monstrante semitam non posse ingredi... Sola Scriptura est, quam sibi omnes passim vindicant, qui quidquid dixerint, hoc *legem Dei putant: ad sensum suam incongrua aptant testimonia*. Nadie más que el espíritu de Dios puede explicar la palabra divina, que permanece siempre en las sombras del misterio para el espíritu creado, I Cor. 2, 10 sq. Pero la *union con la Iglesia* es prenda segura de que el espíritu que en nosotros habla es el espíritu de Dios. Augustin. Ep. CLXXXV. 50: Non habent itaque Spiritum sanctum, qui sunt extra Ecclesiam: in Ps. LVII. 6: Ideo locuti sunt falsa, quia erraverunt a ventre. In ventre quippe Ecclesiae veritas manet. Tan descabellada y absurda es la pretension del protestantismo que funda exclusivamente en el testimonio de la Biblia su fe, *toda envuelta en el misterio*, segun expresion propia, y eso en todas las edades y lo mismo tratándose de inteligencias ilustradas que de personas incultas y rudas, por cuyo medio supone que se evita toda mezcla de error; tan infundado es tal principio que dista muy mucho de satisfacer la necesidad religioso-moral del hombre, necesidad que nunca se satisface por el método de la investigacion individual. No debe, pues, maravillarnos que teoría semejante no haya encontrado partidarios en las mismas confesiones protestantes, en las cuales, lo mismo que en la Iglesia católica, los maestros y predicadores sirven de intermediarios de la fe.

Oigamos lo que dice Kahnis (*Teología dogmática luterana*, III. pág. 167): "Los antiguos teólogos tuvieron no pequeña dificultad para defender esta cualidad, ya contra los partidarios de la Iglesia romana, que, de acuerdo con Vicente de Lerin (*Communít. c. 2*), y fundándose en que cada uno da una interpretacion diferente á la Sagrada Escritura, sostienen la necesidad de una interpretacion auténtica de la Iglesia, que atenerse, ya tambien contra los reformistas, arminianos, socinianos y místicos que pretendian deducir de la Escritura resultados de todo punto contrarios... Los Profetas y las cartas de los Apóstoles, cuya inteligencia *ofrece dificultades aun para los teólogos*, no pueden ponerse en manos de los fieles, por ilustrados que sean, si no van

acompañados de explicaciones... Por más que el Espíritu Santo sea el fundamento para la inteligencia de la Sagrada Escritura, bajo ningún concepto debe erigirse en norma ó guía de esa inteligencia la conciencia individual, por muy llena que se crea del espíritu divino...; no debe, pues, constituirse el espíritu individual en maestro de la palabra. lo cual equivaldría á *imponer* en lugar de *exponer*. El *fundamento y verdadera garantía de toda exposición recta de la Sagrada Biblia es el espíritu que preside á la Iglesia y la rige*. Mas este espíritu no se halla afecto á determinados órganos, como pretende la Iglesia romana, que únicamente le admite en el *consensus patrum*, en los Concilios ecuménicos ó en la Sede romana. Es, por consiguiente, errónea toda exposición que siga la conciencia de la Iglesia como norma y base para la inteligencia de la Escritura, porque ésta, según hemos visto, es la que determina la fe dentro de la Iglesia. De donde proviene la diversidad que existe de exposiciones confesionales. Y esta diversidad de exposiciones, ¿no es una prueba palpable de la oscuridad del sentido de la Escritura? En realidad, lo que prueba es que no dan la verdadera exposición del Sagrado texto aquellos que tratan de hallar su sentido sin el auxilio de la misma Escritura. La verdadera exposición la da la misma Escritura, según decían ya los antiguos, pero ateniéndose á la experiencia de todos los siglos, conforme al espíritu de la Iglesia universal, única en que debe aspirar á poner cada vez más patente los tesoros de la palabra de Dios.

Quede, pues, sentado que aun en el supuesto de que fuera posible obtener completa certeza, tanto sobre la existencia como sobre el sentido de la Sagrada Escritura, no sería suficiente *para fundar sobre ella la fe*. Así lo han reconocido los protestantes al exigir como objectum formale ó motivo una autoridad infalible. Y puesto que el protestante no posee tal autoridad en la Iglesia, ¿en qué puede fundar la fe en la divinidad de la Escritura y el sentido que por su sólo esfuerzo individual encuentra en el sagrado texto? En el Espíritu Santo. Mas como quiera que éste le recibe en el acto mismo de leer los sagrados textos y nunca antes, resulta con evidencia que no tiene certeza infalible ni sobre la inspiración ni sobre el sentido de los mismos, y por consiguiente, no tiene certeza infalible, divina, de las verdades de la fe. Bossuet, *Reflexiones sobre un escrito de Mr. Claude*, p. 116, ed. Lila de 1710: "Cuando uno que no ha leído la Sagrada Escritura la cree palabra de Dios con fe humana porque se lo ha dicho su padre, se halla en el estado de cecumenismo: pero cuando él mismo ha leído este santo libro y ha sentido su eficacia, le cree palabra de Dios, no con fe humana porque se lo ha dicho así su padre, sino con fe divina, porque él mismo ha sentido inmediatamente su divinidad: ése es el estado del fiel., Hé aquí por qué el principio del protestantismo le arrastra hácia la duda y, efectivamente, le hace dudar del simbolo apostólico hasta tanto que él mismo ha probado todos los dogmas que contiene, y, mediante este exámen, los encuentra basados en la Sagrada Biblia. De donde se infiere que antes de hacer esta prueba no es cristiano, y por la influencia del cáncer de la duda arroja de sí la gracia de la fe y de las virtudes que se le infundió por el bautismo. Bossuet, *Conferencia con Mr. Claude*, p. 58. Efectos muy diferentes produjo la predicación de los Apóstoles, quienes bautizaron á muchos que abrieron las puertas de su corazón á la fe después de oír aquella predicación (Act. 2, 41; 4, 4; 8, 12); y sin embargo de que éstos no habían aún conocido ni confesado todos los dogmas que eran objeto de su fe, debían creerlo y observarlo todo (Tit. 3, 10. I Tim. 1, 6.

Act. 15, 28), sin tener libertad para negar ó contradecir una parte cualquiera. Esto no era posible sino admitiendo la existencia de una autoridad infalible, que residía ya en los Apóstoles por virtud de la gracia extraordinaria de la inspiracion, y que luégo recibió una forma legal y constante para todos los tiempos en el primer concilio de Jerusalem. No tiene fundamento alguno la objecion propuesta por Claude cuando dice que los mismos creyentes católicos tropiezan con esta dificultad enfrente de la autoridad de la Iglesia, suposicion que rechaza el mismo Strauss (*Teoría de la fe*, I. p. 133), siquiera haya hecho mella en algunos teólogos católicos (véase Brugère, *De Ecclesia Christi prælectiones novæ*, Paris, 1873. p. 408). Los que así juzgan no tienen presente que hay una gran diferencia entre demostrar la divinidad de una Escritura y la de una Institucion como la Iglesia. “Esta *se demuestra á sí misma*: juntamente con la fe en el Símbolo apostólico, propone ya al niño que se bautiza en su seno la creencia en su mision divina, y para probar ésta se vale de los mismos motivos de credibilidad con que confirma su propia esencia y la credibilidad de dicho Símbolo. Conc. Vatic. De Fid. cath. c. 4.

III. De la misma esencia de la Iglesia, es decir. del reino de Jesucristo, que es una sociedad perfecta, compuesta de maestros que enseñan y discípulos que aprenden, de cabeza y de miembros, de jefes y de súbditos, se deduce:

a) La necesidad de que haya en ella una autoridad; b) que rijan y perfeccionen la educacion religioso-moral de sus individuos, y que por esa razon. por ser la norma de nuestras creencias, c) ha de ser completa, suficiente y por lo mismo d) *infalible*.

1. Calvino reconoce explícitamente la autoridad de la Iglesia (Instrit. IV. 1: Pastores constituit ac doctores (Deus), quorum ore suos doceret: eos auctoritate instruxit; nihil denique omisit, quod ad sanctum fidei consensum et rectum ordinem faceret. Pero no estaba en condiciones de deducir todas las consecuencias que de esa confesion se desprenden, ya que hubiera en tal caso condenado su propia obra, por cuya razon le vemos vacilar en eterna contradiccion consigo mismo.

2. Hé aquí cómo desarrolla esta prueba de Maistre, *Del Papa*, ed. de Francfort de 1822, I. p. 2: “Ignoro si al tratar esta gran cuestion, como tantas otras, se ha prestado la debida atencion á que las verdades teológicas no son (?) otra cosa que verdades de un órden general, reveladas y por tanto reconocidas como de origen divino en los círculos de la Iglesia: de suerte que no se puede atacar una sola sin atacar á la vez su principio universal. La *infalibilidad* en el órden espiritual y la *soberanía* en el órden civil, son dos palabras que significan una misma cosa. Una y otra designan esa autoridad suprema que todo lo domina y que sirve de norma á todas las demás potestades, que rige sin ser regida por nadie, que juzga sin ser por otro juzgada. Al decir que la Iglesia es infalible no pretendemos atribuirle siquiera un privilegio especial ó exclusivo; sólo pedimos que se la deje en posesion de su derecho, que es comun á toda autoridad suprema, de cualquiera clase que sea, etc. Indudablemente. donde no se necesita más que el

acto externo para dar cumplimiento á la ley, como sucede en las relaciones de la vida civil, puede la autoridad limitarse á una simple inapelabilidad, es decir, á una infalibilidad formal, y debe limitarse á esto ya que la idea interna no cae dentro de la jurisdiccion del juez. Mas en las cuestiones de fe y de moral lo externo sólo tiene valor en cuanto que es confesion y expresion de lo interno; por consecuencia, á la autoridad eclesiástica no le basta esa inapelabilidad ó infalibilidad *formal*, ántes bien debe hallarse revestida de infalibilidad *real*.

IV. No solamente del fin y de la mision de la Iglesia, de la esencia y de la naturaleza de la fe se deduce la necesidad de la infalibilidad, sino que además es condicion y fundamento de todas las otras cualidades esenciales de la misma, como la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad.

Möhler (*l. c.* 4.^a ed., p. 351 y sig.) ha desarrollado este pensamiento. La unidad, la universalidad, la antigüedad de la doctrina y la certeza inquebrantable en la fe, son elementos que se condicionan mutuamente.

V. Los escrúpulos y objeciones que se presentan contra la infalibilidad de la Iglesia se fundan en falsas hipótesis y en un concepto erróneo, ó á lo ménos poco claro, de la esencia de esta cualidad, como se deduce de los hechos siguientes:

a) Segun la creencia más probable, la Iglesia del Antiguo Testamento fué infalible (Matth. 23. 3; y áun en el supuesto de que no lo fuera, los israelitas tenían un medio seguro para adquirir certeza de las verdades reveladas por Dios en las enseñanzas extraordinarias de los Profetas: *b)* del pasaje de San Mateo, 28, 20, no se deduce en manera alguna que los sucesores de los Apóstoles sean infalibles en su vida privada, sino solamente en la predicacion de la doctrina y en la administracion de los Sacramentos: *c)* la infalibilidad es el efecto de un auxilio especial de Dios (*assistentia efficax, non necessitans*), que realiza sus planes con y por medio de la voluntad libre del hombre: *d)* por esta razon la infalibilidad no excluye la actividad humana, ántes por el contrario la presupone.

1. Oigamos lo que dice Melchor Cano (*Loc. theol.* V, p. 132 ed. Venet.) tocante á la actividad humana en asuntos relativos á la fe: *Concilium et Pontifex humana via incedunt, rationemque sequuntur, atque argumentando verum a falso discernunt. Adhibere consilium necesse est, et expendere utriusque partis argumenta: tum deinde sequetur auxilium Dei... Ex quo perspicuum est, non dormientibus et oscitantibus Patribus Spiritum sanctum assistere, sed diligenter humana via et ratione quaerentibus rei, de qua disseritur, veritatem. Sobre la conformidad que existe entre infalibilidad y unidad, dice San Agustín, De corrept. et grat. XIV. 45: Non est dubitandum,*

voluntati Dei humanas voluntates non posse resistere, quominus faciat ipse, quod vult, quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus *quod vult, cum vult, facit*... Sine dubio habens humanorum cordium, quo placeret, inclinandorum omnipotentissimam voluntatem... XII. 38: ut (voluntas humana) divina gratia *indeclinabiliter et insuperabiliter* ageretur, et ideo *quavis infirma, non tamen deficeret*, neque adversitate aliqua vinceretur.

2. Se califica de círculo vicioso la prueba que se saca de la Sagrada Escritura en favor de la infalibilidad de la Iglesia y de su constitución en general, por cuanto luégo se acude á la autoridad de la misma Iglesia para demostrar la autenticidad de dicha prueba. Mas como ya se probó anteriormente (I. página 273), no existe tal círculo vicioso por la sencilla razón de que en nuestra discusión con el protestantismo usamos la Sagrada Escritura como fuente común, para lo cual nos asiste perfecto derecho; de consiguiente partimos de su mismo punto de vista para demostrar la esencia y naturaleza de la Iglesia. Por otra parte, en esta cuestión consideramos la Sagrada Escritura como documento puramente histórico, haciendo abstracción de su carácter de libro inspirado, y para nuestro fin apologético tampoco acudimos á la explicación infalible de la Iglesia á fin de conocer su verdadero contenido, cual lo requiere la teología dogmática. Pero además es falsa de todo punto la suposición de que nosotros saquemos de la Biblia la demostración en favor de la Iglesia; *ésta se demuestra á sí misma* por su propia existencia, como todo organismo viviente, es decir, por su vida y por su historia, cuya primera y más importante manifestación, es verdad, se encuentra en la Biblia, pero no la única representación, ya que la Iglesia es anterior á la Biblia y los hombres creían en dicha institución divina antes que existiera el Sagrado Libro.

SECCION SEGUNDA.

De la constitucion de la Iglesia.

Del hecho mismo de ser la Iglesia el reino visible de Dios en la tierra, de ser un organismo bien ordenado, al que se dan por esa razón los nombres de cuerpo, casa, reino, hogar. se deduce que debe tener una constitución determinada, regular y establecida por expresa voluntad de su fundador. La cuestión es, pues, ¿cuál es esta constitución dada por Jesucristo á su Iglesia? El sólo enunciado de la tesis pone de manifiesto su importancia extraordinaria. Porque así como no puede existir una Iglesia invisible sin la visible, así tampoco puede haber Iglesia visible sin una organización y constitución que ordene los actos de su vida.

Esta fué la primera falsedad que cometió Lutero y los jefes de todas las sectas que nacieron de su doctrina. al suponer que los fieles no reciben instrucciones de nadie más que de Dios, excluyendo toda cooperación humana, todo instrumento externo, y sin tener para nada en cuenta el procedimiento que se siguió en la formación de la

primera comunidad eclesiástica en Jerusalem, por medio de la predicacion de los Apóstoles, del bautismo y de la celebracion de la santa cena (Act. 2. 42); por tal suposición se excluye tambien toda dependencia de una autoridad mediadora y se admite únicamente una Iglesia invisible, ya que toda sociedad visible, en tal concepto, carecería de objeto. De esta Iglesia invisible supone que se deriva luego la visible con el "publicum ministerium in verbo et officio externo." (*De servo arbt. Opp.* Tom. III. fol. 182), aunque no se decidió á hacer tal concesion hasta el año 1525, cuando ya los sectarios fanáticos habían deducido de sus teorías consecuencias que él no esperaba. Antes había hecho esta declaracion contra Emser (Obr. Ed. de Erlangen. T. XXVII. pág. 231): "Así ha sucedido en todos los tiempos que en las ciudades cristianas, como quiera que *to los sean eclesiásticos en igual grado*, se elegía uno de entre todos, ya el más anciano, ó el más sabio ó el más piadoso, para que desempeñase el cargo de siervo, guardian y tutor en la predicacion del Evangelio y en la administracion de los Sacramentos, á la manera que de entre una multitud de ciudadanos se elige el burgomaestre de la ciudad." Confess. August. 5: *Ut hanc fidem consequamur, institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi Sacramenta. A. S. De potestate et primatu papae* p. 315: *Necesse est fateri, quod claves non ad personam unius certi hominis, sed ad Ecclesiam pertineant.* — *Tribuit (Christus) igitur principaliter claves Ecclesiae et immediate, sicut et ob eam causam principaliter Ecclesia habet jus vocationis...* p. 253: *Ubi est igitur vera Ecclesia, ibi necesse est esse jus eligendi et ordinandi ministros.* Cf. *Apol.* p. 202: *Habet Ecclesia mandatum de constituendis ministris.* En opinion de los teólogos modernos, contra las doctrinas de los anabaptistas, cuáqueros, etc., es necesaria esta *vocatio legitima y mediata* para todos y cada uno de los servidores de la Iglesia, no tan sólo porque así lo exige el buen régimen de la misma, si que tambien en consonancia con el mandato de Dios (1 Tit. 1. 5. Hebr. 5. 4. Rom. 10. 15. II Cor. 5. 20. Hollaz. P. II. p. 865: A primera vista se descubre la falta de claridad en todo este proceso. Porque ¿quién funda la Iglesia sino el ministerio? Pero no el ministerio como un concepto nuestro, sino por medio del que le desempeña (Rom. 10. 14). *Quomodo credent, si non audient? Quomodo audient sine praedicante?* Por consecuencia, ¿cómo ha de proceder de la Iglesia el ministerio? ¿A cuál de las dos Iglesias corresponde la potestad del ministerio, á la visible ó á la invisible? Si es á esta última, no es posible admitir un orden externo: si, por el contrario, á la primera, ¿quién podrá tener certeza de que sus miembros lo son á la vez de la Iglesia invisible, que es la que se dice legitima? ¿No vendría á caer, en tal caso, la Iglesia bajo el *dominio de las mayorías*? Por último, si la Iglesia ejerce el ministerio por sus mandatarios, ¿no ocurre entónces que sus miembros se absuelven á sí mismos? Véase Jörg. *l. c.* II. pág. 6 y sig. *Apoloía.* II. 2. pág. 151.

En contraposición á esta teoría vamos á demostrar lo siguiente:

1) La Iglesia es una *societas inaequalis*, en la que unos enseñan, otros escuchan, éstos mandan, aquéllos obedecen.

2) Los ministros de esta autoridad forman una categoría especial y determinada, el sacerdocio, *Κληρικός*, en contraposición al resto del pueblo, *Λόγος*, seglares.

3) El clero, exclusivo representante de la potestad eclesiástica, constituye un orden jerárquico del que forman parte Obispos, sacerdotes y diáconos.

4) Los únicos sucesores legítimos de los Apóstoles son los Obispos en el triple ministerio de la enseñanza (magisterium), de la consagración (ministerium) y del gobierno (regimen).

5) Sobre todos los Obispos se halla establecido uno, que es el *primado*, por estar investido de la suprema autoridad de la Iglesia.

DISERTACION PRIMERA.

LA JERARQUÍA ECLESIASTICA.

§ 12. EL CLERO Y LOS SEGLARES.

Véase la literatura en Phillips. *l. c.* I. p. 201. Petavio. De Hierarchia ecclesiastica. 1641. Thomassin. Vetus et nova Ecclesiae disciplina. P. I. L. 1. 1766. Scholliner. De Hierarchia ecclesiastica catholica. 1754. Mamachi, Origines et antiquitates christianae. Vol. IV. 1779. Selvaggio, Antiquitates christianae L. I. 1787. Morinus, De sacris Ecclesiae ordinationibus. 1745. Bianchi. *l. c.* T. IV. P. de Marca *l. c.* L. VI. Corgne. Defensa de los deberes de los Obispos. 2 Vol. 1762. Sobre los anglicanos. Usher. De origine episcoporum et metropolitaram. 1664. Hammond, De episcopis et presbyter. dissert. IV. Bingham, Origines et antiquitates ecclesiasticae. 10 Vol. 1751.

I. Jesucristo, al fundar su Iglesia, estableció un verdadero sacerdocio externo, cuya dignidad no es comun á todos los individuos afiliados á la misma, y que se ha trasmitido por medio de la consagracion desde los Apóstoles. Dedúcense estos hechos:

a) De la institucion del sacrificio real, externo y visible (Hebr. 5. 1. Matth. 26, 26. Marc. 14, 23. Luc. 22, 14. 19. I Cor. 11. 24: *b)* de la potestad otorgada á los Apóstoles para enseñar y para administrar los Sacramentos (Matth. 18. 19. Joan. 20, 23. Act. 8, 14. I Tim. 4, 14. II Tim. 1, 6): *c)* de la potestad que se les dió para dirigir y gobernar la Iglesia (Matth. 18. 17. 18: 16. 19).

1. Conc. Tridentin. Sess. XXIII. Can. I: S. q. d., non esse in Novo Testamento sacerdotium visibile et externum, vel non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini et peccata remittendi et retinendi; sed officium tantum et nudum ministerium praedicandi Evangelium vel eos, qui non praedicant, non esse Sacerdotes, a. s. Cap. 1: Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione conjuncta sunt, ut utrumque in omni lege extiterit. Cap. 4: Docet insuper sacrosancta Synodus, in ordinatione Episcoporum, sacerdotum et ceterorum ordinum nec populi nec cuiusvis saecularis potestatis et magistratus consensum, sive vocationem sive auctoritatem ita requiri, ut sine ea irrita sit ordinatio: quia potius decernit, eos, qui tantummodo a populo, aut saeculari potestate ac magistratu vocati et instituti ad haec ministeria exercenda ascendunt, et qui ea propria temeritate assumunt, omnes non Ecclesiae ministros, sed fures et latrones, per ostium non ingressos, habendos esse. Sess. XXII. Cap. 2: Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens *sacerdotum ministerio*, qui seipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. Así como la Iglesia existe bajo el doble concepto de Iglesia visible é invisible, así tambien cooperan dos

poderes á su fundacion, conservacion y complemento: la accion invisible de Jesucristo y la visible de sus representantes, órganos é instrumentos: *per se no ex aequo*. A la cabeza invisible corresponde exclusivamente la direccion interior é inmediata de las almas mediante la dispensacion de la gracia: por el contrario, el ministerio externo corresponde á los representantes ó instrumentos visibles (*Neque qui plantat, est aliquid I Cor. 3, 7*). La autoridad reside en él como en su origen y fuente de que procede (originaliter), y sus representantes visibles la ejercen á manera de comision recibida de Jesucristo (ministerialiter, *ministri Christi*, “no de la comunidad.. Rom. 15, 19).

Thom. III. q. 8 a. 6: Interior influxus gratiae non est ab aliquo nisi a solo Christo, cujus humanitas ex hoc, quod est divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi: sed influxus in membra Ecclesiae quantum ad *exteriores gubernationem* potest aliis convenire... *differenter tamen a Christo*. Primo quidem ad hoc, quod Christus est caput omnium eorum, qui ad Ecclesiam pertinent secundum omnem locum et tempus et statum; alii autem homines dicuntur capita secundum quaedam specialia loca, sicut episcopi suarum Ecclesiarum; vel etiam secundum determinatum tempus, sicut papa est caput totius Ecclesiae, scilicet tempore sui pontificatus; et secundum determinatum statum, prout scilicet sunt in statu viatoris. Alio modo, quia Christus est caput Ecclesiae *proprio virtute et auctoritate*; alii dicuntur capita, in quantum vicem gerunt Christi secundum II Cor. 2, 10. Donavi propter vos in persona Christi et II Cor. 5, 20. Pro Christo legatione fungimur.

2. El vocablo *ordo*, ὄρεξις, designa el estado de aquellos que han sido consagrados solemnemente al servicio divino y se hallan vestidos para este objeto de poderes sobrenaturales, de los cuales no participan los demás miembros de la Iglesia, y el acto mismo de la consagracion (ἁγιασμοῦ, ἁγιαστικῶς), por virtud de la cual quedan habilitados y escogidos para el desempeño de esta mision. El mismo Jesucristo eligió sus Apóstoles de entre la multitud de los hombres (Ego elegi vos Joan. 15, 16). Para ocupar el lugar de Judas, por disposicion divina designó la suerte á Matías (Act. 1, 26), como luégo fué escogido Pablo para el apostolado por especial vocacion de Jesucristo (Rom. 1, 1).

II. Dióse inmediata, y exclusivamente á los Apóstoles este ministerio, que comprende en si el triple poder de la enseñanza, de la consagracion y del gobierno, y no se dió á la Iglesia ni á las potestades de la tierra para que le trasmitiesen á los Apóstoles. Prueban esto los siguientes testimonios:

a) Las palabras del Señor, Luc. 12, 4. Joan. 15, 15. Luc. 10, 16. Joan. 13, 20; b) la manera de obrar del Señor, Marc. 3, 13. Luc. 6, 13.

1. Jesucristo llama á los Apóstoles sus amigos (Luc. 12, 4); á ellos les es dado conocer los secretos del reino (Joan. 15, 15), por cuya razon quien les oye á ellos á Él le oye, quien les desprecia á ellos á Él desprecia (Luc. 10, 16. Joan. 13, 20). Los eligió á ellos de una manera especial (Marc. 3, 13. Matth. 10, 1) despues de haber pasado una noche en oracion (Luc. 6,

12). Factum est autem in illis diebus, exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei. 13. Et cum dies factus esset, vocavit discipulos suos, et elegit duodecim ex ipsis, quos et Apostolos vocavit. Despues de una preparacion de tres años los fortaleció con su espíritu, echando sobre ellos su aliento como para simbolizar que les trasmitía ese espíritu y el poder que había recibido de lo alto. Desde entónces, por la virtud de Aquel que obra dentro de ellos, quedan convertidos en fundadores de la Iglesia, creadores de la nueva humanidad, dispensadores y conservadores de la nueva vida. Por donde se ve que Él mismo instituyó en el apostolado un sacerdocio especial, cuyos individuos se diferencian de los demás miembros de la Iglesia por su vocacion y por las particulares gracias que se les conceden; en este sacerdocio tuvo principio la Iglesia. Segun esto hay dos clases de cristianos, dos estados en la Iglesia: los unos á quienes incumbe, como en el Antiguo Testamento, á la tribu de Levi (Num. 18, 20) el servicio del Señor, forman el clero (Κληρικός, ordo), los otros constituyen el pueblo. Hieronym. ad Nepot. LII. 5: *Ministri Dei propterea vocantur Clerici, quia de sorte sunt Domini, vel quia Dominus sors, i. e. pars Clericorum est.* Cf. Mamachi. *l. c.* IV. 1.

2. Lutero predicó por vez primera la doctrina del sacerdocio universal de todos los fieles, al objeto de justificar su rebeldía contra la jerarquía eclesiástica. Pero así como el sacerdocio general, interno y espiritual de todos los israelitas (Exod. 19, 6) no excluía ni se oponía al sacerdocio especial externo y verdadero basado en la descendencia segun la carne, asegurado en la familia de Aaron, ántes bien presuponia su existencia, así tampoco el sacerdocio místico interior é impropio, el "sacerdocio santo, la clase de sacerdotes reyes," (I Petr. 2, 5. 9), no excluye el sacerdocio externo, visible y verdadero, que por generacion espiritual se perpetúa desde Jesucristo. Por eso precisamente ordena el Apóstol San Pedro (*l. c.*) que se ofrezcan víctimas espirituales (Hebr. 13, 5. "hostias laudis", es decir, aquella "λατρεία λογική," (Rom. 12, 1), la ofrenda de nosotros mismos en la oracion (Apoc. 8, 3. 4), el fruto de labios que bendigan su santo nombre (Hebr. 13, 15), al que siguen las obras de la caridad (Jacob. 1, 27). El sacerdocio universal místico de todos los cristianos (Apoc. 1, 5) debe entenderse en el sentido de que todos son miembros del cuerpo único del Sumo Sacerdote y rey Jesucristo (Augustin. *Civ. Dei* XX. 1), por lo cual precisamente de siervos han pasado á ser libres (Id. *Tract. XI. 3 in Joan.*), de tal suerte que ahora tienen dominio sobre el pecado, el mundo y el demonio, y tendrán algun día verdadera participacion en la soberanía de Cristo (Apoc. 3. 22. I Tim. 2, 12. Eph. 2, 6). En y con el sacrificio de este divino y eterno Sumo Sacerdote se ofrecen además todos los días á sí mismos, del mismo modo que en el Antiguo Testamento el pueblo entero tomaba tambien parte en el sacrificio del Sacerdote. Cf. *Can. Miss.: Memento, Domine... omnium circumstantium... pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis... Hanc igitur oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae, quaesumus. Domine, ut placatus accipias.* Al instituirse el santo

sacrificio de la Cena instituyóse también el sacerdocio externo y visible, para el cual quería el Señor escogerse á sí mismo dignos ministros entre los pueblos gentiles (Jes. 66, 21. Malach. 3, 14). A los individuos de este sacerdocio convienen los títulos de *λαϊκοὶ ἱερεῖς*. *λαϊκοὶ ἱεροδούλοι* (Act. 13, 2. Hebr. 8, 1. 2) con más propiedad y en más elevado sentido que á los del Antiguo Testamento. Cf. Schleusner s. h. v.

Sobre la base del sacerdocio de todos los israelitas eleváse el sacerdocio especial de Aaron, que no es más que una figura del sacerdocio de Jesucristo mucho más sublime que el primero, de la misma manera que se aplica el título de Hijo de Dios á todo Israel (Exod. 4, 22. Jes. 43, 6), aunque este epíteto corresponde en más alto grado á las personas teocráticas (Ps. 81, 6. II Reg. 7, 14), y en sentido más propio y más sublime á Jesucristo (Joan. 20, 31), y á la manera que se aplica á todo Israel el título de rey (Exod. 19, 6), aunque David lo es en más alto sentido y á nadie le corresponde en tan alto grado y con tanta verdad como á Jesucristo (Matth. 27, 11). Hay entre los sacerdocios y las dos filiaciones la diferencia que existe entre la esperanza ó promesa y su cumplimiento. De este sacerdocio universal, interno y espiritual participan igualmente las mujeres, á quienes, sin embargo, se manda guardar silencio en la Iglesia, y áun si tuviesen que preguntar algo se las recomienda que lo hagan á sus maridos en sus casas (I Cor. 14, 34). Por lo cual San Pedro, sin incurrir en contradicción consigo mismo, acentúa de una manera especial la existencia del sacerdocio jerárquico (5, 1 — 5. *πρεσβύτεροι, συμπερεσβύτεροι. ἐπισκοποὺντες*).

3. Los argumentos aducidos en pro del sacerdocio universal de todos los cristianos, con exclusion del sacerdocio especial, fundados en una expresion de Tertuliano, sacada de su escrito montanista Exhort. Castit. c. 7, no tienen valor alguno: Vani erimus, si putaverimus, quod Sacerdotibus non licet, laicis licere. Nonne et laici Sacerdotes sumus? Scriptum est (Apoc. 1, 6: Regnum quoque nos et sacerdotes Deo et Patri suo fecit. Differentiam inter ordinem et plebem constituit Ecclesiae auctoritas et honor per ordinis concessum sanctificatus: Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est concessus, et offers, et tingis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, Ecclesia est, licet laici... Igitur si habes jus sacerdotis in temetipso, ubi necesse est; habeas etiam disciplinam sacerdotis, ubi necesse sit habere jus sacerdotis. Digamus tingis, digamus offers? ... Usque adeo, nisi et laici ea observent, per quae presbyteri alleguntur, quomodo erunt presbyteri, qui de laicis alleguntur? Ergo pugnare debemus ante laicum jussum, a secundo matrimonio abstinere, dum presbyter esse non alius potest, quam laicus, qui semel fuerit maritus. Pero el mismo Tertuliano confiesa y reconoce la doctrina de la Iglesia, no sólo en sus escritos católicos (De praescript. c. 41: Haeretici... et laicis sacerdotalia munera injungunt), sino también en la obra montanista De Monogamia (c. 12): Quum extollitur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes Sacerdotes, quia Sacerdotes nos Deo et Patri fecit; quum ad pœraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas et impares sumus: y muy particularmente De Baptism. c. 17: Dandi quidem habet jus summus sacerdos, qui est episcopus. *Dehinc* presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate propter Ecclesiae honorem. Quo salvo, salva pax est. Alioquin etiam laicis jus est. El mismo objeto de su exposicion presupone la existencia del Sacerdocio propiamente dicho. Puesto que no puede ser sacerdote quien haya contraído segundas nupcias, debe el cristiano abstenerse de ellas á fin de no perder la aptitud para el sacerdocio. Las pruebas que deriva de la Sagrada Escritura se refieren únicamente al sacerdocio

impropio, al cual va tambien anejo el derecho que se otorga á los seglares para bautizar en ausencia del sacerdote y para darse á sí mismos la comunión en sus propias casas, en épocas de persecuciones (offers). Pero no puede ménos de reconocer la diferencia *inter ordinem et plebem* que se observa con religioso cuidado en la Iglesia, como explícitamente lo dice San Cipriano (Ep. 55): *Post divinum iudicium, populi suffragium, episcoporum consensum.*

III. Los Apóstoles obran como revestidos de esta autoridad que á *nadie más que á ellos fué transmitida inmediatamente* por Jesucristo, sobre la cual descansa el edificio de la Iglesia de Dios y por la que ésta es dirigida, y la ejercen de muy diversas maneras en todas las Iglesias que fundaron.

1. La eleccion de San Matías por la suerte la hizo el mismo Jesucristo, no la comunidad de los fieles, toda vez que debía recibir la autoridad apostólica, que nadie podía otorgar á los doce más que el Salvador. Act. 1, 24. *Tu Domine, qui nosti corda omnium, ostende, quem elegeris ex his duobus unum accipere locum ministerii hujus et Apostolatus.* Los Apóstoles obran como el principio constituyente y formador de la Iglesia; así como la familia no se da á sí misma la cabeza, sino que de ésta nace la primera, y los Apóstoles no eligieron á Jesucristo, sino que Éste los eligió á ellos (Joan. 15, 16), así tambien son ellos los Padres de las Iglesias (I Cor. 4, 15. Philem. 10), enviados por Jesucristo como éste lo fué por su Padre (Joan. 17, 18). Por donde claramente se ve que no son ministros ó mandatarios de la comunidad, sino *ministros de Jesucristo.*

I Cor. 4. 1. Sic nos existimet homo, ut *ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei.* II Cor. 5. 18. 20. *Omnia autem ex Deo, qui nos reconciliavit sibi per Christum et dedit nobis ministerium reconciliationis. Pro Christo ergo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos.* Saben que son el fundamento de la Iglesia, y como tales se declaran: son los órganos por medio de los cuales Jesucristo conduce las almas á la verdad y á la salvacion. Eph. 2. 19. 20. *Ergo jam non estis hospites et advena, sed estis cives sanctorum et domestici Dei, superaedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo lapide angulari Christo Jesu.* Eph. 4. 11. 12. *Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem Pastores et Doctores ad consummationem in opus ministerii.* Este ministerio pertenece exclusivamente á los Apóstoles, por lo cual se dice (I Cor. 12. 28—30): *Numquid omnes Apostoli? Numquid omnes Doctores?* Así como la Nueva Alianza es mucho más excelsa que la Antigua, tambien el ministerio de la primera debe hallarse revestido de mayor esplendor, que ha recibido de Dios. II Cor. 3. 9. *Si ministratio damnationis gloria est; multo magis abundat ministerium justitiae in gloria.* Y como en la Antigua Ley nadie podía apropiarse esta dignidad, sino el que era llamado á ella, como Aaron (Hebr. 5. 4), mucho ménos puede hacerse tal usurpacion en la Nueva, de la cual era tan sólo imágen la Antigua (Hebr. 10. 1).

San Pablo veía acercarse aquellos tiempos en que los hombres buscarían doctores sin vocacion, propios para satisfacer sus desordenados deseos (II Tim. 4, 3. 4): éste es el tiempo de la tentacion y de la apostasia. Da solemne testimonio de su autoridad apostólica, en virtud de la cual trasmite ámplias facultades sacerdotales á Timoteo y Tito, que ejercen el ministerio evangélico en Efeso y en Creta (I Tim. 1, 3. 4): únicamente los Apóstoles son los que

trasmiten esta autoridad y lo hacen mediante la imposición de las manos (Act. 8, 15); ellos dan instrucciones sobre la manera de ejercer el sagrado ministerio (I Petr. 5, 5) y sobre la elección de sucesores dignos (I Tim. 1, 3. II Tim. 1, 2). Por el contrario, ni una sola vez declaran que su ministerio tenga origen en la comunión de los fieles y que éstos le hayan transmitido á ellos: antes bien se conducen con ellos como padres con sus hijos, con amor y seriedad haciendo también uso de la vara (I Cor. 5, 21 — 6, 12. II Cor. 10, 6).

2. Obrando como Apóstoles, ó sea enviados de Jesucristo, y no de la comunidad, ejercen el poder de que se hallan investidos; fundan Iglesias en las ciudades, establecen preósitos en ellas (Act. 14, 22), y dictan prescripciones acerca de la disciplina eclesiástica (Act. 15, 28), y cuidan de que se observe ésta en todas las Iglesias (Act. 15, 21); ejercen igualmente el derecho penal, expulsando de la Iglesia á los delinquentes y recibiendo de nuevo en su seno á los expulsados (I Cor. 5, 3. II Cor. 2, 3).

3. Es verdad que el Señor otorgó el don de los carismas á muchos, como la gracia de curar, de hablar todo género de lenguas y el de interpretar las palabras (Eph. 4, 11. I Cor. 12, 28); mas la verdadera interpretación de la doctrina estuvo siempre encomendada al juicio de los Apóstoles y de aquellos que poseían el carisma de la discreción de espíritus (I Cor. 12, 10. Gal. 3, 2, 5; 6, 1). Pero es evidente que estos dones extraordinarios no son esenciales en la Iglesia de Dios toda vez que los vemos desaparecer muy pronto, ya en vida de los Apóstoles, al punto de que en las Cartas de San Pablo á los colosenses y á los de Filipo no se hace la menor indicación de los carismas, mientras que en la última se citan los Obispos y diáconos como representantes del ministerio de la Iglesia. De la misma manera en las Cartas pastorales y en las de San Juan se representa á la Iglesia dirigida por estos representantes del ministerio eclesiástico ordinario, sin que se haga la más leve alusión á los carismas.

IV. Este poder se confirió á los Apóstoles, no para que le ejercitaran como una prerrogativa personal suya que debiera extinguirse á su muerte, sino como una función permanente que debia transmitirse de una generacion á otra para el bien de la Iglesia y en provecho de todos los pueblos hasta la consumación de los siglos. Así lo prueban:

- a) Las palabras del Señor (San Mateo. 28, 19); b) Las declaraciones y el proceder de los Apóstoles (Eph. 4, 11 — 15. I Cor. 11, 26); c) El fin y el objeto del ministerio eclesiástico (Eph. 4, 12).

Acerca del pasaje de San Mateo, 28, 19 observa Theófilacto (Comment. i. h. l.): Οὐ μόνον δὲ τοῖς ἀποστόλοις τούτῳ ὑπέσχετο, τὸ συνεῖναι αὐτοῖς, ἀλλὰ καὶ πᾶσιν ἀπλῶς τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς: οὐ γὰρ ὀλίποι οἱ ἀπόστολοι ἄξιοι τῆς συντελείας ἐμελλόντων ζῆναι καὶ ἡμῖν οὖν καὶ τοῖς μετ' ἡμᾶς ὑπισπνέεται τούτῳ. Οὐκ ἄξιοι τῆς συντελείας παρῶν, μετὰ τὴν συντέλειαν ἀπεστάναι ἀπάνε, ἕκαστε γὰρ ἀλλοῦ συνέσταν καθάρωτερον καὶ τρανότερον. Τὸ γὰρ ἕως, οὐ τὸ μετὰ ταῦτα ἀνακαεῖ, ἐνθα ἂν εὐρεθῆ κείμενον ἐν τῇ γραφῇ: εὐχαριστήσαντες οὖν τῷ κυρίῳ τῷ

ἐνταῦθα συνόντι ἡμῶν, καὶ πᾶν ἀγαθὸν γοητησύνῃ: καὶ πολλὸν συνεσομένῳ τελεστέων μετὰ τῶν συντέλειαν. Las Actas y las Cartas de los Apóstoles, sin excepción, atestiguan el ejercicio no interrumpido de este ministerio desde los mismos Apóstoles. Así vemos que San Pablo llama á Éfeso á los jefes de la Iglesia, de la cual el Espíritu Santo les había instituido ministros por la imposición de las manos, valiéndose del Apóstol (Act. 20, 28. cf. I Tim. 4, 13. II Tim. 1, 6): Timoteo y Tito reciben instrucciones relativas á la elección de aquellos á quienes han de imponer de igual manera las manos, para encomendarles el ministerio eclesiástico en las ciudades (I Tim. 5, 22. Tit. 1, 5. I Tim. 3, 1 sq. Tit. 1, 7.) Para el servicio de sus Iglesias de Éfeso y de Creta se les transmitieron las mismas facultades que tenía San Pablo en las que él había fundado, para la administración de los Sacramentos (I Tim. 4, 11), para el ejercicio del derecho eclesiástico (I Tim. 5, 17: 19, 21), para la elección y consagración de los ministros (I Tim. 4, 11. II Tim. 2, 2: Tit. 1, 5). El precepto del Apóstol exhortando á Timoteo á guardar lo mandado hasta la venida de Jesucristo (I Tim. 6, 14), prueba también la permanencia del ministerio en la Iglesia. En el Apocalipsis describense á maravilla los principales deberes de los prepositos (ἐπίσκοποι) de las Iglesias (Apoc. 1, 12: 2, 1), á quienes tenía obligación de obedecer el pueblo (Hebr. 13, 7. 17). Mementote praepositorum vestrorum (ἐπίσκοπων) . . . Obedite praepositis vestris (ἐπίσκοποις) et obsecundate: ipsi enim pervigilant, pro animabus vestris quasi rationem reddituri. El ministerio episcopal en sí es una buena obra (I Tim. 3, 1). Si quis episcopatum (ἐπισκοπήν) desiderat, bonum opus desiderat. Vincent. Lirin. Commonitor. c. 27: O Timothee, depositum custodi (II Tim. 1, 14): quid est hodie Timotheus nisi vel generaliter universa Ecclesia vel specialiter totum corpus Praepositorum, qui integram divini cultus scientiam vel ipsi habere debent vel aliis infundere.

Respecto á la duración del ministerio en la Iglesia, tienen aplicación á él las siguientes palabras de Salustio (De bell. Catilin. init.): Omne imperium iisdem artibus retinetur, quibus partum est. Una vez demostrado que la Iglesia es la obra de Cristo, en quien está su *causa interna et princeps*, y de los Apóstoles, que son respecto de ella *causa externa et ministerialis*, queda también probado que esta relación debe subsistir invariable en todos los tiempos. Habrá siempre en ella maestros, administradores de los Sacramentos y Obispos: pero el Señor es el único que puede hacer fecunda su actividad. Cf. Petav. De Hierarch. eccles. III. 15.

V. Infiérese de lo dicho que debemos considerar á los Apóstoles bajo dos diferentes puntos de vista: como Apóstoles en el genuino sentido de la palabra, es decir, *enviados extraordinarios* de Jesucristo, investidos de especiales poderes y dones adecuados á la misión que recibieron, y, en sentido más amplio, como los primeros maestros y jefes ordinarios de las Iglesias que ellos fundaron. En el primer concepto no tuvieron sucesores ni podían tenerlos, ya que entónces quedó terminada ó completa la Revelación de Jesucristo, anunciada por ellos á los pueblos: en el segundo concepto tienen sucesores que se continuarán sin interrupción hasta la consumación de los siglos.

1. La única raíz ú origen de este poder y dones extraordinarios de los Apóstoles, está en que sobre ellos se halla edificada la Iglesia, Eph. 2, 20. *Superaedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo lapide angulari Christo Jesu.* Iren. III. 1: *Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos: quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum.* Nec enim fas est dicere, quoniam ante praedicaverunt, quam perfectam haberent agnitionem sicut quidam (particularmente los marcionitas) audent dicere gloriantes, se emendatores esse Apostolorum. Postea enim, quam surrexit Dominus noscer a mortuis, et induti sunt supervenientis Spiritus sancti virtute ex alto, de omnibus adimpleti sunt, et habuerunt perfectam agnitionem: exierunt in fines terrae, ea quae a Deo nobis bona sunt evangelizantes, et coelestem pacem hominibus annuntiantes, qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes evangelium Dei. De aquí proviene su *primera prerrogativa*, ó sea la de ser elegidos y enviados inmediatamente por Jesucristo. Gal. 1, 1. Paulus... neque ab hominibus neque per hominem, sed per Jesum Christum Deumque Patrem. Act. 19, 15. Vade, quoniam vas electionis est mihi iste, ut portet nomen meum coram gentibus et regibus et filiis Israel. Cf. Act. 1, 26 con relación á San Matías. La segunda consiste en su vocación para ser órganos inspirados, auténticos é infalibles de la Revelación cristiana que ha tenido complemento en ellos. Act. 15, 7. Elegit (Deus) per os meum audire gentes verbum evangelii et credere. Eph. 3, 1 — 7. Revelatum Apostolis in Spiritu. I. Cor. 2, 7 — 10. Per revelationem Jesu Christi. Gal. 1, 11. Intimamente ligada con esta elección, envío é inspiración inmediatas se halla la tercera prerrogativa, ó sea el don de carismas II Cor. 12, 12. Rom. 15, 19. Marc. 16, 17 — 19. Act. 2, 3, 5, 8, 10, 13, 16, 19, 28. La cuarta prerrogativa consiste en la plena potestad de que se hallaba investido cada uno ellos para el ejercicio de su ministerio *en toda la Iglesia*. Marc. 16, 16. In mundum universum. Matth. 28, 19: pero manteniendo al propio tiempo la unidad con Pedro, Joan. 20, 22. Matth. 16, 18. Joan. 20, 15. Cyprian. De Unit. Eccles. c. 4: *Quamvis Apostolis post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit... Tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit.*

2. La primera prerrogativa no se trasmite á los sucesores de los Apóstoles, porque éstos son los que les envían inmediatamente, siendo enviados sólo mediatamente por Jesucristo (Tit. 1, 5) *Reliqui te Cretae.* Tampoco pasa á ellos la segunda, por cuanto ni reciben ya nuevas revelaciones de Jesucristo, ni están inspirados, ni cada uno de por sí es infalible: por lo que cada cual tiene ya marcada la misión que ha de cumplir. II Tim. 1, 14. *Depositum custodi* II Tim. 3, 10, 14. *Tu autem secutus es meam doctrinam... permane in illis, quae didicisti et credita sunt tibi, sciens a quo didiceras.* I Tim. 4, 5. II Tim. 1, 13. Rom. 16, 17. *Observetis eos, qui dissensiones et offencicula praefer doctrinam quam vos didicistis faciunt.* Col. 2, 7. *Ambulate in Christo... radicati et superaedificati in ipso et confirmati fide, sicut et didicistis.* La

mision de los sucesores de los Apóstoles en la Iglesia consiste en guardar el depósito de la fe según las enseñanzas que de aquéllos recibieron. Rom. 16, 17. I Cor. 11, 2. Col. 2, 7. II Thess. 2, 14. *Depositum custodi, i. e. quod tibi creditum est, non quod a te inventum; quod accepisti, non quod excogitasti: res non ingenii, sed doctrinae, non usurpationis privatae, sed publicae traditionis.* Vincent. Lir. Common. c. 27. Cf. Augustin. C. Julian. II. 34: *Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a Patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt.* En la economía del Nuevo Testamento no puede haber nuevas revelaciones, nuevas manifestaciones del Espíritu Santo, en el sentido en que las admiten los montanistas, swedenborgianos é irvingianos, puesto que los Apóstoles han enseñado todo lo que reveló Jesucristo (Matth. 28, 20). Cf. Hebr. 7, 11. *Hic (Christus) autem, eo quod maneat in aeternum, sempiternum habet sacerdotium.* 12, 27. *Quod autem adhuc semel, (Hagg. II. 7) dicit, declarat mobilium translationem... ut maneant ea, quae sunt immobilia. Itaque regnum immobile suscipientes, habemus gratiam.* Por cuya causa precisamente se dice que la Iglesia del Nuevo Testamento ha entrado in novissimis diebus. Hebr. 1, 1. Act. 2, 17. I Petr. 1, 20. Gal. 4, 14. *Plenitudo temporis, es suprema (Hebr. 12, 27) é inmutable (Gal. 1, 7).* Únicamente llegaremos á tener conocimiento pleno de lo que en ella se nos ha dado cuando veamos á Dios cara á cara (I Cor. 13, 12. II Cor. 5, 7).

La doctrina opuesta puede verse en Tertuliano (*De veland. virginib.* c. 1: *Per Evangelium (justitia) effertur in juventutem, nunc per Paraclitum componitur in maturitatem.* Cf. *De Monogona.* c. 14. Tocante á los irvingianos véase Jörg, *l. c.* II. p. 77 y sigs. Thiersch, *l. c.* I. p. 72. 103. 161. Sobre Swedenborg. La verdadera religion cristiana, con la exposicion de la Teologia universal de la Nueva Iglesia. Lóndres. 1817. Vol. II. p. 547. Möhler, *l. c.* II. c. 4. Bajo el punto de vista católico habia refutado esta opinion el mismo Tertuliano (*De praescript.* c. 22): *Latuit aliquid Petrum, aedificandae Ecclesiae petram dictum, claves regni coelorum consequutum, et solvendi et alligandi in coelis et in terris potestatem? Latuit et Joannem aliquid, dilectissimum Domino, pectori ejus incubantem, cui soli Dominus Judam proditorem praemonstravit, quem loco suo filium Mariae demandavit? Quil ergo eos ignorasse voluit, quibus etiam gloriam suam exhibuit, et Moysen et Heliam et insuper de coelo Patris vocem?... Ignoraverunt utique et illi, quibus post resurrectionem suam quoque in itinere omnes Scripturas edisserere dignatus est?... Adjiciens: cum venerit ille Spiritus veritatis, ipse vos deducet in omnem veritatem, ostendit illos nihil ignorasse, quos omnem veritatem consequuntur per Spiritum veritatis repromiserat.* Vincent. Lirin. Communit. n. 26: *Mirari satis nequeo tantam... quorundam hominum errandi libidinem, ut contenti non sint tradita semel et accepta antiquitus credendi regula: sed nova ac nova in diem quaerant, semperque aliquid gestiant religioni addere, mutare, detrudere; quasi non coeleste dogma sit, quod *semel revelatum esse sufficiat.**

Tal es tambien el fundamento de la argumentacion empleada por la Iglesia contra los herejes de todos los tiempos: *Nihil innovetur, nisi quod traditum est.* Pero al decir esto no excluye la posibilidad de que existan *revelaciones particulares*: únicamente enseña que tales revelaciones no pertenecen al tesoro de la fe, de que es depositaria la Iglesia católica (de fide catholica). Thom. II. II. q. 174. a. 6. ad 3: *Singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae*

spiritum habentes, *non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam*, sed ad humanorum actuum directionem. No obstante, hán menester en todo caso de la aprobacion de la Iglesia, y aún entónce ésta no las propone á sus hijos como enseñanza dogmática (fide divina credenda), sino solamente confirma que pueden adoptarse (fide humana) y leerse para edificacion del espíritu, por cuya razon el que las desprecia comete igual desacato con la Iglesia. Benedict. XIV. De Canonizat. SS. II. 32: Sermone instituyendo de earum approbatione, sciendum est, approbationem istam *nihil esse aliud quam permissionem*, ut eiantur ad fidelium institutionem et utilitatem post maturum examen.

3. Tampoco va inseparablemente unida á la sucesion de los Apóstoles la tercera prerrogativa, ó sea el *don de carismas extraordinarios*. Las Cartas pastorales del Apóstol exigen que los ministros del Evangelio, Obispos y diáconos, sean irreprehensibles y dotados de gran instruccion (I Tim. 3, 2 sq. Tit. 1, 6 sq.), que sean hábiles para la enseñanza (Tit. 1, 9), sobrios, etc., pero no hace la más ligera mención de dones extraordinarios que se requieran para el desempeño de este ministerio, ni mucho ménos supone que sea necesaria una revelacion extraordinaria para distinguir á los que son llamados á esta dignidad, para cuya eleccion bastan las pruebas y testimonios ordinarios (I Tim. 3, 7). La cuarta prerrogativa es igualmente peculiar de los Apóstoles, ya que la jurisdiccion de cada uno de sus sucesores no se extiende á toda la Iglesia, sino únicamente á la grey cuyo cuidado se le encomienda especialmente (per singulas civitates Tit. 1, 5, 7). I Petr. 5, 1—4). *Pascite, qui in vobis est, gregem Dei*. Cf. Augustin. Ep. 34 ad Euseb.: *Hoc ridiculum est dicere, quasi ad me pertineat cura propria nisi Hipponensis Ecclesiae...* In aliis enim civitatibus tantum agimus, quantum vel nos permittunt vel nobis imponunt earundem civitatum episcopi. Conc. Trid. Sess. XXIII. Cap. 4. Vatican. Constitut. I. De Eccl. Cap. 3.

4. Pero el ministerio ordinario de que se hallaban investidos los Apóstoles, en calidad de pastores y maestros de la Iglesia, ha pasado á sus sucesores, que lo son del Colegio apostólico, en armonía consigo mismos y con Pedro: unidos con el sucesor de Pedro son los verdaderos depositarios de las promesas del Señor.

VI. La historia de la Iglesia atestigua la permanencia del ministerio de los Apóstoles en ella, transmitido de la manera indicada hasta la consumacion de los siglos, como se demuestra:

a) Por los diversos nombres que se dan á los sucesores de los Apóstoles; *b*) por los más antiguos documentos litúrgicos que se contienen en el ritual de la consagracion de sus sucesores; *c*) por la historia particular de cada Iglesia, que se halla siempre íntimamente ligada con la série de sus Obispos; *d*) por las listas de los mismos, que alcanzan á los tiempos más remotos; *e*) por el testimonio expreso de los Santos Padres.

1. Entre los griegos ocurren los nombres: *προεδρία, προέδροι, προκαθεδρία, ἐπισκοπή, ἐπίσκοποι, ἡγούμενοι, ἄρχοντες, ἀπόστολοι, ἱεροσύνη* (Clem. Rom. Ep. I. ad Cor. c. 42. Ignatius Ep. pass. Clem. Alex. Strom. VI, 13. Justin. Apol. I. 65. Euseb. H. E. III. 4. Herm. Past. Similit. 9); entre los latinos se les designa con los de: *praesides, praepositi, pastores, summus sacerdos* (Cyp. Ep. 69 ed. Hart. 66 ~ Hieronym. in Jes. 53, 2. Tertullian. De baptism. c. 13. Augustin. Civ. Dei XX. 3. Acerca de los órdenes jerárquicos véase Martène. De antiqu. Eccles. ritibus. Antwerp. 1763. Goar. *εὐχολόγιον* sive Rituale Graecor. Venet. 1730. La lista de la série de los Obispos en cada una de las Iglesias véase en San Ireneo, *l. c.* III. 3. Tertull. C. Marc. IV. 5. Praescript. c. 4. Ep. 42. C. Faust. XXXII. 21. Euseb. H. E. III. 4. 11. 14. 15. 22. 34. 35.

2. En opinion de San Ignacio, los Obispos que se hallan al frente de todas las Iglesias son los representantes de sus respectivas diócesis y todos están en la obligacion de prestarles obediencia. Todos los actos eclesiásticos necesitan, para ser legales y válidos, la aprobacion y cooperacion del Obispo, sin cuyo requisito no pueden ejecutarse tales actos, como el Bautismo, la Eucaristía, Agape y Matrimonio. Asimismo deben todos convenir con el Obispo en todo lo que atañe al dogma. Ad Magnes. c. 4: *ὅσπερ καὶ τινες ἐπίσκοπον μὲν καλοῦσιν, χωρὶς δὲ αὐτοῦ πάντα πράσσουν ἢ τοιοῦτοι δὲ οὐκ εὐσυνειδητοί μοι εἶναι εὐαγγίζονται*. L. c. 7: *μηδὲ ὑμεῖς ἀνευ τοῦ ἐπισκόπου καὶ τῶν πρεσβυτέρων μηδὲν πράσσετε*. Ad Trall. 2: *ἀναγκάων οὖν ἔστιν, ὅσπερ ποιεῖτε, ἀνευ τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν πράσσειν ὑμεῖς*. Ad Smyrn. 8: *πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε... ἐκείνῃ θεβλία εὐχαριστία ἡγείσθω ἢ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὐσα, ἢ ὡς ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ, ὅπου ἂν εὐαγγ. ὁ ἐπίσκοπος. ἐκεῖ τὸ πλήθος ἔστω, ὅσπερ ὅπου ἂν ἢ Χριστὸς Ἰησοῦς ἐκεῖ ἢ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ*. Ad Smyrn. 8: *ὁ λαὸς ἐπισκόπου τι πράσσων, τῷ διαβόλῳ λατρεύει*. La Iglesia se halla fundada sobre el Obispo, el sacerdote y el diácono. ad Trall. c. 3: *χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται*. Cf. ad Ephes. c. 6, ad Trall. c. 3, ad Magnes. c. 6. ad Polycarp. c. 6. ad Magnes. c. 3. Análogos expresiones usa Clem. Rom. Ep. ad Cor. n. 44 al hablar de los jefes de la Iglesia: “*ἐπισκοπή, ἡγούμενοι*...”. Los mismos Santos Padres han demostrado la necesidad de esta sucesion no interrumpida. Veamos cómo se expresa Pacian. Ep. I ad Sempron. n. 6: *Sed et quod per sacerdotes facit, ipsius potestas est. Nam quid est illud, quod Apostolis dicit: quae ligaveritis in terris... an tantum hoc Apostolis licet? ergo et baptizare solis licet, et Spiritum sanctum dare solis, et solis gentium peccata purgare, quia totum hoc non aliis, quam Apostolis imperatum est. Quod si uno in loco et resolutio vinculorum et sacramenti potestas datur, aut totum ad nos ex Apostolorum forma et potestate deductum est, aut nec illud ex decretis relaxatum est. Ego, inquit (I Cor. 3, 10) fundamentum posui, alius autem superaedificat. Hoc ergo superaedificantes, quod Apostolorum doctrina fundavit. Denique et episcopi apostoli nominantur, sicut de Epaphrodito Paulus edisserit (Philipp. 2, 25). Si ergo et lavaeri et charismatis potestas majorum et longe charismatum ad episcopos inde descendit; et ligandi quoque jus adfuit atque solvendi. Y viceversa, muchos Santos Padres, como San Ireneo, Tertuliano, San Agustin. San Jerónimo, Orígenes (De principiis, praef.), San Epifanio*

(Haer. 61), S. Optato (*l. c.* II. 3), de la misma no interrumpida sucesion de los Obispos á partir de los Apóstoles deducen la verdad de la Sagrada Escritura y de la doctrina católica. En realidad, es aquélla tan indispensable y se halla tan íntimamente ligada con la existencia de la Iglesia, que San Cipriano (Ep. 69. Hart. 66, ad Flor.) no vacila en declarar que la Iglesia es “*plebs sacerdoti coadunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes, Episcopum in Ecclesia esse, et Ecclesiam in Episcopo, et si quis cum Episcopo non sit, in Ecclesia non esse; . . . quando Ecclesia, quae catholica et una est, scissa non sit, sed sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata.*” Por lo cual toda herejía reconoce por causa ó presupone la desobediencia al legítimo Obispo (Ep. 65, 3. Hart. 3, ad Rogat. : Haec sunt etiam initia haereticorum et ortus atque conatus schismaticorum male cogitantium, ut *sibi placeant*, ut praepositum superbo tumore contemnant. Sic de Ecclesia receditur, sic altare profanum foris collocatur, sic contra pacem Christi et ordinationem atque unitatem Dei rebellatur.

3. Aunque todos los Obispos son, en el más lato y genuino sentido de la palabra, sucesores de los Apóstoles, por cuanto éstos fueron pastores y maestros de toda la Iglesia y aquéllos ejercen tambien su ministerio en la Iglesia entera, en virtud de la union que existe entre ellos, y que todos á su vez mantienen con el Sucesor de Pedro, no obstante, la jurisdiccion de cada Obispo en particular no se extiende más allá de una diócesis determinada. Leo M. ad Anastas. Thessel. Ep. 14: Haec connexio totius quidem corporis unanimiorem requirit, sed praecipue exigit concordiam sacerdotum, quibus cum dignitas *sit communis, non est tamen ordo generalis*: quoniam et inter beatissimos Apostolos in similitudine honoris fuit quaedam discretio potestatis, et cum omnium par esset electio, uni tamen datum est, ut ceteris praeemineret. De *qua forma* quoque episcoporum est orta distinctio, et magna ordinatione provisum est, *ne omnes sibi omnia vindicarent*, sed essent in singulis provinciis singuli, quorum inter fratres haberetur prima sententia: et rursus quidam in majoribus urbibus constituti sollicitudinem susceperent amplioem, per quos ad unam Petri selem universalis Ecclesiae cura conflueret, et nihil usquam a suo capite dissideret. Por donde se ve que el obispo de Roma es el sucesor de San Pedro, miéntras que los demás Obispos no son sucesores de éste ó del otro Apóstol: y si cada uno ejerce autoridad sobre toda la Iglesia, es tan sólo en union con todos los miembros del Episcopado, cuya cabeza es el Papa romano. Por eso dice muy bien San Cipriano (Ep. 67, 4. Hart. 68, ad Steph.): Etsi pastores multi sumus, unum tamen gregem pascimus et oves universas, quas Christus sanguine suo et passione quaesivit. Cf. Act. 20, 28. I Petr. 5, 1 — 4. Pascite, qui in vobis est, gregem Dei. Cada uno de los Obispos apacienta inmediatamente sólo su rebaño (qui in vobis est), mas como miembro del Episcopado católico “*posuit (illum) Spiritus sanctus regere Ecclesiam Dei* (τὴν ἐκκλησίαν).” Concepto que desarrolla tambien San Cipriano cuando dice (De Unit. Eccles. c. 5): Episcopatus unus est, cujus a singulis pars tenetur. Consúltese sobre esto Zaccaria, Antifebr. vindicat. Tom. I. p. 452 sq. Phillips, Der. can. I. p. 172 y sig.

4. Síguese de lo dicho que:

a) Los Obispos no son sucesores de los Apóstoles, en cuanto que éstos recibieron del Señor una mision extraordinaria y por consecuencia pasajera; mas son tales sucesores en el sentido de que los Apóstoles fueron tambien maestros, pastores y testigos de la verdad revelada (Act. 1, 8. Matth. 28, 20).

b) El Colegio de los Obispos, que tambien comprende al Sucesor de Pedro, príncipe de los Apóstoles, ha heredado del Colegio de los Apóstoles, con Pedro á la cabeza, la plena autoridad del ministerio apostólico sobre la Iglesia universal: por el contrario, cada Obispo en particular no deriva de un Apóstol determinado la autoridad sobre toda la Iglesia, sino en cuanto que cada Apóstol escogió una Iglesia especial para gobernarla.

c) Los Obispos individualmente suceden á los Apóstoles en la direccion de sus respectivas Iglesias, y el obispo de Roma sucede en la direccion de la Iglesia universal á San Pedro, en cuyas manos puso el Señor la autoridad suprema de su Iglesia. Por consecuencia, los Obispos, aisladamente considerados, suceden á los Apóstoles en cuanto que son éstos los fundamentos de las Iglesias que individualmente gobernaron, mientras que el obispo de Roma es sucesor de San Pedro, fundamento de la Iglesia universal.

d) Los Obispos, como tales sucesores de los Apóstoles, se hallan colocados bajo la autoridad del Romano Pontífice, sucesor de Pedro, del mismo modo que los Apóstoles ejercian la suya en union con y bajo la autoridad de Pedro.

Tal es la organizacion que dió Jesucristo á la potestad de la Iglesia y al órden de la misma. El Episcopado es la continuacion del Colegio de los Apóstoles: y así como éstos se mantuvieron unidos á Pedro, de la misma manera lo están los Obispos á la Sede Romana, centro de la unidad de la Iglesia. De Jesucristo emana toda la autoridad y se extiende á los miembros del Episcopado, pero de tal modo que éste constituye un cuerpo orgánico que mantiene perfecta unidad entre sí y con su centro, alrededor del cual gira y del que procede el principio organizador, la unidad de que deriva su fuerza (*ὄργανος ἐκτικτῆς*). Por tanto, la hermosura y la fuerza de la Iglesia, cuerpo místico de Jesucristo, descansa en esta perfecta armonía entre la cabeza y sus miembros.

Conc. Vatic. Const. Dogm. I. De Eccles. Chr. praef.: Quemadmodum igitur Apostolos, quos sibi de mundo elegerat, misit, sicut ipse missus erat a Patre: ita in Ecclesia sua Pastores et Doctores usque ad consummationem saeculi esse voluit. Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset, et per cohaerentes sibi invicem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur, beatum Petrum ceteris Apostolis praeponens in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum, super cujus fortitudinem aeternum exstrueretur templum, et Ecclesiae coelo inferenda sublimitas in hujus fidei firmitate conurgeret. (Leo M. Serm. IV. 2 in diem Nat. sui.)

§ 13. DIVISION DE LA JERARQUÍA.

I. Los individuos del clero forman la jerarquia eclesiástica en la que reside la potestad santa, transmitida por Jesucristo á sus Apóstoles

y en ellos á sus sucesores, para la administracion de los Sacramentos, predicacion de la doctrina y gobierno de la Iglesia.

1. Conc. Trident. Sess. XXIII. Can. 6: S. q. d., in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex Episcopis, presbyteris et ministris, a. s. El primero que usó el vocablo "jerarquía, (ἐκκλησιαστική) fué (Pseudo-) Dionysius De coelest. hierarch. c. 3. Se ha dado á la Iglesia toda potestad para la santificación II Cor. 13, 10, potestas in aedificationem. Véase Matth. 5, 48: por consecuencia, es una potestad santa: lo es por su origen. Dios Padre y Jesucristo: por su fin, la edificación del cuerpo místico de Jesucristo (Ephes. 4, 12) en sus medios la palabra, los Sacramentos y la disciplina eclesiástica. No ejerce su autoridad mediante la violencia y el capricho, como las potestades de la tierra, Matth. 10, 42 -- 46. Luc. 22, 25 -- 28, sino que sus representantes han de considerarse como servidores de Cristo, é instrumentos de su gracia, siendo verdaderamente dechados de la grey, I Petr. 5, 2 -- 5. Bernard. De consider. II, 6: Forma Apostolica haec est: dominatio interdicitur, indicitur ministratio. Esta edificación se despierta y se fomenta removiendo los obstáculos que se oponen á ella y aplicando castigos á los que merecen correctivo. Joan. Chrysost. in II Cor. Hom. XXII. 1: ὅτι τὸ πρὸς τοῦτο ἀνάγκη διακομῆς εἶδος ἔστω, τὸ τὰ κολύμματα ἀναρεῖν . . . εἰς τοῦτο μὲν οὖν ἐλάβομεν, ἵνα διακομῶμεν ἐκν δὲ τις πατεῖν καὶ πολεῖν, καὶ ἀνάγκη ἔχει καὶ τῆ ἐτέρᾳ γρηγόρημα ἐνεργεῖν, καθυρόντας αὐτῶν καὶ καταβύβλιοντας.

2. De la division de la potestad en hierarchia ordinis (potestas in corpus Christi verum) y hierarchia jurisdictionis (potestas in corpus Christi mysticum) hemos hablado ántes II, p. 46. Thom. Summ. II, II, qu. 39 a. 3: Spiritualis potestas duplex est, una quidem sacramentalis, alia jurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est, quae per aliquam consecrationem conferitur . . . et talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine, qui per consecrationem eam est adeptus, quamdiu vivit, sive in schisma sive in haeresim labatur. Sin embargo, estos últimos pierden el derecho de ejercer su autoridad; si la ejercen "eorum potestas effectum habet in sacramentalibus . . . Potestas autem jurisdictionis est, quae ex simplici injunctione hominis conferitur. Et talis potestas non immobiliter adhaeret. Unde in schismaticis et haereticis non manet: unde non possunt nec absolvere, nec excommunicare, nec indulgentias facere nec aliquid hujusmodi. Quodsi fecerint, nihil est actum. Cf. III, qu. 63 ad 1.

II. En el orden jerárquico ocupa el primer lugar el Obispo, que, por derecho divino, es superior al sacerdote, como único sucesor de los Apóstoles.

1. Conc. Trident. l. c. Can. 7. S. q. d., episcopus non esse presbyteris superiores vel non habere potestatem confirmandi et ordinandi; vel eam quam habent, illis esse cum presbyteris communem; vel ordines ab ipsis collatos sine populi vel potestatis saecularis consensu aut vocatione ritos esse, aut eos, qui nec ab ecclesiastica potestate rite ordinati nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et Sacramento-

rum ministros, a. s. Cap. 4: Quodsi quis omnes christianos promissione Novi Testamenti sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spirituali praeditos affirmet, nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hierarchiam, quae est ut castrorum acies ordinata, confundere: perinde ac si contra B. Pauli doctrinam omnes Apostoli, omnes Prophetiae, omnes Evangelistae, omnes Pastores, omnes sint Doctores. Proinde sacrosancta Synodus declarat, praeter ceteros ecclesiasticos gradus, episcopos, qui in Apostolicum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere et positos, sicut idem Apostolus ait, a Spiritu sancto, regere Ecclesiam Dei eosque presbyteris superiores esse.

Los primeros documentos que prueban esta doctrina son las Actas y las Cartas de los Apóstoles. San Pablo (I Tim. 4, 11; 5, 17; 19, 21) trasmite á Timoteo y á Tito la autoridad que él había ejercido, para que respectivamente rijan las Iglesias de Éfeso y de Creta, es decir, la potestad de la enseñanza (I Tim. 4, 11), de la consagración (I Tim. 5, 22) y del régimen ó del gobierno (I Tim. 5, 17); con la última particularmente reciben el derecho de establecer presbíteros y diáconos (II Tim. 2, 2. Tit. 1, 5), la facultad de juzgar conforme al derecho eclesiástico, de recibir acusaciones, de examinarlas y de imponer castigos (I Tim. 5, 17; 19, 21). El ministerio episcopal aparece claramente retratado en los jefes de las feligresías que San Pablo mandó reunir en Mileto (Act. 20, 28); en las siete Iglesias de Asia (Apoc. 1, 16. 20: 2, 1). En Filipo ejerce el cargo de obispo Epatrodito (Phil. 2, 25); simultáneamente aparece San Policarpo, como sucesor de los Apóstoles, en Smyrna (Iren. III. 3), San Marcos sucede á San Pedro en Alejandría (Petav. l. c. I. 9), y Evodio gobierna la Iglesia de Antioquía (Id. l. c.). En las últimas Cartas de San Pablo, particularmente en las Cartas pastorales, aparece ya perfectamente desarrollada la constitucion de la Iglesia, tal cual existía poco ántes de la muerte del Apóstol, y precisamente la circunstancia de no aparecer aún bien determinados los nombres con que debía designarse cada categoría, puesto que unas veces se da al jefe de la misma Iglesia la denominacion de presbítero y la de Obispo otras, es inequívoca prueba de que nos encontramos en el momento crítico en que termina el período apostólico y comienza el siguiente, y que si no se habían aún fijado con entera precision los nombres, ya existían los nuevos órganos que debían sustituir á los Apóstoles. Véase Hagemann, *La Iglesia romana*, 1864, p. 678.

2. Toda la antigüedad reconoce los tres órdenes de la jerarquía eclesiástica, á la vez que la superioridad del Obispo sobre el sacerdote. Así vemos que San Epifanio llama "doctrina incomprensible y necia", la de Aerio, que negaba dicha superioridad (Haeres. 75).

Ya Clemente Romano se expresa de este modo (Ep. I. 40): Τῶ γάρ ἀρχιερεῖ ἕκαστη λειτουργία δεδομένη ἐστίν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ὄχις ὁ τόπος προστίταται καὶ λευταῖς ἕκαστη διακονία ἐπιτίθενται. Y aunque este escritor usa todavía indistintamente los vocablos ἐπίσκοποι y πρεσβύτεροι, ya especifica los tres elementos de la jerarquía: apostolado, episcopado y diaconado (42. 44. cf. 47. 57), que corresponden al orden jerárquico de la Iglesia del Antiguo Testamento, ántes mencionado. "Los Apóstoles, dice, predicaron en diferentes países y ciudades, y establecieron á sus primeros discípulos... por Obispos y diáconos de las futuras feligresías. Hay que distinguir de éstos á los Apósto-

les y sus sucesores: en la prevision de que se suscitasen contiendas acerca del ministerio episcopal (ἐπισκοπή), establecieron los mismos Apóstoles los mencionados Obispos y dispusieron además para lo por venir (μεταξὺ ἐπινομήν θεόωκασιν) que después de su muerte desempeñasen su ministerio (el apostólico de la designacion de Obispos) otros hombres de probada virtud y capacidad. . c. 44.

San Justino M. (Apol. I. 65) hace notar que las ofrendas se presentan “ τῶ προσεστώτι τῶν ἀδελφῶν „; Hermas (Past. III. Simil. 9) é Hipólito (De Charism. n. 1; véase Döllinger, Hipólito y Calixto, p. 459) emplean todavía indistintamente los nombres Obispo y presbítero: San Ireneo (III. 3) dice, refiriéndose á Policarpo: ὑπὸ Ἀποστόλων καταστθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ Σμύρνῃ, ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος. Clem. Alex. Strom. VI. 13: κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοσμίαι ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων (εἰσίν). Origen. Hom. XI. 3 in Jerem.: Πλεῖστον ἐγὼ ἀπαίτημα. παρὰ τῶν διακόνων, πλεῖστον ὁ διάκονος παρὰ τὸν λαόν. ὁ δὲ τῶν πάντων ἡμῶν ἐγκειμενός ἐστίν αὐτῇ τῇ ἐκκλησιαστικῇ, ἐπὶ πλεῖστον ἀπαίτεται. Los Obispos “Apostolis vicaria ordinatione succedunt „ (Cyprian. Ep. 69. Hart. 66 ad Florent. n. 4). De ellos se dice que están “pro Apostolis constituti „ (Augustin. in Ps. XLIV. 32), y en sentir de San Jerónimo el Obispo es el padre de los sacerdotes (ad Nepotian. Ep. 52): Esto subjectus Pontifici tuo, et quasi animae parentem suscipe. Ad Augustin. Ep. 105: Vale. mi amice carissime, aetate fili, dignitate parens. San Epifanio (l. c.): ἡ μὲν γὰρ ἐστὶ πατέρων γεννητικὴ τῶν, πατέρας γὰρ γεννᾷ τῇ ἐκκλησίᾳ, ἡ δὲ πατέρας μὴ θανατημένη γεννᾷ, τὴ δὲ τοῦ λυτροῦ παλιγγεννησίᾳ τέκνα γεννᾷ τῇ ἐκκλησίᾳ.

Hay funciones cuyo ejercicio se reserva exclusivamente á los Obispos, como la Confirmacion. Cyprian. Ep. 73, 9: Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in Ecclesia baptizantur praepositis Ecclesiae afferantur et per nostram orationem et manuum impositionem Spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consumerunt: cf. Act. 8, 1. Conc. Illiberit. Can. 38. Constit. Apostol. III. 16. El orden sacerdotal, Hieronym. Ep. 145 ad Evang.: Quid facit episcopus, excepta ordinatione, quod presbyter non facit? Joan. Chrysost. Hom. in I Tim. XI. 1: τῆ γὰρ χειροτονία μόνη ὑπερβεβήχασι. (οἱ ἐπίσκοποι). Por lo cual San Atanasio hace notar (Apol. c. Ariau. c. 12) que el orden conferido por el sacerdote Collutho á Isjiras no es válido y que, por consecuencia, éste no es tal sacerdote.

III. Aunque en el período apostólico no se hace aún explícita distincion entre Obispo y sacerdote. no por eso se confunden las funciones de ambos.

1. El nombre Ἐπίσκοπος sólo ocurre citado cuatro veces. Philipp. 1. 1. Act. 20, 28. San Lucas, Act. 20, 17, los llama πρεσβυτέρους. Tit. 1. 7. I Tim. 3, 2. Los cristianos procedentes del paganismo muestran alguna vez extrañeza de que se ordenase de “πρεσβύτεροι „ á los hombres que aún se hallaban en el período de la juventud; los Setenta emplean el vocablo ἐπίσκοποι. para designar indistintamente funcionarios eclesiásticos y civiles. Por el contrario. los convertidos del judaísmo estaban al corriente de la significacion del nombre πρεσβύτεροι. כהנים. como que se había tomado del Antiguo Testamento. En un

principio el cargo de Obispo estuvo unido al ministerio apostólico; pero, al conocer que se acercaba el fin de sus días, nombraron los Apóstoles sucesores que continuasen su misión: así fué designado Tito para la Iglesia de Creta, Timoteo para la de Efeso, Diotrefes, de quien hace mención III Joan. 9, 10, el *σύντροφος γνήσιος* (Phil. 4, 3), Arquipo para Colossas (Phil. 2, 25, *συστρωτήριος*). Tocante á la sinonimia de ambos vocablos, observa ya San Crisóstomo (in Phil. 1. Hom. 1 init.): hay en esto igualdad de nombres pero no de la cosa; lo mismo sostiene Santo Tomás de Aquino, Summ. II. II. qu. 184. a. 134: Quantum ad nomen olim non distinguebantur episcopi et presbyteri, sed secundum rem semper inter eos fuit distinctio etiam tempore Apostolorum; postmodum tamen ad schisma vitandum necessarium fuit, ut etiam nomina distinguerentur, ut scilicet majores dicerentur episcopi, minores autem presbyteri. No solamente los Obispos y presbíteros, hasta los Apóstoles, según hace notar San Crisóstomo, eran designados con los nombres de diáconos, presbíteros y coadjutores (I Cor. 3, 5 II Cor. 3, 6. I Thessal. 3, 2); dase el título de Obispo al mismo Jesucristo (Hebr. 3, 1; 5, 5), á quien se llama también Apóstol (II Joan. 1. III Joan. 1. I Petr. 5, 1); y este último se aplica algunas veces á la mujer (Rom. 16, 7. Phil. 2, 25).

En contra de esta opinión sostiene Petavio (*l. c. I. 4 y Dissert. Ecclesiast. I. 1*) que la mayor parte de los presbíteros eran Obispos y que es posterior el hecho de establecer uno de entre ellos que desempeñase el cargo de jefe del colegio de los presbíteros (ut schismatum semina tollerentur. Hieronym. Ep. 146). Cf. Mamachi *l. c. Tom. IV. pág. 337*.

2. Uno de los más autorizados testimonios que se citan en pro de la identidad del ministerio episcopal y sacerdotal, es San Jerónimo. Hé aquí sus palabras (Comm. in Tit. 1, 5): Idem est ergo presbyter, qui et episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent et diceretur in populis: Ego sum Pauli, ego Apollo, ego autem Cephae, communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos, quos baptizaverat, suos putabat esse, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de presbyteris electus superponeretur ceteris, ad quem omnis Ecclesiae cura pertineret, et schismatum semina tollerentur... Noverint Episcopi, se magis consuetudine, quam dispositionis dominicae veritate, presbyteris esse majores, et in communi debere Ecclesiam regere. Cf. Ep. 146 ad Evang.: Nam et Alexandriae a Marco Evangelista usque ad Heraclam et Dionysium episcopos presbyteri semper unum ex se electum, in excelsiori gradu collocatum, episcopum nominabant; quomodo, si exercitus imperatorem faciat, aut diaconi eligant de se, quem indurium noverint, et archidiaconum vocent. Quid enim facit, excepta ordinatione, episcopus, quod presbyter non faciat?

Pero en realidad no existe tal testimonio, como lo prueban los hechos siguientes: *a*) San Jerónimo declara de una manera explícita que el Obispo es superior al presbítero, hasta en el pasaje que acabamos de exponer, en el que atribuye al Obispo el exclusivo derecho de administrar el Sacramento del Orden: de donde se deduce la paternidad espiritual del Obispo con relación al presbítero, según explícitamente hace notar en otro pasaje (Ep. 105 ad August. "dignitate parens"). *b*) Aún más explícito está cuando dice: "Apostoli per singulas provincias ordinantes presbyteros et episcopos (in Matth. 25, 26), reconociendo en el orden sacerdotal del Antiguo Testamento

la figura del sacerdocio de la Nueva Ley (Ep. 146): *Ut sciamus traditiones apostolicas sumptas de veteri testamento: quod Aaron et filii ejus atque Levitae in templo fuerunt, hoc sibi episcopi et presbyteri et diaconi vindicent in Ecclesia.* San Jerónimo, que sostenia con extraordinario celo la dignidad sacerdotal, veía que la conducta de los Obispos y de los diáconos que administraban los bienes de la Iglesia podía llegar á mermar su prestigio, y les acusaba de que, limitando el círculo de su actividad, cercenaban tambien sus medios de subsistencia, aparte de que, por motivos impuros, elevaban al sacerdocio á personas indignas (in Tit. l. c.): *ut non quaerant eos, qui possunt Ecclesiae plus prodesse. et in Ecclesia erigere columnas. sed quos vel ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti, vel pro quibus majorum quispiam rogaverit et . . . qui, ut Clerici fierent, muneribus impetrarunt.* Luégo hace notar que, si bien establece el Apóstol las mismas condiciones para el sacerdote que para el Obispo, con lo cual parece indicar que son idénticas ambas funciones, esto sólo debe entenderse en cuanto á las cualidades que para ese ministerio se requieren y en cuanto á la administracion, que era comun en un principio. c) Para este Santo Padre el Obispo es el fundamento de la Iglesia (*Advers. Lucifer. Dial. n. 9*): *Ecclesiae salus in summi Sacerdotis dignitate pendet; cui si non exors quaedam et ab omnibus eminens detur potestas, tot in Ecclesiis efficiuntur schismata, quot sunt sacerdotes.* Inde venit, *ut sine chrismate et episcopi jussione neque presbyter neque diaconus jus habeant baptizandi.* Ep. 41 ad Marcell.: *Apostolorum locum episcopi tenent.* Adv. Joan. Hierosolym. n. 37: *Naufragium in portu fecerunt, quicumque docent nihil inter episcopum et presbyterum interesse eandemque esse dignitatem et mittentis et missi.* Por cuya razon añade luégo (ad Tit. l. c.): *imitantes Moysen, qui cum haberet in potestate, solus praeesse populo Israel, septuaginta elegit, cum quibus populum judicaret.* Que en las palabras de San Jerónimo habia cierta exageracion, producida por la aversion á los mismos defectos que trataba de corregir, lo prueba el hecho de designar á los diáconos como “*mensarum et viduarum minister,*” (l. c.), siendo así que este Santo Padre conocia perfectamente las funciones del diácono en el servicio del altar. Ignat. ad Trall. c. 2: *ὁ γὰρ βρωμάτων καὶ ποσῶν ἐστὶ διάκονος, ἀλλ' ἐκκλησίας Θεοῦ ὑπηρετῶν.* Ambros. De Offic. I. 41: *Nunquam sacrificium sine ministro offerre consueveras! Donde explicitamente reconoce que la dignidad del diaconado pertenece al órden jerárquico, puesto que es tertius in sacerdotio gradus,* (Ep. 14 ad Heliod.).

San Cipriano expone (Ep. 67, 5. Hart. 68) el derecho comun eclesiástico en lo que se refiere á la eleccion de los Obispos: *De traditione divina et apostolica observatione servandum est, quod apud nos quoque et fere per provincias universas obtinetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem, cui praepositus ordinetur, episcopi ejusdem provinciae proximi conveniant et episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit.* Cf. Ep. 55, 5 (Hart. 59): *post divinum iudicium, populi suffragium, coepiscoporum consensum.* Leo M. Ep. X. 4: *Vota civium, testimonia populorum, electio clericorum.*

Por donde se ve que el Episcopado, como tal, es de institucion divina; pero no debe atribuirse este origen á las diferentes categorias que en él se distinguen, de metropo-

itanos, patriarcas y primados, las cuales son de derecho eclesiástico ó apostólico-eclesiástico, á lo ménos por lo que respecta á las Sillas patriarcales de Antioquia, Alejandria y Roma. Leo M. Ep. XIV. 2.

IV. La antigüedad inmemorial de su ejercicio prueba que los Obispos se hallan investidos de tal autoridad como sucesores únicos y legítimos de los Apóstoles, pues «lo que practica la Iglesia universal, y, sin que haya sido decretado por los Concilios, se ha observado siempre, es porque procede de los Apóstoles». Augustin. *De baptism.* IV. 25.

Entre los protestantes es general la creencia de que los Obispos han usurpado esta autoridad. Mas desde luégo salta á la vista que un acontecimiento de esta naturaleza, acaecido simultáneamente en toda la Iglesia y á raíz del período apostólico, no podia llevarse á cabo sin provocar resistencia, de la cual daría cuenta la historia, como la da de otros hechos aún de menor importancia, tales como la relativa á la celebracion de la Pascua, el bautismo de los herejes, etc. Tampoco puede considerarse esta superioridad de los Obispos como resultado de circunstancias históricas y de combinaciones casuales que hayan favorecido el establecimiento de esa autoridad, ya que una constitucion tan uniforme en todas partes, que aparece vigente en las Iglesias más antiguas del Cristianismo, debe reconocer tambien un origen comun que ha causado por doquier idéntico efecto.

V. Los diáconos son sucesores de los siete limosneros establecidos por los Apóstoles, los auxiliares de los Obispos (Act. 6, 1—6). Del diaconado se derivaron despues los órdenes inferiores, de subdiáconos, acólitos, exorcistas, lectores y ostiarios.

Las condiciones que se exigían en los que debían ser elegidos diáconos (plenos Spiritu sancto et sapientia. Act. 6, 3) prueban que se trataba de una funcion de superior categoría que la de simple limosnero. Los diáconos, efectivamente, predicaban y bautizaban (Act. 7. 8. 12. 38. 40. I Tim. 3, 8). Varios escritores les presentan como auxiliares de los Obispos en el santo sacrificio; así San Ignacio (ad Trall. c. 2. ad Magnes. c. 6. ad Philipp. c. 5. ad Smyrn. c. 11). Y San Cipriano (Ep. 65. Hart. 35): Meminisse diaconi debent, quoniam... diaconos post ascensum Domini in coelos apostoli sibi constituerunt episcopatus et ecclesiae ministros. Constit. Apostol. II. 44: ἔστιν ὁ διάκονος ἐπισκόπου λαός, καὶ ὑψηλῶς καὶ στόμα, καρδία τε καὶ ψυχή. Las diaconisas (Rom. 16, 1) y las sacerdotisas (πρεσβυτήτις Tit. 2, 3) tenían la mision de cuidar á los enfermos, de coadyuvar á la enseñanza é instruccion de las señoras más jóvenes y de prestar servicio en el bautismo de las mujeres. De ordinario eran elegidas de entre las viudas (I Tim. 5, 9), pero no desempeñaban ninguna funcion litúrgica (I Cor. 14, 34). Cf. Pankowsky, De diaconissis Commentatio. Ratisb. 1866. En Occidente desaparecen estas ministrantas al empezar el siglo v, y algun tiempo despues en Oriente. Véase Héfélé, Histor. de los Concil. I. p. 740 y sig.

En las Iglesias de mayor importancia se reconoció muy luégo la necesidad de repartir los diferentes servicios que prestaban los diáconos entre las clases más bajas del clero, es decir, los subdiáconos (ὐποδιάκονος, ὑποδιάκων), lectores (ἀναγνώστης), acólitos, exorcistas y ostiarios. Los subdiáconos empiezan á figurar en Occidente á mediados del siglo III (Cypr. Ep. 2. 3. 29. 30. 79); en Oriente aparecen en la primera mitad del IV. Pero en su principio no prestaban servicios de carácter litúrgico, ni se les ordenaba mediante la imposición de las manos. Así es que, por mucho tiempo, no se contó al subdiaconado entre las órdenes mayores. Cf. Devoti, *l. c.* p. 145.

La primera de las Ordenes menores es la de los lectores (Tertull. De praescript. c. 41): Casi al mismo tiempo se creó la de los acólitos, en la Iglesia de Occidente, que no tenían otra misión que la de acompañar al Obispo; á los exorcistas se encomendó el cuidado de los energúmenos ó posesos (Conc. Carthag. IV. Can. 90 — 92). La misión del lector era guardar los Libros Sagrados, leer trozos de los mismos á los fieles que concurrían á los divinos oficios y enseñar á los catecúmenos (*l. c.* c. 8): los ostiarios (θύροποι, aeditui) eran los encargados de vigilar las puertas de las iglesias (*l. c.* c. 9). Tales son las Ordenes menores y mayores, que constituyen los grados preparativos para llegar al sacerdocio. Conc. Trident. *l. c.* Can. 2. S. q. d., praeter sacerdotium non esse in Ecclesia alios ordines, majores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur, a. s.

La institución de los párrocos no es de derecho divino en la Iglesia, como han sostenido Gerson (De statibus Ecclesiae) y el concilio de Pistoya (Denz. 1372. 1373), toda vez que su creación, particularmente en las ciudades, es muy posterior al período apostólico. Diferénciase el párroco del simple sacerdote en que el primero recibe del Obispo, en virtud del cargo que se le confiere, el derecho y el deber de administrar á sus feligreses la predicación y los Sacramentos, por lo cual á su vez los feligreses están en la obligación de dirigirse á él en todos los asuntos espirituales que les conciernen. Devoti, *l. c.* I. 267, 259.

DISERTACION SEGUNDA.

EL PRIMADO DE LA IGLESIA.

Th. de Rocaberti, Bibliotheca maxima pontificia, in qua auctores melioris notae, qui haecenus pro sancta Sede Romana scripserunt, fere omnes continentur. Rom. 1689. 21 Tom. fol. Benettis, Privilegia s. Sedis vindicata. 6 Tom. Rom. 1756. Daude, Majestas hierarchica Ecclesiae. Würzb. 1750. Bianchi *l. c.* Zaccaria, Antifebronio et Antifebronius vindicatus 1767. Coeffeteau, S. Monarchia Ecclesiae catholicae. 1622. L. Veitli, De primatu et infallibilitate Rom. Pontificis, nueva edición, Mecheln 1824. Roscovany, El primado del Papa en todos los siglos, Maguncia, 1836. 3 tomos. Ballerim, De vi et ratione primatus et de potestate Ecclesiastica. Veron. 1766. Bolgeni, L'episcopato. 1824. Kenrick, El primado del Papa, Nueva-York, 1853. Schrader, De Unitate Romana. 2 tomos. 1866. Passaglia, De praerogativis B. Petri Apostoli. 1852. De Maistre, Du Pape. 1825. Hergenrother, La Iglesia católica y el Estado cristiano. 1872. Vincenzi,

De Hebraeorum et Christianorum sacra Monarchia. Rom. 1875. Palmieri. Tractatus de Rom. Pontifice. Rom. 1877.

En nuestros días, el papa Pío VI ha llamado muy particularmente la atención acerca de la importancia de la doctrina relativa al poder del primado de la Iglesia, en el Breve: "Super soliditate," del 28 de Noviembre de 1786, impugnando el escrito de Eybel: "¿Qué es el Papa?,"

Super soliditate Petri fundatam a Christo Ecclesiam Petrumque singulari Christi munere prae ceteris electum, qui vicaria potestate Apostolici chori princeps existeret, totisque adeo gregis pascendi, fratres confirmandi totoque orbe ligandi ac solvendi summam curam auctoritatemque in successores omni aevo propagandam susciperet, dogma catholicum est, quod ore Christi acceptum, perenni, Patrum praedicatione traditum ac defensum, Ecclesia universa omni aetate sanctissime retinuit saepiusque adversum novatorum errores summorum pontificum conciliorumque decretis confirmavit. *In hoc scilicet Apostolicae cathedrae principatu firmum voluit Christus constrictumque teneri unitatis vinculum.* quo Ecclesia per universum mundum propaganda ex membris quantumcumque dissitis, mutua omnium in uno capite consociatione in unam corporis compagem coalesceret fieretque adeo, ut hujus vis et potestatis non ad primae Sedis amplitudinem, sed et maxime *ad corporis totius integritatem incolumitatemque valeret*.. De donde se sigue que la doctrina relativa al Primado es fundamentalmente visible sobre el donal descansa todo el edificio de la Religion cristiana (Pius IX. Encycl. 9 Nov. 1846). Hunc (Petrum) enim in consortium individuae unitatis assumptum id, quod ipse (Christus) erat, voluit nominari dicendo: Tu es Petrus, etc.; ut aeterni templi aedificatio mirabili munere gratiae Dei in Petri soliditate consisteret Leo M. ad Ep. Vienn. Ep. 10.

Hé aquí por qué todos los enemigos del Cristianismo y de la Iglesia han extremado sus ataques contra la Sede Romana, como lo hizo ya notar Thomas Moro (Resp. ad Luther. c. 10): "No hay enemigo del Cristianismo que no lo sea también del Papa, ni hubo jamás enemigo de éste que, tarde ó temprano, no se declarase adversario del Cristianismo. . . Cf. Bellarm. *l. c.* praef. Quaestionis de Summo Pontifice magnitudo et utilitas *ex duobus* potissimum intelligitur: *ex magnitudine rei*, de qua agitur quaeque in dubium revocatur et *ex multitudine et contentione* adversariorum. Etenim, de qua re agitur: Brevissime dicam: *De summa rei Christianae*. Id enim quaeritur, debeatne Ecclesia diutius consistere, an vero dissolvi et concidere. Quid enim aliud est quaerere, an oporteat ab aedificio fundamentum removere, a grege pastorem, ab exercitu imperatorem, solem ab astris, caput a corpore quam an oporteat aedificium ruere, gregem dissipari, exercitum fundi, sidera obscurari, corpus jacere? Porro adversarii, i. e. haeretici, cum in aliis dogmatibus non minus inter se quam a nobis dissentiant, in hoc tamen omnes conveniunt, ut totis viribus summaque animi contentione Romani Pontificis Sedem oppugnent. *Nulli fuerunt unquam hostes Christi et Ecclesiae, qui simul cum hac sede bellum non gesserint*. Despues de enumerar á los diferentes enemigos que ha tenido la Iglesia, desde su origen, las herejias de los primeros siglos, el cisma de los griegos, las luchas y disputas de los Emperadores, las sediciones del mismo pueblo romano y el gran cisma de Occidente, termina con estas palabras: *Ac ne forte putaremus, ob vitam incorruptam et mores integerrimos Summorum Pontificum tamdiu stetisse hanc sedem, permisit ad extremum Deus, ut etiam quidam parum probi Pontifices aliquando hanc sedem tenerent ac regerent*... Itaque nihil est, quod haeretici tantum laborent in quorundam Pontificum vitii conquiritendis. Nos enim agnoscimus et fatemur, ea fuisse non pauca: sed tantum abest, ut iis gloria hujus sedis obscuretur vel minuatur, *ut iisdem potius vehementer crescat et amplifietur*. Hinc enim intelligimus, non humano consilio, prudentia, viribus Romanum Pontificatum tamdiu consistere, sed quia haec petra ita a Domino roborata, divinitus fundata, Angelorum custodiis septa, singulari Dei providentia et protectione munita

est, ut adversus eam portae inferorum nullo modo praevalere possint, sive illis portis persecutio tyrannorum sive rabies haereticorum, sive schismaticorum furor, sive scelera et flagitia designentur.

La lógica del error se adelanta á nuestros razonamientos. Así resulta que, rechazado el primado, la Iglesia se convierte en una institucion puramente humana. *Humanam* conantur Ecclesiam facere. Cyprian. Ep. 52. 24 (Hart. 55) ad Antonian. Por consecuencia está condenada á perecer, como todo lo humano: in quot frustra scissi sunt, qui de Ecclesia catholica recesserunt (Augustin. Serm. IV. 32). Por eso tambien los elementos de que deriva toda su fuerza, mientras subsiste, son exclusivamente humanos, como el poder de los Príncipes y el espíritu nacional. El primero de los cuales no solamente es incapaz de infundir amor y respeto á la Religion, sino que tiende á despertar en el pueblo recelos y sospechas contra ella: el segundo, á pesar de toda la importancia que se le atribuye, está de ordinario en abierta oposicion al espíritu del Cristianismo, en el cual no se hace distincion de judío ni griego, ántes bien sólo existe una nueva criatura en el Señor (Gal. 6. 15); por donde se ve que ese espíritu nacional es un retroceso al paganismo (Gen. 11, 4). Como es notorio, el galicanismo, el febronianismo y josefinismo no son más que engendros de ese principio tan diametralmente opuesto á la unidad católica. Por lo cual precisamente los católicos, aleccionados por las persecuciones de los últimos siglos, han estrechado más y más los lazos que les unen al sucesor de Pedro ("loco Petri., Cypr. Ep. 52, 8): porque en la Santa Sede romana ven, con justísima razon, la ciudadela y el inexpugnable baluarte que garantiza la permanencia de la fe y de la comunión de la Iglesia católica (cf. Allocutio Pii IX. d. d. 26. Jan. 1857).

Aún existe un tercer punto de vista bajo el cual tiene especial importancia la doctrina del primado de la Iglesia. Efectivamente: la Iglesia católica es la única que ha concebido y desarrollado el pensamiento de la unidad del género humano y que le mantiene incesantemente incólume; ella sola ha realizado este ideal, formando una institucion social basada en el poder del espíritu y de la conciencia, que en la actualidad se halla extendida por todo el mundo y se ha mantenido invariable en el trascurso de casi dos mil años. Es un fenómeno éste tan grandioso y único en la historia, que por precision hay que considerar á la Iglesia como la obra maestra, el modelo más acabado entre todas las instituciones sociales. La Sede Romana es la base y el principio fundamental sobre el que descansa. Unitatis ejusdem originem ab Uno incipientem (Dominus) sua auctoritate disposuit. Cyprian. De Unit. Eccl. c. IV. Sabemos que en el plan de la Divina Providencia existe íntima relacion entre el orden de la gracia y el orden natural, la cual debe, por consecuencia, existir tambien entre la sociedad sobrenatural, la Iglesia, y la natural, el Estado; de tal suerte que lo que es perjudicial á la una es igualmente nocivo á la otra. De donde se infiere que el Papado es el más alto y genuino representante del principio de autoridad en todas las esferas de la vida y en todo el mundo: por cuya razon tambien los sectarios de la

Revolucion, lo mismo los de abajo que los que se sientan en los tronos, profesan odio implacable á esta institucion veneranda.

Para mayor claridad dividimos la doctrina del primado en tres artículos.

1. Del primado del apóstol San Pedro.
2. Del Papa romano como sucesor de San Pedro y primado de la Iglesia.
3. De la autoridad suprema del Papa romano en la Iglesia.

ARTÍCULO PRIMERO.

Del primado del apóstol San Pedro.

Cinco son las tesis que debemos estudiar en la cuestion relativa al primado de San Pedro:

- 1.^a El primado se confirió realmente al apóstol Pedro.
- 2.^a Este primado es un primado de jurisdiccion y de autoridad, no simplemente de honor ó de jerarquía.
- 3.^a El primado así considerado fué conferido exclusivamente á Pedro.
- 4.^a Este primado se confirió inmediata y primeramente á Pedro.
- 5.^a El primado de la Iglesia es de institucion divina.

§ 14. DE LA COLACION DEL PRIMADO Á PEDRO.

I. Jesucristo confiere á San Pedro el primado entre todos los Apóstoles (Matth. 16, 18), como se deduce de los siguientes hechos:

a) Le establece por fundamento de su Iglesia; *b*) contra esta Iglesia fundada por Él no prevalecerán las puertas del infierno; *c*) á él le entrega las llaves del reino de los cielos; *d*) lo que Pedro ate y desate en la tierra, será tambien atado y desatado en los cielos.

1. Contra este dogma se han declarado todas las antiguas sectas protestantes. Luther. propp. damn. a Leon. X. prop. 25. 26.

pr. 25. Romanus Pontifex. Petri successor, non est Christi vicarius super omnes totius mundi Ecclesias ab ipso Christo in B. Petro institutus. pr. 26. Verbum Christi ad Petrum: Quodcumque solveris super terram etc. extenditur duntaxat ad ligata ab ipso Petro (Denz. 649). La misma doctrina sostienen Calvino, los anglicanos y los griegos. Antes habia condenado ya Juan XXII, en la Constitucion del 28 de Octubre de 1327, las siguientes proposiciones de Marsilio Patavino y de Juan de Janduno (Denz. 424). pr. 2. Quod B. Petrus Apostolus non plus auctoritatis habuit, quam alii Apostoli habuerunt, nec aliorum Apostolorum fuit caput. Item, quod Christus nullum caput dimisit Ecclesiae, nec aliquem vicarium sui fecit. pr. 3. Quod ad imperatorem spectat, papam instituere, destituere ac punire. pr. 4. Quod omnes sacerdotes, sive sit papa sive archiepiscopus sive sacerdos simplex, sunt ex institutione Christi auctoritatis et jurisdictionis aequalis. Entre las proposiciones de Wiclef condenadas por Martin V el 22 de Febrero de 1418, merecen particular mencion las siguientes (Denz.

513) pr. 37: *Ecclesia Romana est synagoga satanae. nec Papa est proximus et immediatus vicarius Christi et Apostolorum.* pr. 41. Non est de necessitate salutis credere. Rom. *Ecclesiam esse supremam inter alias Ecclesias* (Denz. 568. 569). El protestantismo ortodoxo de otros tiempos reconocía en el Papado al verdadero Anticristo. Art. Smal. p. 314: *Papam esse ipsum verum Antichristum* cf. F. C. S. D. X. p. 795: del mismo sentir son los teólogos más antiguos de esa comunión, como Quenstedt *l. c.* IV. p. 527: *Pontifex Romanus post factam apostasiam á partir de Gregorio el Grande, est Antichristus ille magnus, de quo Daniel propheta, Paulus Apostolus et Joannes theologus fuere vaticinati, cum omnia, quae sancti illi Dei homines Antichristo tribuant, papae Romano exacte conveniant.* Hollaz. *l. c.* II. 857.

Los protestantes modernos, por el contrario, no niegan el primado de Pedro, pero tratan de disminuir su importancia ó le consideran únicamente como una prerrogativa personal del Santo Apóstol, que no se ha transmitido á sus sucesores. A. W. Meyer, *Manual de exégesis crítica sobre el Evangelio de San Mateo*, 3.^a ed., 1853, á este pasaje, dice: «Este primado debe admitirse si se quiere proceder con imparcialidad... De la misma opinión son Olshausen, Schelling y otros.

2. Las principales disposiciones de la Iglesia sobre este particular son las del Concil. Florent. Sess. XXV. Decr. Union. in Bulla Eugen. IV. «*Laetentur coeli ...* y Vatic. Constit. dogm. De Eccl. Chr. Jesu.

La primera (Denz. 589): *Definimus sanctam Apostolicam sedem et Romanum Pontificem in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorum esse B. Petri principis Apostolorum, et verum Christi vicarium totiusque Ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem et doctorem existere: et ipsi in B. Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse: quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur.* Las últimas (*l. c.* Cap. I.: *Docemus itaque et declaramus, juxta Evangelii testimonia primatum jurisdictionis in universam Dei Ecclesiam immediate et directe B. Petro Apostolo primum atque collatum a Christo Domino fuisse. Unum enim Simonem, cui jam pridem dixerat: Tu vocaberis Cephas (Joan. 1, 42), postquam ille suam edidit confessionem, inquit: Tu es Christus. Filius Dei vivi, solemnibus his verbis alloquutus est Dominus: Beatus es, Simon Bar-Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in caelis est: et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalent adversus eam: et tibi dabo claves regni caelorum: et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis: et quodcumque solveris super terram erit solutum et in caelis (Matth. 16, 16—19). Atque uni Simoni Petro contulit Jesus post suam resurrectionem summi pastoris et rectoris jurisdictionem in totum suum ovile, dicens: Pasce agnos meos, pasce oves meas (Joan. 21, 15—17)... Si quis igitur dixerit, beatum Petrum Apostolum non esse a Christo Domino constitutum Apostolorum omnium principem et totius Ecclesiae militantis visibile caput: vel eundem honoris tantum, non autem verae propriaeque jurisdictionis primatum ab eodem Domino nostro Jesu Christo directe et immediate accepisse, anathema sit.*

3. Matth. *l. c.* Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalent adversus eam: á cuyo pasaje, como á todos los de la Sagrada Escritura, debe aplicarse este axioma de los Santos Padres, que pronunció por primera vez San Jerónimo (in Ephes. 3, 7): *Singuli sermones in divinis scripturis ... pleni sunt sensibus.* Cf. Chrysostom. in Genes. Hom. XXI. 1. Tertullian. De idololatr. c. 19: En este pasaje tenemos que considerar:

- a) La significacion metafórica de "petra .."
- b) La significacion de la palabra "Ecclesiam meam .."
- c) La significacion de "super hanc petram .."
- d) Lo que significa "portae inferi .."

Sobre a) Cuando Simon, hijo de Jonas, fué presentado por Andrés al Señor, le miró el Salvador y dijo (Joan. 1, 42): Tu es Simon, filius Jona! tu vocaberis Cephas, quod interpretatur Petrus (κηφας, ὁ ἐπιτιθέμενος Πέτρος). Es notorio que los nombres propios antiguos tienen generalmente alguna significacion profunda, que hacía relacion á algun hecho importante en la historia del individuo ó del objeto; así, el cambio de nombre tiene por objeto siempre expresar un nuevo estado ó una nueva dignidad: y si es Dios mismo el que impone el nombre, es para significar un nuevo destino y cualidad en la economía del plan divino (Genes. 17, 5). Así Abraham por Abram, Israel por Jacob (Gen. 32, 28), Emmanuel (Jes. 7, 14). En el original arameo aparece ܨܦܬܐ (por el hebreo פֶּטֶר), que es nombre apelativo y propio á la vez, sin variacion de género, mientras que en la version griega se usa unas veces Πέτρος y otras πέτρα, pero siempre para designar una fuerza extraordinaria, la firmeza, la duracion permanente. Así le vemos empleado para significar el sólido fundamento que da inquebrantable seguridad al edificio que sobre él descansa, como en la parábola expuesta en San Mateo (7, 24 — 27): Assimilabitur viro sapienti, qui aedificavit domum suam supra petram, et descendit pluvia et venerunt flumina et flaverunt venti et irruerunt in domum illam et non cecidit: fundata enim erat supra petram. Et omnis, qui audit verba mea haec, et non facit ea, similis erit viro stulto, qui aedificavit domum suam supra arenam: et descendit pluvia, et venerunt flumina, et flaverunt venti, et irruerunt in domum illam, et cecidit, et fuit ruina illius magna. Cf. Ps. 17, 3: Dominus firmamentum meum (יְהוָה הַצִּדְקָה) Ps. 26, 5: In petra (בְּצוּר) exaltavit me. 39, 3. Statuit super petram (עַל צוּר) pedes meos. 40, 3; In petra exaltasti me.

Sobre b) "Ecclesia mea", tanto si nos atenemos al sentido literal como al contexto, no puede significar otra cosa que toda la Iglesia de Jesucristo. Cf. I Cor. 11, 16: 12, 28. Ephes. 3, 21 — 32. Act. 20, 28. Las Iglesias particulares se designan por sus respectivos nombres. Act. 8, 1; 9, 31; 11, 22; 13, 1. Rom. 16, 1. Refiérese, pues, á la Iglesia que va á fundar Jesucristo, y que por eso es su Iglesia, es decir, la Iglesia universal.

Sobre c) La Iglesia se halla edificada sobre la piedra, por cuya razon se mantiene siempre inquebrantable y firme. Pero además esta piedra es garantia segura de perpétua unidad, por lo cual la Iglesia no puede dividirse ni fraccionarse.

Sobre d) De esto hemos hablado ya, pág. 121. Sólo tenemos que hacer notar sobre este punto que, segun observa Cornelio á Lapide, i. h. l., la expresion: no prevalecerán contra ella, equivale á decir que ella saldrá triunfante, como de consumo lo exigen el sentido y el uso del lenguaje. Cf. Passaglia, De praerogativis B. Petri II. 105: noli timere, i. e. confide: non stabit, i. e. corruet: non vincet, i. e. superabitur.

Cuando el Señor dice: *et super hanc petram* (ἐπὶ τῷ πετρῷ τῆ πέτρα), con el vocablo *petram* quiere significar á Pedro, que es la roca sobre la cual edificará su Iglesia, y no se designa ni á sí mismo, ni á los demás Apóstoles, ni tampoco se refiere á la fe ó á la confesion de Pedro. Únicamente Pedro había confesado la divinidad de Jesucristo (16. 13 sq.) lo hizo además espontáneamente, puesto que no obró instigado por alguno de los Apóstoles, quienes apenas se distinguieron entónces, en su profesion de fe, del resto de las gentes, tomando al Señor ya por Juan Bautista, ya por Elías, ya por Jeremías ó por uno de los profetas: él sólo descuella entre todos por la fe que había recibido del Padre celestial, y él sólo reconoce y confiesa á Jesucristo. Así como el Padre le revela la dignidad del Hijo, de la misma manera le manifiesta el Hijo la dignidad que le confiere de ser fundamento de su Iglesia, y así le da la explicacion del nombre Cefas, con que le había ántes designado. No siendo la Iglesia una pura abstraccion, sino una entidad formada de personas, de seres vivientes, no puede ser la fe del Apóstol ni su confesion lo que la sirve de fundamento, sino el mismo Apóstol que descuella sobre todos los demás por su fe y por la confesion que hizo de Jesucristo. Precisamente por hallarse edificada sobre él las puertas del infierno jamás prevalecerán contra la Iglesia.

4. También los Santos Padres reconocen que estas palabras expresan la fundacion de la Iglesia sobre Pedro, y no sólo ven en ellas la promesa de su inmutabilidad y permanencia, sino tambien una prueba de su carácter divino. San Cirilo de Alejandría (ap. Mign. Tom. V. p. 423): El Señor, al fundar su Iglesia y concederla el carácter de inmutable y permanente, obra como dueño de todas las fuerzas y de todos los poderes. Esto lo hizo empero, estableciendo á Pedro por pastor de ella. Cf. Tom. VI. p. 219: Dió al Apóstol el nombre Pedro, de πέτρα, puesto que sobre él (ἐπὶ αὐτῷ γὰρ) quiso edificar su Iglesia. San Juan Crisóstomo (in Matth. Hom. XLIV. 2): “Ves cómo Él mismo (Jesucristo) se revela y da á conocer por estas dos promesas que es el Hijo de Dios. Puesto que promete dar poderes que sólo están en la mano de Dios, como son perdonar los pecados, mantener inmovible á la Iglesia en medio del terrible embate de las olas y otorgar á un pescador una firmeza superior á la de las rocas más sólidamente asentadas, siendo objeto de los ataques del mundo entero.” Cf. De Poenitent. Hom. III. 4. Hom. in Apostol. dict.: Hoc autem scitote n. 4. Gregorio de Nissa (Alter. laudatio S. Stephan. T. 3 Mign. p. 734): Ἐπιστηρίζεται δὲ ἡ Ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ. Οὗτος γὰρ ἐστὶ κατὰ τὴν ὁμολογίαν αὐτοῦ παρὰ τοῦ Κυρίου ὁρᾶν ἡ ἀρχιεπίσκοπος καὶ ὁ γερουσιαστής πέτρα, ἐφ’ ἣν τὴν Ἐκκλησίαν ὁ Σωτὴρ ὠκοδόμησεν. (Pseudo). — Basilius (De poenitent. Mign. T. III. p. 608): Jesucristo es sacerdote, por lo cual instituye sacerdotes. . . . roca, y por eso instituye una roca (πέτραν ποιεῖ, καὶ ἐπ’ αὐτῇ γαρίζεται τοῦ σώματος.) Basil. (T. III. p. 221): Πέτρος, ὁ πάντων μὲν τῶν μαθητῶν προαρχιεῖς, ὁ τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν πιστευθείς, Origenes (in Exod. Hom. V. 4): vide magno illi Ecclesiae fundamento, et petrae solidissimae, super quam Christus fundavit Ecclesiam, quid dicatur a Domino. Cf. Comment. in Matth. T. XIII. n. 31. In Joan. Tom. V. 3. In ep. ad Rom. V. 3. Gregorio Naciance-

no (Orat. XXXII. 18): Recibe el nombre de *petra*, y se le confían los fundamentos de la Iglesia (Carm. Sect. II. Carm. I. v. 489): *πέτρας ἀξίωματος*. San Epifanio (Ancorat. n. 9.): Aquella roca inmóvil, sobre la cual está edificada la Iglesia. Asterio de Amasea (Hom. VIII. in S. Petr. et Paul. Mign. XL. p. 267): *Θεμέλιον τὸν Ἡέτρον ὀνομάζει τῆς Ἐκκλησίας*.

Entre los Padres latinos merecen particular mención: Tertullian. Praescript. c. 22: *Latuit aliquid Petrum, aedificandae Ecclesiae petram dictum, claves regni coelorum consecutum?* De Monogam. c. 8. Cyprian. Ep. 55, 7 (Hart. 59): *Petrus, super quem aedificata a Domino fuerat Ecclesia*. Cf. Ep. 69. 70. 73. De habit. Virg. n. 10. De Bono patient. n. 9. Ambros. De fide IV. 56: *Quem (Petrum) cum petram dicit, firmamentum Ecclesiae indicavit*. Id. in Ps. XL. 30: *Ipse est Petrus, cui dixit (Dominus): Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. Ubi ergo Petrus, ibi Ecclesia*. Hieronym. Ep. XLI. 2: *Apostolus Petrus, super quem Dominus fundavit Ecclesiam*. Id. Dial. adv. Pelag. I. 14. "stabili mole fundata est., Augustin. in Ps. XLIX. 4: *Petrus, qui paulo ante eum confessus erat filium Dei, et in illa confessione appellatus est petra, supra quam fabricaretur Ecclesia*. Id. Ep. LIII. 2.

II. Es verdad que algunos Santos Padres refieren las palabras «Et super hanc petram», ya á la fe de San Pedro y á su confesion de la divinidad de Jesucristo, ya á la persona del mismo Jesucristo, ya á los Apóstoles en general; pero siempre se ven como obligados, al dar esta explicacion, por circunstancias especiales, por fines particulares y por motivos de carácter práctico y oratorio. nunca con formal intento de negar el sentido natural y literal de las palabras. No cabe dudar que la fe de Pedro y su confesion de la divinidad de Jesucristo es la piedra fundamental de la Iglesia, pero inseparable de la persona del Apóstol que la hizo, ya que tanto la fe como la confesion no pueden existir sino en y por el que cree y confiesa. Jesucristo es tambien la piedra fundamental sobre la que se halla edificada, pero es piedra invisible (I Cor. 5, 11) que no excluye la visible, Pedro. Los Apóstoles son asimismo piedras angulares de la Iglesia (Eph. 2, 20) por la predicacion de la fe, como los profetas lo son por las promesas de la misma; mas no lo son por sí solos, sino en union y bajo la obediencia de Pedro.

1. Los Santos Padres que declaran fundamento de la Iglesia la fe ó la confesion de Pedro, emplean por metonimia el abstracto en vez del concreto. Hilar. De Trin. VI. 36: *Super hanc igitur confessionis petram Ecclesiae aedificatio est... Haec fides regni coelestis habet claves... Hinc regni coelorum habet claves (Petrus), hinc terrena ejus judicia coelestia sunt*. Ambros. De incarn. n. 34: *Hic est ergo Petrus, qui respondit pro ceteris, immo prae ceteris: et ideo fundamentum dicitur, quia novit non solum proprium, sed etiam commune servare*. Cf. Id. De interpell. Job et Dav. I. 5, 15: *Fides ergo ambulavit in Apostolo (super aquas) non caro. Fides ergo est Ecclesiae fundamentum; non enim de carne Petri, sed de fide dictum est, quia portae mortis*

ei non praevalerunt; sed confessio vicit infernum. Joan. Chrys. Hom. XLIV. 2 in Matth.: Sobre esta roca quiero edificar mi Iglesia, τὸν ἑστὴν, τῆ πίστεως τῆς ὁμολογίας . . . sobre un pescador contra el cual se estrellarán los ataques del mundo entero (ἄνθρωπον ἕλμα πέτρας πάσις ἀπορῆλαι στερότερον, τῆς οἰκουμένης πολυεμούσης ἀπάσις). Cyrill. Alex. De Trinit. Dial. IV. (Mign. VIII. 507): Roca se llamó en cierto modo, con un nombre simbólico (παρωνύμως) la fe inquebrantable del discípulo . . . Por consecuencia, si San Pedro se halla adornado de tan especiales dones, etc. Véase Luc. 22, 32: Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos, en cuyo pasaje aparecen identificados Pedro y *fides tua*, constituyendo el medio de que el Señor se vale para fortalecer a los hermanos en la fe.

2. San Agustín refiere en dos pasajes el vocablo *petra* á Jesucristo (Tract. in Joan. CXXIV. 5. Serm. De Verb. Evang. LXXVI. 1), pero lo hace atribuyendo á las palabras del sagrado texto una significación lata y alegórica, sin excluir en manera alguna á Pedro. Así dice en el primero: Cujus Ecclesiae Petrus Apostolus, propter Apostolatus sui primatum, gerebat figurata generalitate personam. En el segundo: Ipse enim Petrus in Apostolorum ordine primus. Cf. Zaccaria, Antifebr. C. 1. pár. 2. cf. Retract. I. 21: In quo (libro contra epist. Donati) dixi in quodam loco de Apostolo Petro, quod in illo tanquam in petra fundata sit Ecclesia . . . Sed scio me postea saepissime sic exposuisse, quod a Domino dictum est . . . ut super hunc intelligeretur quem confessus est Petrus . . . Non enim dictum est illi: Tu es petra, sed tu es Petrus. Petra autem erat Christus, quem confessus Simon, sicut eum tota confitetur Ecclesia, dictus est Petrus. (La derivación de Petrus del vocablo πέτρα, en favor de la cual se declaran también Orígenes, in Matth. Tom. XII. 11. Ambros. in Luc. VI. 97. Cyrill. in Joan. 1, 40, es contraria á las leyes gramaticales y etimológicas). Harum autem duarum sententiarum, quae sit probabilior, eligat lector.

III. Demuestran asimismo el primado de Pedro los dos últimos miembros de la promesa (Matth. 16, 19): Et tibi dabo claves regni coelorum; et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis. En cuyas palabras el Señor promete á Pedro la autoridad suprema de su Iglesia.

1. Designase en este pasaje la Iglesia con el vocablo sinónimo "regnum coelorum". Las llaves son el símbolo del sumo sacerdocio. Jes. 22, 15 — 22. Vade ad Sobnam propositum templi . . . Expellam te (Sobnam) de statione tua, et de ministerio tuo deponam te. Et erit in die illa: Vocabo servum meum Eliacim filium Helciae, et induam illum tunica tua; et cingulo tuo confortabo eum, et potestatem tuam dabo in manu ejus; et erit quasi pater habitantibus Jerusalem et domui Juda. Et dabo claves domus David super humerum ejus; et aperiet et non erit qui claudat, et claudet, et non erit qui aperiat. Sepp, Vida de Jesucristo, III. c. 85. Lightfoot Horae Talmudic. i. h. l. Gesenius, Com. á Isaías, l. c. También la sacerdotisa griega es designada con el símbolo de las llaves, Callim. Hymn. in Cer. 44. Eurip. Troad. 251. Iphigen. 355. Aeschyl. Eumenid. 752. Supplic. 267. Véase también Klee, Dogmática, I. página 186. Con los pasajes citados pueden compararse los siguientes del Nuevo

Testamento: Apoc. 1, 18: Ego sum vivens in saecula saeculorum, et habeo claves mortis et inferni (símbolo de su poder sobre la muerte y "el infierno") *l. c.* 3, 7: qui habet clavem David (símbolo del reino de Jesucristo) 9, 1: data est ei clavis putei abyssi (el poder sobre las destructoras potestades del abismo) 20, 1. En la legislación de algunos pueblos, como de los romanos (Cicer. Philipp. II. 28) y de los germanos (Grimm, Antigüedades jurídicas de Alemania, p. 276), figuran las llaves como símbolos del poder que el marido transmite á la esposa para que gobierne la casa; de donde venía el considerar la reclamacion de las llaves como símbolo del divorcio ó del repudio de la mujer. De todo lo cual se infiere que, así como la primera promesa nos presenta á Pedro como fundamento de la Iglesia, la segunda hace referencia al poder supremo que ejerce en la Iglesia, derivado de su carácter de fundamento de la misma.

2. Muchos expositores católicos (véase Phillips, *l. c.* p. 100) no ven en la última promesa, del poder de atar y desatar, más que una continuacion y desenvolvimiento del símbolo de las llaves. Pero Döllinger (El cristianismo y la Iglesia, p. 342) y Murray (De Eccles. II. p. 389) han demostrado que no tiene fundamento la suposicion de que los hebreos cerraban las puertas con cerrojos sujetos por medio de cordones ó correas, y que, en su consecuencia, las llaves eran más bien el instrumento empleado para abrir ó desatar estas correas, hipótesis gratuita que sólo se apoya en ciertas expresiones de la Odisea de Homero. Nada ménos que en sesenta pasajes del Antiguo Testamento ha encontrado Murray los vocablos "cerrar", "abrir", (segun la version de los Setenta $\chi\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega$, $\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\gamma\omega$), y ni una sola vez se usa en este sentido "atar", "desatar", ($\delta\acute{\epsilon}\omega$, $\lambda\acute{\upsilon}\omega$). En sentir de Döllinger, y ántes de él sostuvieron la misma opinion Theofilacto, Euthimio y muchos escritores protestantes, estos pasajes se refieren al poder otorgado á Pedro y á los Apóstoles para perdonar y retener los pecados (Matth. 18, 18. Joan. 20, 23); mas esta potestad sólo se promete aquí á Pedro; de donde se infiere que los Apóstoles no pueden ejercerla sino en tanto que se mantienen unidos con él. No obstante, el vocablo $\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\upsilon$ nunca acompaña en la sagrada Escritura la voz " $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ", (Jes. 11, 2; 22, 14; 27, 9; 40, 2. Matth. 6, 12. 14. 15; 9, 2. 5. 6; 12, 30 — 32; 18, 21; y $\delta\acute{\epsilon}\iota\upsilon$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma$ no ocurre en el sagrado texto. Además, en el pasaje citado de San Mateo se dice en términos completamente generales "quodcunque"; por el contrario, en el de San Juan "quorum remisieritis peccata", en el primero "ateis", y "desateis"; en el segundo "perdoneis", y "retengais", ($\acute{\alpha}\varphi\eta\tau\epsilon$, $\kappa\rho\alpha\tau\eta\tau\epsilon$); allí se expresa en primer término el "atar", (legislativo), aquí el "desatar", (perdon de los pecados). Por consiguiente, los vocablos $\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\upsilon$ = רָחַץ , $\delta\acute{\epsilon}\iota\upsilon$ = רָחַץ , que significan permitir y prohibir (Gesenius, Diccionario-Manual, s. h. v. Lightfoot, Wetst. Kuinoel. i. h. l.), sirven para designar la suprema autoridad de jurisdiccion en la Iglesia, que comprende la potestad legislativa y la judicial.

IV. Ejércese esta potestad suprema y esta autoridad, conferida á Pedro, para la edificacion de la Iglesia; por lo cual Jesucristo le establece

de una manera especial maestro y guardian de la fe, encargado de fortalecer á sus hermanos, y en una oracion tambien especial pide para él la gracia necesaria para el cumplimiento de esta mision. (Luc. 22, 31 — 32.)

1. Luc. l. c.: Ait autem Dominus: Simon, Simon, ecce Satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum; ego autem rogavi pro te, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus (*καὶ σὺ ποτὲ ἐπιστρέψας*) confirma fratres tuos. Así como en San Mateo 16, 18 designa bajo el nombre de *portae inferi* á los enemigos de la Iglesia, en San Lucas, 22, 32, presenta como enemigo de los Apóstoles á Satanás, que los habrá de perseguir con el mayor encarnizamiento (véase Amos, 9, 9). Se les pone delante á Pedro con el encargo de fortalecerles en la fe, como él es fortalecido por el Señor de un modo maravilloso. El vocablo *Στηρίζω* usado en varios pasajes, Act. 14, 22: 15, 41. II Thess. 2, 17. I Petr. 5, 10, significa confortamiento espiritual contra la tentacion, y *Ἐπιστρέψας* volviéndose, vuelto, aunque algunos lo traducen por "al contrario, de nuevo...". Véase Schrader, l. c. II. 179; la expresion latina haria referencia en tal caso á la infusion del Espíritu Santo. Cf. Kempeners, De Rom. Pontific. primatu p. 67. Y es tanto más digno de consideracion el mencionado pasaje, cuanto que, estando libres de todo error los Apóstoles, en virtud de la divina inspiracion que recibieron el día de Pentecostés, las palabras de Jesucristo sólo pueden referirse al orden futuro de su Iglesia. Ballerini, De vi et rat. primat. p. 22. p. 87. Bossuet, Sermon sobre la unidad de la Iglesia. Téngase tambien presente que Jesucristo no ha orado por él en vano, pues sabe que el Padre le escucha siempre (Joan. 11, 42. Hebr. 5, 11); por cuya razon ha pedido para San Pedro la inquebrantable firmeza en la fe. Augustin. De corrept. et grat. c. 8: Quando rogavit ergo, ne fides ejus deficeret, quid aliud rogavit, nisi ut haberet in fide liberissimam, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem.

2. Tal es tambien la explicacion que de este pasaje dan los Santos Padres. San Juan Crisóstomo, in Act. Hom. III. 3, dice: Pedro fué el primero que ejerció su autoridad, pues todos fueron encomendados á su cuidado (*ἀπὸ αὐτοῦ πάντας ἐγγειροσθείς*), como lo dió á entender Jesucristo cuando dijo: y tú, volviéndote alguna vez, confirma á tus hermanos; palabras que San Cirilo Alejandrino, i. h. l., expone diciendo: Sé el sosten y el maestro de todos (*γενεῶν στήριγμα καὶ διδάσκαλος*) los que vienen á ti por la fe. Ambros. De fid. IV. 5. 56: Ut scias, quia secundum hominem rogat, divinitate imperat, habes in Evangelio quia Petro dixit: Rogavi pro te, ut non deficiat fides tua. Eidem autem supra dicenti: Tu es Christus, Filius Dei vivi, respondit: Tu es Petrus, et supra hanc petram aedificabo Ecclesiam meam; et tibi dabo claves regni coelorum. Ergo cui propria auctoritate regnum dabat, hujus fidem firmare non poterat, quem cum petram dicit, firmamentum Ecclesiae indicavit? Quando igitur roget, quando imperet, considera. Rogat, quando passurus ostenditur, imperat, quando Filius Dei creditur. Id. in Ps. XLIII. 40: Potius Ecclesiae praepositur, postquam tentatus a diabolo est. Ideo ante

significat Dominus, quid sit illud, quod postea eum pastorem elegit dominici gregis. Nam huic dixit: Tu autem conversus confirma fratres tuos. Leo. III. Serm. IV. 3 in anniv. assumpt. suae: Specialis a Domino cura suscipitur et pro fide Petri proprie supplicatur, tanquam aliorum status certior sit futurus, si mens principis victa non fuerit. In Petro ergo omnium fortitudo munitur et divinae gratiae ita ordinatur auxilium, ut firmitas, quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum Apostolis conferatur. Pelag. II. ad Episc. Istr. ep. 3: Veritas mentiri non potuit nec fides Petri in aeternum quassari poterit vel nutare: nam... pro solo Petro se Dominus rogasse testatur, et ab eo voluit ceteros confirmari. Análoga interpretacion dan los comentadores: Theophylact. i. h. l.: *στῆριζόν τοὺς λοιποὺς τοῦτο προσήκει σοὶ ὡς μετ' ἐμὲ ὄντι τῆς ἐκκλησίας πέτρα καὶ στῆριζματι*. Langen, Últimos días de Jesus, p. 196. Reischl, La Sagrada Escritura, l. c. Schegg, Los Evangelios, VI. p. 252. Bisping, Los Evangelios de San Marcos y San Lucas, p. 426.

V. Así como San Pedro, que descollaba sobre todos los discípulos por la firmeza de la fe, fué escogido por el Señor para ser fundamento de su Iglesia, de la misma manera, para premiar el acendrado amor que profesaba al Maestro, le estableció por supremo pastor de su rebaño (Joan. 21, 15 sq.), con cuya dignidad le fué conferida la plenitud de la jurisdiccion espiritual sobre todos los miembros de la Iglesia.

1. Joan. l. c.: Cum ergo prandissent, dicit Simoni Petro Jesus: Simon Joannis, diligis me plus his? Dicit ei, etiam, Domine, tu scis, quia amo te. Dicit ei: Pasce agnos meos. Dicit ei iterum: Simon Joannis, diligis me? Etiam Domine, tu scis quia amo te. Dicit ei: Pasce agnos meos. Dicit ei tertio: Simon Joannis, amas me? Contristatus est Petrus, quia dixit ei tertio, amas me? et dixit ei: Domine, tu omnia nosti; tu scis, quia amo te. Dixit ei: Pasce oves meas. En gran número de pasajes de la Sagrada Escritura se emplean las voces *pascere*, *βόσκειν*, *ποιμαίνειν* para designar la potestad de jurisdiccion. Joan. 10, 11. Jerem. 23, 1. 2. 4. Ezech. 34 per tot. II Reg. 5, 2. Ps. 57, 15; 79, 2; 40, 10. Mich. 5, 2. 4. Apoc. 12, 5; 19, 15. En Homero ocurre "*ποιμένες λαῶν*," Iliad. II. 243; IV. 413; V. 566; XVI. 2; XIX. 35. 251. 386. Odys. IV. 532; XIV. 497. Confiérese esta potestad á Pedro sobre toda la grey, lo cual aparece evidenciado en la distincion de "corderos," y "carneros," (es decir, imperfectos y perfectos, súbditos y jefes). Cf. Bellarm. l. c. I. 14. No una sino tres veces se dirige á él Jesucristo, y otras tantas le repite las palabras en virtud de las cuales le confiere esta potestad, en memoria de sus tres negaciones; y para dar á entender la importancia suma del cargo que le conferia, "precisamente la repeticion inmediata de las preguntas expresa á maravilla el énfasis que Jesucristo, queria dar á sus palabras.," Olshausen, i. h. l. Bernard. De Considerat. II. 8: Habent illi sibi assignatos greges, singulos; tibi universi crediti, uni unus; nec modo ovium, sed et pastorum tu unus omnium pastor... Nihil excipitur, ubi distinguitur nihil.

2. La tradicion confirma plenamente esta explicacion. Oigamos lo que

dicen algunos Santos Padres. San Juan Crisóstomo (in Joan. Hom. LXXXVIII. 1): Le manifiesta que debe tener confianza, y, haciendo caso omiso de su negacion, le establece por jefe de todos sus hermanos (ἐγγειρίζεται τὴν προστασίαν τῶν ἀδελφῶν). Mas adviértase que dijo: Si me amas dirige á los hermanos (προΐστασο τῶν ἀδελφῶν). De Orígenes (in Ep. ad Rom. V. 10) son estas palabras: “A Pedro, que recibió el encargo de guardar las ovejas . . . sólo se le exige la confesion explicita de una virtud, la del amor.” Aster. Amas. *l. c.* página 281: “A Pedro, por consecuencia, se le encomienda el cuidado del universo entero; porque así como no hay más que un solo pastor, así no ha de haber más que un rebaño; y al dirigirle las palabras: apacienta mis ovejas, el Salvador le estableció por padre, pastor y maestro á la vez de todos aquellos que entran en el santuario de la fe.” De un modo análogo se expresa toda la Iglesia oriental en su escrito dirigido al papa Símaco (Mansi T. VIII. p. 221), del que tomamos las siguientes palabras: Todos los días te enseña el Apóstol que has de apacentar las ovejas, que están encomendadas á tu cuidado en el Universo mundo. Cypr. De unit. Eccl. n. 3. Et iterum eidem post resurrectionem suam dicit: Pasce oves meas (Joan. *l. c.*). Et quamvis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut me misit etc. (Joan. 20), tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Super illum unum aedificat Ecclesiam suam, et illi pascendas mandat oves suas. Ambros. in Ps. XLIII. 40. in Ps. 118. Serm. 13. in Luc. X. 175. Leo M. *l. c.* Gregor. M. L. V. Ind. 13. Ep. 20. Véanse los comentarios de Olshausen á este pasaje: Lo que aquí se dice á Pedro como representante de los Apóstoles, tiene aplicacion á todos ellos (?); pero lo que es evidente, y nadie puede negarlo, es que á Pedro se nombra tal representante de hecho.

3. Carece de todo fundamento la objecion que pretenden hacer algunos protestantes, como Salmasio, Barrow, Bengel, Neander y Lange, al decir que en el pasaje citado no otorgó Jesucristo ningun poder especial á Pedro, sino que, por el contrario, no hizo otra cosa que rehabilitarle en el Apostolado que había perdido por efecto de las tres negaciones; suposicion gratuita que contradicen los siguientes hechos:

a) Ninguno de los Evangelistas nos dice que Pedro perdiera su Apostolado, ántes muy al contrario siempre le presentan á la cabeza de los discípulos, lo mismo ántes que despues de las negaciones. Así Joan. 21, 8: Dicit autem Petrus: Vado piscari. Dixerunt ei: Venimus *et nos* tecum. Por eso recibe tambien con ellos el Espíritu Santo. Joan. 20, 23.

b) El Apostolado propiamente dicho, no se confirió á los discípulos del Señor hasta despues de su Resurreccion. Matth. 28, 20.

c) Cuando San Cirilo de Alejandría, comentando este pasaje, dice: “ἀνανώσεις ὡσπερ τις τῆς ἰδῆς δοθεῖσης Ἀποστολῆς αὐτῷ γενέσθαι νοεῖται τὸν μεταξὺ λήουσα τῶν πταισμάτων ὀνειδισμόν, καὶ τὴν ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας μικροψυλίαν ἐξαφανίζουσα.”, no pretende en modo alguno excluir la concesion del primado que iba unido á su dignidad de Apóstol.

VI. En conformidad con todo lo que dejamos expuesto, Pedro figura siempre en primer lugar en todos los pasajes de la Sagrada Escritura que hacen mencion de los Apóstoles, no en cuanto á la vocacion, sino en cuanto á la dignidad y categoría, así como Judas figura el último.

1. En la enumeracion de los Apóstoles aparece siempre el primero (Marc. 1, 36. Luc. 6, 14. Act. 1, 13), y hasta se dice expresamente que es el *primero* (Matth. 10, 2). Es tambien el primero que se levanta despues de la Ascension del Señor, el que dirige el acto de completar el número de los Apóstoles, el que primero dirige la palabra al pueblo (Act. 1, 15; 2, 14); el que obra el primer milagro (3, 1 sq.), el primero que comparece á dar cuenta ante el Sane-drin (4, 1 sq.), el que practica la primera visita á las Iglesias (9, 32 sq.), el primero que por inspiracion especial predica el Evangelio á los paganos (10, 5 sq.); es el que preside el concilio de Jerusalem (15, 7 sq.), el que pronuncia la excomunion contra Simon, primero entre los herejes (8, 20), confirma los escritos de Pablo (2 Petr. 3, 15), y éste, á su vez, se apresura á visitarle para recibir de él la confirmacion y el sello de la comunidad eclesiástica (Gal. 2, 2), permaneciendo á su lado quince días ántes de emprender su ministerio.

2. Bossuet "Sobre la unidad de la Iglesia," dice: Era preciso que viniera á verle (á Pedro) Pablo, el gran Pablo que volvía del tercer cielo; no á Santiago, por más que éste fuera tan gran Apóstol, hermano del Señor (Gal. 1, 19), obispo de Jerusalem, llamado el justo é igualmente respetado por cristianos y judios; no era á éste á quien debía ir á ver Pablo, sino que fué á ver á Pedro, y le fué á ver por su valor y su representacion original, como se va á ver una cosa llena de maravillas y digna de ser visitada; á contemplarle, á estudiarle, como observa San Juan Crisóstomo, y á verle por ser no sólo más antiguo sino mayor en categoría que él; pero á verle, no para ser instruido, pues no lo habia menester aquel á quien Jesucristo mismo instruyó por una revelacion tan expresa, sino á fin de dar ejemplo y norma á los siglos venideros, y para dejar sentado el precedente de que, por docto y santo que uno sea, aunque fuese uno un San Pablo, es necesario ir á ver á San Pedro. "Pedro se halla distinguido con tal evidencia y regularidad en los Evangelios; aparece siempre colocado al lado de Jesucristo tan visiblemente para servir de único intermediario entre El y los demás Apóstoles, que ninguno de éstos puede compararse con él bajo este concepto. Todos los momentos importantes de la vida de Jesucristo tienen alguna relacion especial con él, que no tienen los otros discipulos; así el Maestro enseña desde la nave de Pedro (Luc. 5, 1 sq.); á él le anuncia que será pescador de hombres (Luc. 5, 9. 10), es el primero á quien lava los piés (Joan. 13, 6) y el primero tambien á quien ordena expresamente que se anuncie su Resurreccion (Marc. 16, 1. I Cor. 15, 5); la historia del Nuevo Testamento no hace mencion de las faltas y humillaciones de otro discipulo fuera de Pedro, de tal suerte que en el momento mismo de hacer notar la firmeza de su fe y de su amor, y de anunciar las distinciones que ha de recibir en premio, describe con minuciosos detalles la profundidad de su caída. Pero tampoco hay otro discipulo á quien Jesucristo haya instruido y formado con mayor cuidado, á quien comunicase tantas y tan importantes enseñanzas (Marc. 5, 37. Matth. 13, 11; 17, 24. Luc. 22, 24), á ninguno más que á él anunció su martirio al propio tiempo que su exaltacion á la más alta dignidad de la Iglesia, y es el que más se acercó al Señor por el género de muerte que recibió. Cf. Dollinger, *l. c.* p. 32. Passaglia, *De praerogativis B. Petri* I. 150 sq.

3. Relativamente al cambio del nombre de Simon en Pedro, ántes mencionado, hace notar Belarmino (*l. c.* I. 17): Etsi (Marc. 3, 17) imposuit nomen filiis Zebedaei, Boanerges, tamen fuit illud potius *cognomen*, quam *proprium nomen*. Itaque nusquam postea

ab Evangelistis vocantur Boanerges, sed tantum Jacobus et Joannes, ut antea vocabantur. At potius deinceps fera semper vocatur Petrus et Paulus (Gal. 2). Petrum saepe nominat, aut nunquam aliter quam Petrum aut Cepham, quod est idem; Joannem autem saepe quidem nominat, sed Joannem perpetuo, nunquam Boanergem.

VII. Los hechos y pasajes de la Sagrada Escritura con que se pretende refutar esta suprema autoridad de Pedro, en vez de anularla, más bien la sustentan y confirman. Así, la disputa de los discípulos sobre quién de ellos era el primero, supone precisamente que había cierto orden jerárquico, á la vez que la amonestacion del Señor, fundada en su ejemplo, da á conocer el verdadero objeto de la autoridad espiritual (Luc. 22, 25 sq.). La fraternal correccion que Pablo dirige á San Pedro (Gal. 2, 14), en la que funda el primero el valor de sus palabras, es tambien evidente prueba de la alta categoría y de la influencia del segundo. Indicio de su elevada posicion en el apostolado es tambien la eleccion que se hizo de él y de Juan para ir á Samaria (Act. 8, 14).

Sobre el pasaje Gal. 2, 14, cita San Agustin (De baptismo II. 9) estas palabras de San Cipriano (Ep. LXX. 3): *Nec Petrus, quem primum Dominus elegit, et super quem aedificavit Ecclesiam suam, quam secum Paulus de circumcissione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumpsit, ut diceret se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris sibi potius oportere. Nec despexit Paulum, quod Ecclesiae prius persecutor fuisset etc.* Y luégo prosigue: *Ecce ubi commemorat Cyprianus, quod etiam nos in scripturis sanctis didicimus, Apostolum Petrum, in quo primatus Apostolorum tunc excellenti gratia praeeminet, aliter quam veritas postulabat de circumcissione agere solitum a posteriore Apostolo Paulo esse correctum.* San Ambrosio cita asimismo este hecho como prueba de la suprema autoridad apostólica (in Gal. 2, 11), y dice: *Quis eorum auderet Petro primo Apostolo, cui claves regni coelorum Dominus dedit, resistere, nisi alius talis, qui fiducia electionis suae sciens se non imparem, constanter improbaret, quod ille sine consilio faceret.* No reprende San Pablo al obispo de Jerusalem, á pesar de haber compartido con Pedro la responsabilidad del hecho, objeto de la reprension, sino á éste sólo; porque, como hace notar Bossuet, á él estaba encomendado el gobierno de la Iglesia, y él podía, por consecuencia, mejor que nadie alejar el peligro de que se impusiera la observancia de la ley judaica á los cristianos procedentes del paganismo.

§ 15. EN QUÉ CONSISTE EL PRIMADO CONCEDIDO AL APÓSTOL SAN PEDRO.

I. El primado ofrecido y conferido por Jesucristo á San Pedro, no es tan sólo de categoría y de honor (primus inter pares), sino de jurisdiccion suprema, de autoridad y de supremacía ordinaria, plena y

soberana sobre toda la Iglesia. El texto de las palabras, los símbolos y parábolas bajo los cuales el Señor expuso la concesion y el objeto de la potestad conferida á Pedro, designan el primado en el sentido que acabamos de explicar, excluyendo toda interpretacion distinta.

1. Algunos reformadores han declarado hallarse dispuestos á admitir un primado de honor, entre los que merecen particular mencion: Melancthon (Ep. ad Camerar. página 148. 151) y Salmasio (De Primatu Papae), con los artículos de Schmalcaldá (Ap. Hasc. Libri symbol. protest. p. 298 sq. Melancthon, Opp. ed. Bretschneider Tom. IV. p. 271), y muchos de la secta anglicana (Revista de Dublin, 1867). Tampoco Marco Antonio de Dominis (De republica ecclesiastica) reconoce en el primado de Pedro más que una prerrogativa puramente honorífica, opinion sustentada por los galicanos de ideas avanzadas en este particular, como L. Dupin (De antiqua Eccles. disciplina. 1691. Dissert. IV. c. 1). En cuyas teorías se inspiró Just. Febronio (Nic. von Hontheim) para redactar su obra: De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis. Frankf. et Lips. 1763. En concepto de este escritor "primaevae Ecclesiae regimen collegiale fuit,, „non alia B. Petro collata fuit potestas quam Suspectionis et Directionis,, no era otra cosa que "primus Ecclesiae Episcopus,, Tom. II. c. 1. pár. 2. Cf. Retract. del año 1798 P. 1. 2. Lessing califica (Jacobi, Obras, II. p. 334) su afirmacion de "desvergonzada adulacion á los Principes, pues los argumentos aducidos contra los derechos de los Papas. ó no son tales argumentos. ó podrian aplicarse con doble y triple motivo á los mismos Principes,, Han adoptado su opinion Val. Eybel, Teof. Ries, Riegger, Rautenstrauch y otros, juntamente con el congreso de Ems, al que concurren los arzobispos de Maguncia. Tréveris, Colonia y Salzburgo, que aprobaron un convenio de veintitres artículos en 1786, que fueron condenados por Pio IV en 1789. Véase Stigl, Historia del congreso de Ems, 1867. En Italia sostuvo tambien Tamburini una proposicion análoga, diciendo: "B. Petri Romanique Pontificis Primatum haud verae ac propriae jurisdictionis esse, sed ejusdem speciei ac jura metropolitana et patriarchica,, que fué condenada el 11 de Enero de 1796 y el 6 de Setiembre de 1819. Cf. Gerdil, Opp. Tom. XII y XIII.

2. Si Pedro es la roca que sostiene y sobre la cual descansa toda la Iglesia, debe convenirle, respecto al gobierno de la misma Iglesia, todo lo que conviene al fundamento sobre el que descansa el edificio material; es decir, que Pedro establece y conserva la unidad que mantiene en pié el edificio de la Iglesia, como tal Iglesia. Cf. Gregor. M. Ep. VII. Ind. XV. 40: Quis enim nesciat, sanctam Ecclesiam in Apostolorum principis soliditate firmatam, qui firmitatem mentis traxit in nomine ut Petrus a petra vocaretur? Cui veritatis voce dicitur: Tibi dabo claves regni coelorum. Cui rursus dicitur: Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos. Iterumque: Simon Joannis, amas me? Pasce oves meas. Cyprian. Ep. 55, 14 (Hart. 59): Navigare audent et ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam *principalem*, ex qua *unitas sacerdotalis* exorta est. Id. De Unit. Eccl. n. 4: Super Unum aedificat (Dominus) Ecclesiam suam . . . Exordium ab unitate proficiscitur, ut Ecclesia una monstretur. Ep. 70, 3: Una est Ecclesia a Christo Domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata. Y es notorio que no podría mantener la unidad de la Iglesia sin hallarse investido de verdadera y propia autoridad de jurisdicción. Cf. Hugo Grotius (Pro pace Eccl. Tit. VII. Opp. ed. Basil. Tom. IV. p. 658, y Discuss. Rivet. Apolog. ibid. 695).

II. Aun cuando Jesucristo dió á los Apóstoles, en union con Pedro. la potestad prometida en estas palabras: « Todo lo que vosotros atáreis sobre la tierra atado será en el cielo, y todo lo que desatáreis sobre la tierra será desatado en el cielo » (Matth. 18, 18); y á todos les dijo tambien: « Así como el Padre me envió á mí, del mismo modo os envío á vosotros » (Joan. 20, 21. 22), únicamente á Pedro que, cuando aún estaban los demás Apóstoles envueltos en tinieblas sobre el particular, hizo la explícita confesion: « Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo » (Hilar. in Matth. 15, 17) se ha conferido el primado de la jurisdiccion especial y personal. De donde se infiere que el gobierno de la Iglesia es esencialmente monárquico.

1. M. de Barcos y A. Arnauld sentaron las dos proposiciones que á continuacion se expresan, condenadas por decreto de la Inquisicion de 24 de Enero de 1647 (Barcos, De la grandeza de la Iglesia romana establecida sobre la autoridad de San Pedro y San Pablo, Paris, 1645. Arnauld, De la autoridad de San Pedro y San Pablo, que reside en su sucesor el Papa, Paris, 1645): Propositionem hanc: S. Petrus et S. Paulus sunt duo Ecclesiae principes, qui unicum efficiunt, vel sunt duo Ecclesiae catholicae coryphaei ac supremi duces summa inter se unitate conjuncti, vel sunt geminus universalis Ecclesiae vertex, qui in unum divinissime coaluerunt, vel: sunt duo Ecclesiae summi pastores ac praesides, qui unicum caput constituunt, ita explicatam, ut ponat omnimodam aequalitatem inter S. Petrum et S. Paulum sine subordinatione et subjectione S. Pauli ad S. Petrum in potestate suprema et regimine universalis Ecclesiae, *haereticam* censuit et declaravit (Denz. 965). Marco Ant. de Dominis hizo tambien la declaracion siguiente: « Disparitatem inter Apostolos esse humanum inventum, in S. Evangelio et divinis literis minime subsistens », condenada como herética y cismática por la Facultad de la Sorbona el año 1617. Del mismo carácter es la afirmacion de Febronio (L. c. Tom. II. 347 sq.): Monarchicum statum Ecclesiae non convenire, quippe qui in Despotismum facile declinet, indoli regiminis Ecclesiastici repugnantem.,

2. Acerca del primado como dignidad exclusiva de Pedro, véase S. Optato Milev. C. Parmen. VII. 3: Bono unitatis B. Petrus *praeferrí omnibus Apostolis* meruit, et claves regni coelorum *communicandas ceteris solus accepit*. Leo M. ad Ep. Vienn. Ep. 10: Hujus enim muneris sacramentum ita Dominus ad omnium Apostolorum officium pertinere voluit, ut in B. Petro Apostolorum *omnium summo principaliter collocaret*, et ab ipso quasi *quodam capite* dona sua velit in corpus omne manare, ut exsortem se mysterii intelligeret esse divini qui ausus fuerit a Petri soliditate recedere. Cypr. De Unit. Eccl. n. 4: Hoc erant utique et ceteri Apostoli, quod fuit et Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis. *Sed exordium ab Unitate proficiscitur, ut Ecclesia una monstretur*. Precisamente el principio de la unidad que reside y descansa en Pedro supone, como inevitable consecuencia, subordinacion á él en la autoridad de los otros Apóstoles. Él es el supremo Pastor de la Iglesia, inferior únicamente á Jesucristo, y los demás Pastores tienen que dirigir la Iglesia en union con él y, por consiguiente, bajo su dependencia. Una potestad dividida por igual entre varios, precisamente por su misma division es limitada; por el contrario, la potestad conferida á uno sólo, sobre todos y sin restriccion, es

una autoridad suprema que no tiene más límite que la ley positiva sobrenatural. Cf. Bossuet, *l. c.*: Esta primera expresion: “Todo lo que atares,, dirigida á uno sólo, ha colocado por sí sola bajo su autoridad á todos aquellos á quienes despues se dice: “Todo lo que atáreis,,; porque las promesas de Jesucristo, lo mismo que sus dones, no admiten retractacion; de suerte que lo que una vez se da con carácter indefinido y universal, es irrevocable; y mientras que el poder conferido á muchos lleva su restriccion en el hecho mismo de estar dividido, la autoridad otorgada á uno sólo y sobre todos sin excepcion lleva consigo la plenitud; y no teniendo que dividirse con otro, tampoco tiene más límites que los que prescribe la ley,,. “Sólo á Pedro se entregaron las llaves de la Iglesia y á su cuidado solamente se encomendó la Iglesia entera, á la manera que se entrega una casa cerrada y bien custodiada; á él únicamente se confiere el poder de permitir la entrada en esta casa en última instancia, y de prohibir la permanencia en ella; del mismo modo que las llaves de una casa ó de una ciudad sólo pueden encontrarse en manos de una persona, aunque haya otros que tengan llaves de diferentes departamentos del edificio,,. Döllinger, *l. c.*

3. Reinkens (La doctrina de San Cipriano sobre la unidad de la Iglesia, 1873, página 45) defiende la igualdad absoluta de los Apóstoles con Pedro, negando á éste el primado, y se funda en este pasaje de San Cipriano, De unit. n. 4: Et quamvis (Dominus) Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit me Pater et ego mitto vos etc., *tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis ejustem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri Apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur, ut Ecclesia una monstretur.* Pero la dificultad queda resuelta con sólo fijarse en las palabras subrayadas del pasaje. Esa supuesta igualdad de los Apóstoles con Pedro se halla limitada por los vocablos “quamvis,, “tamen,, “sed,, aparte de que todo el pasaje alude exclusivamente á la igualdad *in ratione Apostolatus*, y de ningun modo *in ratione primatus*.

4. La autoridad del Primado, que hemos calificado de suprema y de carácter monárquico, se distingue del régimen monárquico civil por tres caracteres esenciales: a) La autoridad suprema del Primado es, efectivamente, la más alta pero no la única potestad de la Iglesia, toda vez que los Obispos, en calidad de sucesores de los Apóstoles, se hallan tambien “puestos por el Espiritu Santo para gobernar la Iglesia de Dios,, (Act. 20, 28); por lo cual dice San Bernardo, *l. c.* III. 4: *Summa potestas, sed non sola.* b) Esta potestad se aplica y se rige por la constitucion fundamental que dió Jesucristo á su Iglesia, por su ley y por su palabra; por cuya razon el primado de la Iglesia ejerce verdadera potestad, pero tal como conviene á “siervos, administradores y representantes,, de Jesucristo (I Cor. 4, 1. I Petr. 4, 10). c) Tampoco debe ejercerse á la manera que la autoridad seglar, sino con humildad y amor (Luc. 22, 25. 29), principalmente por medio de palabras afectuosas y siendo el Pastor dechado y modelo para sus ovejas (I Petr. 5, 2 — 4).

III. Jesucristo confirió esta autoridad y pleno poder inmediata y directamente á Pedro, elevándole por ese medio sobre todos los demás

Apóstoles. De donde con evidencia se infiere que recibió dicha potestad *para* la Iglesia, mas no *de* la Iglesia, cual si únicamente fuera su representante y mandatario. Y es de todo punto imposible que tal sucediera, puesto que, al verificarse la promesa y la concesion del primado de Pedro, se trataba precisamente de fundar la Iglesia sobre Cefas, pero no estaba en manera alguna fundada; cono que para este objeto, es decir, para la edificacion y conservacion de la Iglesia, único reino de Jesucristo, le otorgó el Señor este supremo poder, á él inmediatamente y á los Apóstoles bajo su autoridad, y no se la concedió la Iglesia ni sus jefes, ni muchos ménos los fieles.

1. Desde los primeros tiempos de la Reforma se aplicó al Primado el principio protestante anteriormente expuesto que considera á la Iglesia como sujeto inmediato del ministerio. E. Richer (*De potestate Ecclesiastica*, 1611, condenado por Pablo V el año 1618 y por Gregorio XV en 1623) habia sentado los principios siguientes:

a) Jesucristo, al fundar su Iglesia, la dió á ésta en su totalidad las llaves, ántes, más inmediata y más esencialmente (*prius, immediatius et essentialius*) que á Pedro y á los Apóstoles.

b) Por eso la jurisdiccion eclesiástica corresponde en primer término, propia y esencialmente (*primario, proprie et essentialiter*) á toda la Iglesia. en tanto que al Papa romano y á los Obispos únicamente les corresponde, en su calidad de instrumentos, siervos y órganos ejecutores (*instrumentaliter, ministerialiter et quoad executionem*), como la vision al ojo.

c) Jesucristo no dió á Pedro individualmente las llaves infalibles, sino á la unidad.

d) La Iglesia es una monarquía en cuanto á su estado (*quoad statum*), mas no en cuanto á su gobierno; bajo este concepto es más bien aristocracia, que en general es la mejor forma de gobierno.

e) Pedro recibió del Señor las llaves, no por sí propio, sino para la Iglesia y en nombre de toda la Iglesia; no como pastor universal y cabeza, sino como siervo (*minister*) y ejecutor.

Vuelven á reproducir estas mismas opiniones M. A. de Dominis, Launoi (*Lib. II. Ep. 5 ad Hadrian. Vall.*), Dupin (*L. c. Diss. VI. pár. 1.*), van Espen (*De Censur. C. II. pár. 1. ipsa clavium potestas principaliter remanet et remansura est penes Ecclesiam, cui a Christo in persona Petri et Apostolorum data est, cujus nomine eam exercent ministri*). Quesnell *Prop. 90* ("*Bull. Unigenitus*"); *Ecclesia habet auctoritatem excommunicandi, ut eam exerceat per primos pastores, de consensu saltem praesumpta totius corporis* (Denz, 1305). Febronio (*l. c. Tom. I. Cap. 1 pár. 6*): *Potestas clavium universitati Ecclesiae a Christo data est. Illam haec per ministros suos exercet, inter quos Rom. Pontifex primarius quidem est, nihilo tamen minus Universitati subordinatus. Tambien las defendió el sínodo de Pistoya "Auctor. Fid." *Prop. 2. Propositio, quae statuit, potestatem a Deo datam Ecclesiae ut communicaretur pastoribus, qui sunt ejus ministri pro salute animarum; sic intellecta, ut a communitate fidelium in pastores derivetur Ecclesiastici ministerii ac regiminis potestas, haeretica. Prop. 3. Insuper quae statuit, Romanum Pontificem esse caput ministeriale; sic explicita, Romanus Pontifex non a Christo in persona B. Petri, sed ab Ecclesia potestatem ministerii accipiat, qua velut Petri successor, verus Christi Vicarius ac totius Ecclesiae caput pollet in universa Ecclesia, haeretica* (Denz. 1366). De Friedrich son estas palabras (*La esencia del antiguo Catolicismo*, Carlsruhe, 1873, p. 9): "Hemos reflexionado y descubierto que la potestad docente de la Iglesia no reside en un solo hombre, aunque lleve el nombre de Papa, ni en los Obispos, aun cuando se hallen reunidos en un Concilio universal, como tales Obispos, sino que reside... en la comunidad de los fieles."*

2. Las palabras del sagrado texto no permiten que se dé otra interpretación distinta de la que nosotros sostenemos. En los tres principales pasajes relativos al asunto, habla el Señor á Pedro únicamente (Matth. 16, 18; Luc. 22, 32; Joan. 21, 17); sólo á él exclusivamente le llama bienaventurado á consecuencia de la confesion que hizo de su divinidad, que le fué revelada por el Padre; á ninguno más que á Pedro pregunta el Señor si le ama más que los otros Apóstoles, y á continuacion de su respuesta le confiere el cargo de Pastor supremo, á él que de una manera tan señalada descuella por su acendrado amor sobre todos los demás Apóstoles; por último, le da el encargo de confirmar á sus hermanos en la fe, colocándole tambien en esto por encima de los otros Apóstoles. Es, pues, evidente que así como Pedro no hizo en nombre de los demás su confesion de fe ni su declaracion de amor á Jesucristo; así como no negó al Señor en nombre ó en representacion de los otros, así tampoco recibió la potestad suprema en nombre y representacion de sus compañeros de apostolado. Tertull. Scorpiac. c. 10: *Memento, claves Dominum Petro, et per Petrum Ecclesiae reliquisse*. Fulgent. De Fid. ad Petr. c. 10: *Poenitentia peccatori tunc prodest, si eam in Ecclesia catholica gerat, cui Deus in persona B. Petri ligandi solvendique tribuit potestatem*. El uso de la expresion "caput ministeriale", sólo puede admitirse para designar esta condicion de siervo y de representante con relacion á Jesucristo.

3. Indudablemente que, en cierto sentido, puede muy bien decirse que Pedro ha recibido las llaves en calidad de representante de la Iglesia, toda vez que se le han entregado para la Iglesia, para su edificacion (II Cor. 13, 10). Augustin. Enarr. in Ps. 108. Tract. CXXIV. 5 in Joan. Cf. Serm. CCXL. 3: *Hinc ergo Petri excellentia praedicatur, quia ipsius universitatis et unitatis Ecclesiae figuram gessit*. Petav. De Hierarch. Eccles. III. 16; precisamente representa á la Iglesia porque es su cabeza, á la manera que un rey es el representante de su reino y un padre lo es de su casa. San Agustín llama la atencion sobre este pensamiento (in Ps. 108): *Ecclesiae figuram portans Apostolatus principatum tenens*; Tract. cit. in Joan. CXXIV. 5. *Propter Apostolatus sui primatum*. Serm. CXLIX. 7: *Petrus personam gestat Ecclesiae, maxime illo in loco, ubi dictum est: Tibi dabo claves regni coelorum... Numquid istas claves Petrus accepit, et Paulus non accepit? Petrus accepit, et Joannes et Jacobus non accepit et ceteri Apostoli? Aut non sunt istae in Ecclesia claves, ubi peccata quotidie remittuntur? Sed quoniam in significatione personam Petrus gestabat Ecclesiae, quod illi uni datum est, Ecclesiae datum est*. Contra el error de los montanistas y novacianos, que negaban á la Iglesia la potestad de perdonar ciertos pecados graves, enseñan los Santos Padres que las llaves no se entregaron tan sólo á la persona de Pedro, de suerte que con su muerte acabasen los poderes de que se hallaba investido, sino que los recibió para bien de la Iglesia y representan, por consecuencia, una autoridad permanente que se trasmite á sus sucesores. Tertull. De pudicit. c. 21: *Quia dixit Petro Dominus: Super hanc petram... qualis es ever-tens atque immutans manifestam Domini intentionem, personaliter hoc Petro conferentem?* La misma opinion sustenta San Ambrosio (En. in Ps. XXXVIII.

37): Tibi, inquit, dabo claves regni coelorum. Hoc Novationus non audivit, sed Ecclesia audivit; ideo ille in lapsu, nos in remissione; ille in impenitentia; nos in gratia. Por donde se ve que Pedro, en su calidad de portador de las llaves, es una realidad histórica á la vez que tipo de la potestad eclesiástica; por lo cual San Agustín le representa como símbolo de la Iglesia militante y de la vida activa, miéntras que, en sentir de San Juan, es el tipo de la Iglesia triunfante y de la vida contemplativa (Tractat. ult. in Joan.).

IV. Por cuanto este Primado fué conferido inmediatamente por Jesucristo á San Pedro, no debe considerarse como una institucion apostólica ó eclesiástica, sino como un cargo instituido por el Señor, inmediatamente y por derecho divino, en la Iglesia.

1. El mismo Melanchthon y áun Lutero admitían el Primado por derecho humano, como lo hacen algunos anglicanos, entre los que merece particular mención Blondell (De primat. in Eccles. p. 24). Muchos protestantes modernos le consideran como consecuencia de un desenvolvimiento histórico en la Iglesia, y por tanto declaran su institucion justificada por hechos históricos. Véase sobre esto Opp. S. Irenaei ed. Stieren, p. 170 sq.

2. Todos los dones y facultades que la Iglesia ha recibido de Jesucristo, su potestad, sus prerrogativas, su autoridad suprema, su unidad y su infalibilidad, en virtud de los cuales es precisamente la Iglesia católica, los ha recibido en y por su cabeza; mas no es su cabeza la que ha recibido de ella su autoridad. Leo M. in annivers. ass. Serm. III.: Christus nunquam nisi per ipsum (Petrum) dedit, quidquid aliis negavit. Bonifac. I. Ep. 8: Ista privilegia huic Ecclesiae (Romanae) a Christo donata, a Synodis non donata, sed jam solummodo venerata et celebrata sunt.

§ 16. EL PRIMADO DE PEDRO SEGUN LOS SANTOS PADRES.

I. Hé aquí los hechos y testimonios de que sacamos las pruebas de los Santos Padres en favor del primado conferido por Jesucristo á San Pedro:

a) Los nombres con que designan á San Pedro; b) las explicaciones que dan á los pasajes de San Mateo 16, 18 y San Juan 21, 17 sq.; c) su doctrina acerca del objeto del primado en la Iglesia, sobre cuyo asunto hay completa uniformidad de opiniones; d) sus declaraciones relativas á la trasmision no interrumpida de la autoridad de Pedro á sus sucesores, en lo cual existe la misma uniformidad de pareceres.

1. Como consecuencia del primado conferido por el Señor á San Pedro, designan á éste los Santos Padres con los nombres de: *primus Apostolorum* (Augustin. Tract. LVI. 1 in Joan. Theodoret. in Genes. interrog. 110), *caput Apostolorum* (Optat. Mil. II. 3. VII. 3. Gregor. Nyss. Laudat. alter. S. Steph. l. c.); *ὁ κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων, ὁ κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων* (Theodor. in Gal. 1, 18. Cyrill. Hieros. Catech. II. 19. Epiphani. Haer. LIX. 7. Euseb. in Ps. LXVIII. 8); *ὁ πάντων αὐτῶν προκεκερμένος, τῶν λοιπῶν ἀπάντων προηγούμενος* (Euseb. Demonstr. evang. III. 5. H. E. II. 14); *princeps Apostolorum, Apostolatus*

(Hilar. in Matth. VII. 6. Ephraem. Serm. LVI. adv. Haer.); *janitor coeli* (Hilar. in Ps. CXXXI. 4; in Matth. XVI. 7); *ὁ κορυφαϊότατος καὶ προστάτης τῶν ἀποστόλων, τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν κλειδοῦχος* (Cyrill. Hieros. Catech. II. 19; XVII. 27; XI. 3; VI. 25); *fundamentum Ecclesiae* (Hilar. *l. c.* Joan. Chrysostom. Hom. de debit. n. 3); *pastor Ecclesiae* (Augustin. C. Faust. XXII. 70. Ambros. in Ps. XLIII. 40); *ὁ τῆς οἰκουμένης ἀλιεύς* (Joan. Chrysostom. *l. c.*); *τὸ στόμα τῶν ἀποστόλων ἀπάντων, ἡ κεφαλὴ, τῆς φαρτῆρας ἐκείνης, ὁ τῆς οἰκουμένης ἀπάσης προστάτης, διδάσκαλος, ἀρχὴ τῆς οἰκουμένης, ὁ θεμέλιος τῆς Ἐκκλησίας* (Joan. Chrysostom. Hom. in illud: Hoc scitot. n. 4. Quod frequenter conveniend. n. 5; Hom. in S. Ignat. Martyr. 1; in Act. Hom. III. 3); *ἀρχηγός τῶν Ἀποστόλων* (Eriphan. Haer. LI. 17); *κορυφὴ τῶν Ἀποστόλων, πρῶτος ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, ἡ πέτρα ἢ ἀβραγῆς* (Joan. Chrysostom. Hom. De poenitent. III. 4. Gregor. Naz. *l. c.*); *ἡ γλώττα τῶν μαθητῶν, τῶν κηρύκων ἢ ζωνῆ, τῶν Ἀποστόλων ἢ ὄφεις, τῶν οὐρανῶν ὁ φύλαξ, ὁ τῶν κλειδοῦχων ὁ πρωτοτόκος* (Ephrem. in ss. Apost. T. III. p. 464); *πέτρα τῆς πίστεως καὶ θεμέλιος καὶ ὑποβάθρα τῆς κατὰ θεὸν ἐκκλησίας* (Aster. in App. Pet. et Paul. Combef. I. p. 142); *ἡ τῶν Ἀποστόλων ἀρότεις, ἡ μεγάλη τῆς ἐκκλησίας κρηπίς* (Maxim. Conf. in Script. Qu. 27).

2. Diez y siete Santos Padres, entre los que figuran todos los más notables de los cuatro primeros siglos, refieren las palabras del pasaje de San Mateo 16, 18, á la autoridad conferida por Jesucristo á San Pedro sobre todos los demás; Origen. Hom. V. in Exod. n. 2. In Matth. Tom. XIII. n. 31. Comment. in Rom. V. 10. Tertullian. De praescript. c. 22. De monogam. c. 8. Basilius *l. c.* Epiphan. Ancorat. n. 9. Gregor. Naz. *l. c.* Cyrill. Alex. *l. c.* Cypr. De unit. Eccl. n. 3. Ep. 70, 3. 73, 6. Firmilian. Inter. Epp. Cyprian. Ep. 75, 16. Ambros. De virg. c. 16 in Luc. VI. 97. Hieronym. in Matth. 16, 18. ad Damas. Ep. 15. ad Marcell. Ep. 40. Augustin. Retract. I. 21. Maxim. Taurin. Hom. I. in Nativ. Petr. et Paul. Gregor. Nyss. *l. c.* Aster. Amas. *l. c.*

La misma interpretacion dan á San Juan 21, 17. Origen. Comm. in Ep. ad Rom. V. 10. Chrysostom. Hom. LXXXVIII in Joan.; toda la Iglesia oriental en su escrito al Papa Simaco (Mansi VIII. 221). Cyprian. De Unit. Eccl. c. 3. Ambros. Enarr. in Ps. XLIII. 40. Expos. in Ps. 118. Serm. XIII. 3. in Luc. I. 10. Gregor. M. V. Ind. 13. Ep. 20.

Veinticuatro Santos Padres consideran la roca como símbolo de la fe anunciada por San Pedro; entre otros San Hilario, San Gregorio de Nissa, San Ambrosio, San Crisóstomo, San Agustin, San Cirilo de Alejandria, San Leon el Grande, San Crisólogo y Euquerio. Véase Ballerini, *l. c.* c. 12 sq.

3. Declaran además que el objeto y la mision del Primado es fundar y mantener la unidad en la Iglesia; Iren. III. 3. Gregor. Naz. In carm. vit. suae n. 37. Cyprian. Ep. 55, 13. De unit. Eccl. n. 3. Firmilian. *l. c.* Optat. Mil. II. 2. Pacian. ad Sempron. cp. 3. Ambros. in Ps. XL. 3. Hieronym. adv. Jovin. I. 26. ad Damas. ep. 15.

4. Declaran expresamente que San Pedro continúa ocupando su silla apostólica, desde la cual enseña á la Iglesia. Conc. Ephes. Act. III. Con. VI. Act. XVIII. Petrus. Chrysolog. Ep. ad Eutych. inter Epp. Leon. Ep. 25.

Cf. Ballerini *l. c.* cap. 12 sq. Theoph. Reynaud, Corona aurea super caput R. P. Opp. Tom. X. p. 9 sq. Gerdil, Opp. Tom. XII. XIII. XV. Benettis *l. c.* Tom. I. p. 43 sq. II. 176 sq. III. 20 sq.

ARTÍCULO SEGUNDO.

El primado del Papa romano como sucesor de Pedro.

La doctrina católica sobre este particular se halla expuesta en el Conc. Vatican. Constit. dogm. De Eccl. Chr. C. II:

Quod autem in B. Apostolo Petro princeps pastorum et pastor magnus ovium Dominus Christus Jesus in perpetuam salutem ac perenne bonum Ecclesiae instituit, id eodem auctore in Ecclesia, quae fundata super petram ad finem saeculorum usque firma stabit, jugiter durare necesse est. Nulli sane dubium, imo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, Apostolorum princeps et caput fideique columna et Ecclesiae catholicae fundamentum, a Domino nostro Jesu Christo, Salvatore humani generis ac Redemptore, claves regni accepit: qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus, episcopis sanctae Romanae Sedis, ab ipso fundatae, ejusque consecratae sanguine, vivit et praesidet et judicium exercet (Conc. Ephes. Act. III.). Unde quicumque in hac cathedra Petro succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet. Manet ergo dispositio veritatis, et B. Petrus, in accepta fortitudine Petrae perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit (Leo M. Serm. III. 3). Hac de causa ad Romanam Ecclesiam propter potentiolem principalitatem necesse semper fuit omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, ut in ea Sede, a qua venerandae communionis jura in omnes dimanant, tamquam membra in capite consociata, in unam corporis compagem coalescerent (S. Iren. adv. Haer. III. 3. Conc. Aquil. inter ep. S. Ambros. ep. XL).

Si quis ergo dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu jure divino, ut B. Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores; aut Rom. Pontificem non esse B. Petri in eodem primatu successorem; anathema sit.

§ 17. PERPETUIDAD DEL PRIMADO EN LA IGLESIA.

I. El objeto del primado conferido á San Pedro no es otro que fundar y mantener la unidad de la Iglesia. Y puesto que la unidad es un signo esencial y permanente de la verdadera Iglesia de Jesucristo, infiérese que tambien el Primado debe ser una institucion esencial y permanente de la misma Iglesia, á manera de principio establecido por el Señor para fundar y mantener esa unidad; por lo cual Pedro tendrá constantemente un sucesor, al que se trasmite la potestad que le fué otorgada por derecho divino.

1. Á tenor de una interpretacion de los citados pasajes, muy corriente entre los protestantes más moderados, se reconocen en San Pedro ciertas prerrogativas y poderes, pero únicamente con el carácter de personales; de suerte que caducaron con la muerte del Santo Apóstol. Entre los antiguos merece particular mencion Salmasio (De primat. appar. p. 2), y entre los modernos alemanes Thiersch, Olshausen, Scheelling y otros.

2. Con su acostumbrada profundidad demuestra San Juan Crisóstomo la

estrecha relacion que existe entre la esencia de la Iglesia y su unidad: Hom. I. in Ep. I. ad Cor. 1: "El mismo nombre *Iglesia* significa unidad y conformidad", (τὸ γὰρ τῆς Ἐκκλησίας ὄνομα οὐ χωρισμοῦ, ἀλλ' ἐνώσεώς ἐστὶ καὶ συμφωνίας ὄνομα). Imágen eterna de esta unidad es Dios *uno*, la unidad de las tres divinas Personas entre sí; lo que ha dividido el pecado debe unirlo de nuevo la gracia en el reino único y uno de Jesucristo, que constituye una familia, diferentes miembros de un cuerpo místico, Joan. 5, 19; 11, 52; 17, 11. I Cor. 12, 12 — 20; 10, 17. Eph. 4, 4 — 24. Las mismas palabras con que el Señor oró por la unidad de la Iglesia, nos presentan esta cualidad como signo distintivo de la verdadera Iglesia y de la Revelacion (Joan. 17, 11): *Pater sancte, serva eos in nomine tuo, quos dedisti mihi, ut sint unum, sicut et nos . . . ut credat mundus, quia tu me misisti* (17, 22). Por lo cual es evidente que esta oracion del Salvador no sólo tuvo aplicacion y efecto sobre los Apóstoles, cuya vida había de tener fin, sino sobre toda la Iglesia, que había de subsistir hasta la consumacion de los siglos, y de añadir sin cesar nuevos miembros al cuerpo místico de Jesucristo en la unidad de la fe. Con dichas palabras expresa el Señor la constitucion fundamental y esencial de su Iglesia haciéndolas eficaces por su oracion, que nunca deja de ser escuchada por el Padre. Y no puede ser otro su sentido, ya que, con las elevadas prerrogativas de que estaban adornados los Apóstoles, con la inspiracion personal y la santidad de que se hallaban dotados no había peligro alguno de cisma ó desavenencia, el cual existía desde el momento en que, terminado el periodo apostólico, empezase á funcionar la potestad ordinaria en el gobierno de la Iglesia.

3. La obra de San Cipriano, *De unitate Ecclesiae*, trata de la unidad de la Iglesia y del Primado, que es su causa instrumental y visible; y áun suprimidas las interpolaciones que se suponen introducidas en ella, el fondo de la obra no sufre alteracion esencial ni sus argumentos se debilitarían por eso. *Cypr. De unit. c. 4. 5.* Resulta, pues, que para este Santo Padre el Episcopado es uno "cujus a singulis in solidum pars tenetur", (*l. c. c. 9*), y la Iglesia una "quae in multitudinem latius incremento foecunditatis extenditur". Cada Obispo, pues, ejerce su jurisdiccion episcopal sobre una porcion determinada de toda la Iglesia, mas no independientemente de ésta ni separada de ella, sino en comunion con todos los otros Obispos, por consecuencia y en primer término con aquel á quien fué conferida la plena potestad en la Iglesia, al que por la misma razon todos deben estar subordinados. Cf. *Ep. 70, 3: Una Ecclesia a Christo Domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata*, es decir, segun el origen y la constitucion, *ratio = Constitucion*. Asi *Ep. 27 (Hart. 33)* y *Cicer. De orat. I. 46: regendae reipublicae ratio. De orat. III. 3: ratione naturae*. En la cátedra de San Pedro tiene su fundamento la unidad del sacerdocio, como se hace notar en *Ep. 55, 14 (Hart. 55) ad Cornel.: Ecclesia principalis, unde unitas sacerdotatis exorta est*. Y en *Ep. 73, 11: Ad Ecclesiam, quae una est, et super unum, qui et claves ejus accepit, Domini voce fundata est. Ep. 40, 5 (Hart. 43): Deus unus est et Christus unus et cathedra una super Petrum Domini voce fundata. Ep. 73, 7:*

Petro primum Dominus, super quem aedificavit Ecclesiam, et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit. Sobre Pedro "aedificavi" Dominus Ecclesiam suam,, (Ep. 71, 3), sobre él "fundamenta Ecclesiae collocata sunt,, (Ep. 75, 17).

Ya Prudencio Maran (Praefat. in Opp. St. Cyprian.) refutó con sólidos argumentos la hipótesis de Dodwell (Dissertationes Cyprianic. Diss. VII. Oxon. 1684. p. 155), vuelta á resucitar por Reinkens (La doctrina de San Cipriano sobre la unidad de la Iglesia, 1873), á tenor de la cual este Santo Padre sólo habla de la unidad de su Iglesia particular, aparte de que semejante interpretacion contradice abiertamente las palabras del Santo (De Unit. c. 5). La Iglesia "per orbem totum radios suos porrigit,, "in universam terram,, "per totum mundum,, "ubique conjuncta catholicae Ecclesiae unitas,, "coepiscoporum corpus et Ecclesiae unitas. Ep. 52 (Hart. 55). El que se separa de la comunión de los Obispos tambien se separa de la unidad de la Iglesia "a coepiscoporum suorum et ab Ecclesiae unitate descisceret. (l. c.) "a catholicae Ecclesiae veritate atque a corporis nostri et sacerdotii consensione discesserit. Ep. 88 (Hart. 67). En otra lugar declara explicitamente que esta unidad abraza todas las Iglesias particulares (Ep. 69, 7. Hart. 66): *Ecclesiae universae per totum mundum nobis unitatis vinculo copulatae*. La Iglesia del papa Cornelio y la suya no es más que una y la misma Iglesia (Ep. 57, 1. Hart. 60): cum nobis et Ecclesia una sit et mens juncta et individua concordia. En esta comunión con la Sede romana consiste la esencia de la catolicidad (Ep. 45, 3 Hart. 48): ut te universi collegae nostri et *communicationem tuam, il est catholicae Ecclesiae unitatem pariter et caritatem probarent*.

Pacian. Ep. 3: Jesucristo se dirigió á uno sólo: "ad unum ideo, ut unitatem formaret ex uno,, Optat. Milev. c. Parma. VII. 4: Bono unitatis beatum Petrum . . . praeferrí Apostolis omnibus meruit. Hieronym. adv. Jovin. I. 14: Propterea inter duodecim unus eligitur, ut capite constituto schismatis tolleretur occasio. De la silla de Pedro parten todas las Iglesias, como los ríos "de natali suo fonte,, (Irenoc. Ep. 29 ad Cenc. Carthag.): aquí tiene origen y fundamento la dignidad y el prestigio del nombre episcopal "per quem et Apostolatus et Episcopatus in Ecclesia ccepit exordium,, Id. ad Victric. Rothomag. c. 2.

4. No existe el más leve indicio por el que pudiera creerse que las Iglesias particulares debían juntarse gradual y paulatinamente para formar la gran Iglesia universal; ántes bien, partiendo de un centro visible establecido por Jesucristo como principio y base de la unidad, y en comunión constante con este centro, había de propagarse la Iglesia hasta abrazar en una sola comunión á todos los pueblos y en todos los tiempos. De suerte que el primado es la piedra fundamental sobre la que se levanta la Iglesia visible del Nuevo Testamento; él la sostiene, la conserva y mantiene su unidad, pero no es simplemente la piedra angular que ha de aparecer y formarse en el trascurso de los siglos. "Por eso ha derramado Jesucristo su sangre, para rescatar aquellas ovejas cuya guarda encomendó á Pedro y en él á sus sucesores., Joan. Chrysostom. De Sacerdot. II. 1. Antes que se hubiese consumado el sacrificio sangriento y que estuviese fundada la Iglesia ya se había escogido esta piedra fundamental para la Iglesia única, ya estaba designado el supremo pastor que había de reunir á los fieles para formar un sólo rebaño de Cristo. *Institutio universalis nascentis Ecclesiae de B. Petri sumpsit honore*

principium, in quo regimen ejus et summa consistit. Bonifac. I. Ep. XIV. ad Episc. Thess. De donde se infiere que así como no es la Iglesia ó la comunidad de fieles la que ha creado el ministerio, sino que, por el contrario, el ministerio es el que formó la Iglesia, así tampoco es la Iglesia, establecida de esta manera, la que instituyó el Primado como expresion visible y producto de esta unidad, siendo, por el contrario, éste el principio enérgico que reunió á la muchedumbre para formar la unidad. Por eso dice San Leon el Grande, Ep. 10 ad Episc. Vienn.: Exsortem se mysterii esse divini sicut, qui ausus fuerit a Petri soliditate recedere. Hieronym. adv. Jovin. I. 26: Quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est. Cyprian. Ep. 40, 5 (Hart. 43): Quisquis alibi collegerit, spargit; adulterum est, impium est, sacrilegum est, quodcumque humano furore instituitur, ut dispositio divina violeetur. Hieronym. adv. Lucifer. n. 9: Ecclesiae enim salus in summi Sacerdotis dignitate pendet, cui si non exsors quaedam et ab omnibus eminens detur potestas, tot in Ecclesia efficientur schismata, quot sacerdotes.

II. Si el objeto por el cual instituyó Jesucristo el Primado es fundar y conservar la unidad de la Iglesia, resulta que la sucesion en el Primado es de derecho divino. Efectivamente: el fundamento debe durar tanto como dure la Iglesia; la potestad de las llaves debe subsistir todo el tiempo que sea necesaria á la Iglesia; es preciso que haya un pastor supremo mientras exista el rebaño que necesite de su conduccion.

1. Entre los protestantes modernos hay muchos que reconocen la importancia y significacion histórica del Primado, no viendo ya en él un simple producto de la usurpacion y del engaño, sino que, por el contrario, admiten cierto derecho histórico en el Papado. Véase Planck, Historia de la constitucion de la sociedad cristiana, Hannover, 1803. Engelhardt, Historia de la Iglesia, Erlangen, 1833, I parte, p. 312. Marheinecke, Historia eclesiástica. p. 308. En sentir de estos escritores, las causas que insensiblemente han traído á los Obispos de Roma á la posicion que hoy ocupan son: la pureza de la fe, que se ha conservado siempre en la Silla romana; la proteccion que en todo tiempo encontraron en ella los fieles que han sufrido persecucion por sus creencias ortodoxas; las virtudes y la sabiduria que han adornado á los Papas, habiendo contribuido asimismo á tal resultado la traslacion de la capital del imperio á Bizancio. Rothe (Los primeros tiempos de la Iglesia cristiana, I. p. 311 y sig.) da por supuesto que el Episcopado es una institucion apostólica, creada por los Apóstoles inmediatamente despues de la destruccion del templo y de la ciudad de Jerusalem, y que de ella nació despues como consecuencia necesaria el Primado.

2. La objecion anteriormente expuesta contra el Primado (pág. 160), confirma precisamente la doctrina católica relativa á su permanencia. Si algunos Santos Padres han declarado que las llaves se dieron á la Iglesia, que Pedro es el representante de la Iglesia, etc., es únicamente para mejor expresar la permanencia del Primado y de todos los poderes que le acompañan y para mejor evidenciar que la sucesion en él es de derecho divino. Cf. Petav. De Eccles. Hierarch. III. 16. Al prometer Jesucristo que estaría con Pedro y los Apóstoles hasta la consumacion de los siglos, dió tambien á entender que nunca faltaria en la Iglesia el pastor supremo, al que permanecerian

unidos los demás pastores, el portador de las llaves, el maestro universal que confirma en la fe, y que nunca se agotaría la fuente de la unidad, "radix et matrix unitatis", Cyprian. Ep. 45, 3 (Hart. 48). Tal es el pensamiento que desenvuelve San Pedro Crisólogo en el siguiente pasaje (ad Eutyech. presb. inter Epp. Leon. M. Ep. 25): *Petrus semper in propria sede et vivit et praesidet, ut praestet quaerentibus fidei veritatem.* Philipp. Leg. in Conc. Ephes. Act. III. ap. Mansi IV. 1295: *Nulli dubium, imo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, Apostolorum princeps et caput fideique columna et Ecclesiae catholicae fundamentum a D. N. J. Chr. claves regni coelestis accepit, solvendique et ligandi peccata potestas ipsi data est, qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus vivit et praesidet et judicium exercet.* Leo M. Serm. III. 3: *Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit.* Id. Serm. V. 4: *Petrus sedi suae praeesse nunquam desinet.* Id. Serm. IV. 2: *Ut omnes proprie regat Petrus, quos proprie regit et Christus.* De donde con entera evidencia se infiere que lo que se prometió, se dió y se encomendó á Pedro, se prometió, se dió y se encomendó de la misma manera á sus sucesores en el Primado, y que la autoridad suprema que le fué otorgada se trasmite por derecho divino, por la voluntad y disposicion expresa de Jesucristo, á sus sucesores: de tal suerte que Pedro, aun despues de muerto, continúa viviendo en sus sucesores. El Pontífice Romano es, pues, *Petrus, Vicarius Petri*, como claramente se dió á entender en aquella famosa exclamacion de los Santos Padres: *Petrus per Leonem locutus est.* (Conc. Chalced. Act. 2): *Petrus per Agathonem locutus est.* (Conc. Constantinop. III. Act. 18). Cf. Leo M. Serm. IV. 2 de assumpt. Coustant. Epist. R. Pontific. praef. n. 18. Bossuet, *Meditaciones sobre los Evangelios*, meditacion 80.

§ 18. EL OBISPO DE ROMA ES EL SUCESOR DE PEDRO.

I. La ida de San Pedro á Roma, su residencia y su actividad como Obispo en ella, así como su martirio, son hechos con tal evidencia probados y tan íntimamente ligados con toda la historia de los primitivos tiempos de la Iglesia, que el negarlos equivaldría á negar todos los hechos eclesiásticos de aquella época.

Cuando San Pablo escribió su carta á los romanos, hácia el año 58, ya estaba "echado allí el fundamento," (Rom. 15, 20 — 24), y la celebridad de su doctrina habiase extendido por todo el mundo (1, 8). Compréndese que no podía suceder esto sin una Iglesia cristiana establecida sobre sólidas bases y perfectamente organizada. Probablemente fué su fundador Pedro, toda vez que, segun lo convenido en Jerusalem, San Pablo se abstenía de predicar en los lugares evangelizados por los demás Apóstoles (Galat. 2, 9). Las Actas de los Apóstoles guardan absoluto silencio acerca de la persona de San Pedro en la época que siguió al bautismo de Cornelio, en la cual, por

consiguiente, hay un período de tres años en que pudo tener lugar el viaje á Roma y el regreso del mismo, que es, efectivamente, aquel en que la tradicion supone que San Pedro ejerció su ministerio apostólico en Roma. Como quiera que sea, es más probable que este viaje á Roma ocurriese despues de su prision en Jerusalem que ántes, segun lo han demostrado, entre otros, Aberle y Hagemann. (Act. 12, 17: *καὶ ἐξελθὼν ἐπερεύθη εἰς ἕτερον τόπον.*) Su llegada á Roma coincide con el principio del reinado de Claudio, ó sea con el año 41 al 42 (Oros. Histor. VII. 6), fecha bastante segura toda vez que poco despues, el 49, ocurre la expulsion de los judíos de Roma. Su primera carta, fechada en Babilonia, es tambien prueba de su residencia en Roma (I Petr. 5, 19): *Salutat vos Ecclesia, quae est in Babylone collecta*; ya que el uso había ya entónces consagrado esta expresion para designar la Iglesia de Roma (Euseb. H. E. II. 15. Apoc. 17, 1. 5. 9. 17). Es evidente que no puede referirse á la Babilonia del Eufrates, por cuanto en aquel tiempo no había ya judíos en ella (Joseph. Antiquit. 18, 9), y por otra parte, la proximidad de las ciudades de Nearda y de Nisibis había dejado desierta la antigua capital de Asiria (Plin. Histor. natur. VI. 24. Strab. XVI. p. 738). Estaba con él Márcos (I Cor. 4, 10. Philem. 24), que, segun el testimonio de Papias, escribió su Evangelio bajo la direccion y las inspiraciones del Santo Apóstol. Toda la antigüedad cristiana está unánime en asegurar que su martirio ocurrió tambien en la misma ciudad eterna. "Los argumentos con que se ha tratado de combatir estos irrefutables testimonios, se fundan en un terreno muy diferente del terreno de la investigación histórica.,, Joan. 21, 19. Ignat. ad Rom. c. 4. Clem. R. ad Corinth. I. 5. Dionisio de Corinto y el presbítero romano Cayo en Eusebio, H. E. II. 25. Iren. III. 3. Hippolyt. Refutat. omnium haeres. VI. 20 (del encuentro de San Pedro con Simon el Mago), Tertullian. De praescript. c. 36. C. Marcion. IV. 5. Cyprian. pass. Murió "ἐπὶ τῶν ἡγουμένων,, Clem. l. c., siendo prefectos pretorianos Tigellino y Nymfidio Sabino, el año 67, bajo el imperio de Neron, quien á la sazón se hallaba, de paso, en Grecia.

La tradicion de los veinticinco años de episcopado de San Pedro en Roma, se refiere á las dos épocas que residió en la capital del Imperio. Por lo demás, salta á la vista que, aún en el supuesto de no ser cierta la estancia de Simon Mago en Roma y el hecho que con relacion á él se atribuye al Santo apóstol (Justin. Apol. I. 26. II. 15. Dial. c. Tryph. c. 120. Tertullian. Apol. c. 13. Iren. adv. Haer. I. 20), esto no perjudicaría en nada la tradicion relativa á la residencia de San Pedro en Roma, probada por incontestables testimonios. En cuanto á las advertencias expuestas por los judíos á San Pablo (Act. 28, 17 — 19), nada demuestran sino la prudencia y cautela con que obraban por temor á las persecuciones.

Foggini, De Romano Divi Petri itinere et episcopatu. Florent. 1741. Windischmann, Vindic. Petrin. Ratisb. 1836. Herbst, Sobre la residencia de San Pedro en Roma (Tubinga, Revista trimestral, 1820, p. 267.). Ginzel, Sobre el episcopado de Pedro en Roma. Pletz, Revista teológica, XI, cuaderno 1—4. Olshausen, Estudios y criticas, 1838, cuaderno 4. Stenglein, Sobre los veinticinco años de pontificado de San Pedro en

Roma, Tubinga, en la Revista trimestral, 1840. cuaderno 2 — 3. Kunstmann, El Episcopado del Apóstol Pedro en Roma, en las Hojas histórico-políticas, tomo 40. Hagemann, La Iglesia romana, 1864, p. 627 y sig. A. Hilgenfeld contra Lipsius (Revista de teología científica, 1872, p. 319 y sig., 1876, p. 56 y sig., 1877, p. 561 y sig.).

II. Por cuanto el Primado, por expresa voluntad y disposición de Jesucristo, ha de perpetuarse en los sucesores de Pedro, como institución permanente de la Iglesia, síguese que ningún Obispo puede hacer valer sus pretensiones á la autoridad aneja á ese primado fuera del obispo de Roma, único sucesor legítimo de Pedro, ya que el mismo Santo Apóstol unió para siempre y de una manera indisoluble el primado de la Iglesia con el obispado romano, de tal suerte que el primado y el obispado de Roma son en realidad una misma cosa. Por consecuencia, el Papa romano ejerce el primado por derecho divino, y de ninguna manera por disposición eclesiástica, mucho ménos por efecto de circunstancias políticas ó históricas.

1. Es verdad que Jesucristo no confirió por sí mismo, directa é inmediatamente, al obispo de Roma el primado: ántes bien el viaje de San Pedro á Roma y la eleccion que el Apóstol hizo de esta Iglesia para titular residencial de su obispado son las circunstancias que vinculan el Primado á la ciudad de Roma; pero también lo es que no pocos hechos llegan á ser de derecho divino, pasando á vías de realización por un acto puramente humano, la consagración y el órden, por ejemplo. Cf. M. Canus *l. c.* II. 6. Pero la misma sucesión es de derecho divino, toda vez que la quiso y la estableció Jesucristo en persona al instituir el Primado y conferírsele á Pedro, con la promesa de que duraría hasta la consumación de los siglos; de donde se infiere que el legítimo sucesor de Pedro recibe de Jesucristo el Primado. Si hubiese muerto en Antioquia el Santo Apóstol (Cf. Hieronym. De scriptorib. eccl. c. 1), habría dejado á aquella Iglesia el Primado juntamente con su obispado; pero al trasladarse á Roma llevó consigo el Primado á esta Iglesia.

Pero áun este simple hecho no debe considerarse como de carácter puramente humano, ya que, en opinión de los Santos Padres, la eleccion de Roma no se hizo sino por especial disposición de la Providencia. Gerdil, *Animadversiones in Comment. a Febron. edit. in suam Retractat.* pos. 9: *In primatus nexu cum Romana Sede factum humanum in eo situm est, quod eam Petrus propriam sibi que ultimam Sedem elegerit, quod ipsum etiam divino instinctu et monitu fecisse credi fas est.* Leo M. Serm. I. De Apol. Petr. et Paul.: *Beatissimus Petrus, princeps Apostolici ordinis, ad arcem Romani destinatur imperii, ut lux veritatis, quae in omnium gentium revelabatur salutem, efficacius se ab ipso capite per totum mundi corpus effunderet.* Thom. III. q. 35. a. 7: *Ut Dominus suam potestatem magis ostenderet, in ipsa Roma, quae caput mundi erat, etiam caput Ecclesiae suae statuit in signum perfectae victoriae, ut exinde victoria derivaretur in universum mundum.* Suarez, De Fid. Disput. X. Sect. 3. n. 10. Greg. de Valentia, De Fid. Qu. 1. Punct. 7. Acerca de la importancia de Roma como Iglesia

primacial, véase Görres, *Los Triarios*, 1839, p. 93. Hagemann, *l. c.* p. 691.

2. De aquí vino el que escribiera Nicolás I al emperador Miguel (Ep. 8): *Privilegia illius sedis perpetua sunt; divinitus radicata atque plantata sunt; impingi possunt, transferri non possunt; trahi possunt, evelli non possunt.* Y Sixto III (Ep. ad Joan. Antioch. Const. 1260): *Beatus Apostolus Petrus in successoribus suis, quod accepit, hoc tradidit.* Segun la expresion del General de los Dominicos en el concilio de Florencia, “*ratione Petri*”, se halla la Iglesia de Roma en posesion de la autoridad primacial, no en atencion á la importancia de la ciudad, ni por decision de algun Concilio, ni por especial favor otorgado por los Emperadores, ni tampoco á consecuencia del desenvolvimiento histórico de la Iglesia. Oigamos lo que con mucha oportunidad dice San Gelasio tocante á la idea de que el esplendor material de una ciudad pueda servir de mérito para otorgarla una preeminencia en el terreno eclesiástico (Ep. 26, 10 Thiel 405): *Risimus, quod praerogativam volunt Acacio comparari, quia episcopus fuerit regiae civitatis... Alia potestas est regni saecularis, alia ecclesiasticarum distributio dignitatum.* Ep. 42 (Decr. in Conc. Rom. Thiel. 455): *Quamvis universae per Orbem catholicae Ecclesiae unus thalamus Christi sit, sancta tamen Romana Ecclesia nullis synodicalis constitutis ceteris Ecclesiis praelata est.* Ep. 11 ad Anast. Imper. (Thiel 352): *Sedis illius praesuli consensus est adhibendus, quem cunctis sacerdotibus et divinitas summa voluit praeminere et subsequens Ecclesiae generalis pietas celebravit.* Contra la suposicion arbitraria de que esta prerrogativa es producto de maniobras de los Papas, hace notar Bossuet (Defensio Declar. Cler. Gallic. III. 10): “Confieso que doy asentimiento completo á la doctrina y á la tradicion de los Papas relativamente á la soberana autoridad apostólica, toda vez que ellos nada enseñan tocante á su Silla más que lo que enseñan y creen todos los demás Obispos y la Iglesia entera, tanto de Occidente como de Oriente. Y téngase muy presente que, de no hacerlo así, podría con igual motivo decirse que no merecen fe los Obispos ni los sacerdotes cuando enseñan acerca de la dignidad del sacerdocio.”

3. Es verdad que tambien Pablo estuvo en Roma y allí sufrió el martirio juntamente con Pedro; pero con su muerte acabó su mision extraordinaria en Roma; “*unida para siempre con la cátedra suprema de Pedro, á la que desde un principio estuvo sometida, debía realzar la majestad y la autoridad suprema de la Iglesia romana*.” (Bossuet, *Sobre la unidad de la Iglesia.*)

4. En esto se funda la decision del cuarto Concilio lateranense (1215): *Romana Ecclesia disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum, utpote universorum Christi fidelium mater et magistra.* Lugdun. II. (1274): *Romana Ecclesia summum et plenum primatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet, quem se ab ipso Domino in B. Petro Apostolorum principe sive vertice, cujus Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit.* Antes hemos expuesto (pág. 146.) las decisiones de los concilios de Florencia y del Vaticano.

Febronio, l. c. V. pár. 4, autor del Janus, Leipzig, 1869, pág. 347, ha vuelto á reproducir la objecion de los galicanos Pedro de Marca, Maimbourg, Launoi y Bossuet contra el texto verdadero del concilio de Florencia: "quemadmodum *etiam* in gentis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur,, suponiendo que se ha introducido una enmienda en el original griego y que debe traducirse en un sentido limitado: in eum modum, quo *et* in gestis *et* in sacris canonibus (καθ' ὃν τρόπον καὶ κ.τ.λ.), en lugar de darle el sentido más fuerte "quemadmodum *etiam* (Cf. de Marca, De concord. sacerdot. et imper. III. 8. Maimbourg, Tratado histórico del establecimiento y de las prerrogativas de la Iglesia de Roma, 1685, c. 7. 20). En contra de la arbitraria suposicion de De Marca ya demostró Schelstrate (Tract. de sensu et auctor. decret. Constant. Concil. 1686 praef. IV.) que en todos los manuscritos del referido decreto de Florencia se lee "quemadmodum *etiam*,, lectura perfectamente auténtica en el verdadero original de las Actas. En contra de Febronio han restablecido la verdad histórica de los hechos Mamachi y Zaccaria, y refutando las aserciones del autor del Janus han demostrado también Ceccconi (Univers del 6 de Febrero de 1870) y Frommann (Crítica del Decreto de union del Concilio floréntino, 1870), hasta no dejar género alguno de duda, que en todas las Actas originales que se conservan en latín se lee la frase "quemadmodum *etiam*,, que también se encuentra en las numerosas copias de dichos documentos. Se ha probado asimismo que la interpretacion primitiva de la frase en cuestion viene de los escritores latinos, mientras que el texto griego no es más que una traduccion.

III. Como consecuencia del derecho divino, que es inseparable del obispo de Roma, como legitimo sucesor de San Pedro, el primado de la Iglesia no puede trasmitirse á otra Sede episcopal. Aunque la eleccion del sucesor de Pedro corresponde á la Iglesia en general, con especial participacion de la romana, la trasmision de la autoridad primacial viene exclusivamente de Jesucristo.

1. Febronio combatió la doctrina del autor de la "Defensio Declar. Cler. Gallic., P. III. 10, relativa á la inamovilidad del primado de la Sede episcopal romana. Asi dice éste: Haec Ecclesia Romana ex avita et Apostolica ordinatione eo jure, ea dignitate est, ut quemcumque sibi Episcopum, eundem etiam Ecclesiae universae duces pastoremque eligat. Aquél, por el contrario, sostiene (l. c. § 87): Loci quoque determinationem et Episcopi, cui primatus competat, penes Ecclesiam esse, ibique Ecclesiae primatum esse, cuicumque demum loco Ecclesia primam Sedem affixerit. Lo mismo enseñan Rautenstrauch (Datos para la Historia eclesiástica de nuestros días, III, página 1743), Nuytz (Syllab. 35: Nihil vetat alicujus Concilii generalis sententia aut universorum populorum facto Pontificatum a Romano Episcopo ad alium Episcopum aliamque urbem transferri. Y es que partió del falso principio de que, siendo el primado una Institucion del pueblo cristiano, éste puede trasladarla al punto más conveniente al bien de la Iglesia (In jus Ecclesiastic. Tract. II. § 136); segun esta teoria, pone la autoridad del "Concilio general,, en frente y por encima de la del Papa. Antes había enseñado lo mismo el autor de la obra titulada "Tratado de la autoridad del Papa,, Haya, 1720, cap. 10, y Focio sostuvo la errónea doctrina de que el Primado había pasado de Roma á Bizancio, al trasladarse á esta ciudad la capital del Imperio.

2. Ballerini (De potest. Ecclesiast. P. II. c. 8. § 2) deja indecisa la cuestion de si podría tener lugar tal traslado de la Sede primada, á lo ménos de conformidad y por orden del mismo Papa. Contra esta opinion existen motivos poderosos. En primer lugar, la sentencia condenatoria de la mencionada proposicion de Nuytz; en segundo, el hecho evidente de que en el trascurso de los siglos han existido no pocas veces razones de conveniencia para efectuar esa traslacion, á pesar de lo cual jamás se ha realizado. Pero la misma índole del asunto es contraria al traslado. Efectivamente; despues que Pedro elevó la Sede episcopal de Roma á la categoría de Primada y murió siendo Obispo primado de la misma, parece evidente que sólo el obispo de Roma, y ninguno más que él, puede ser verdadero sucesor de Pedro y llevar este nombre. Hé aquí por qué los teólogos de más fama se declaran en contra, tales como Melchor Cano (*l. c.* VI. 4), Gregorio de Valencia (De Fid. *l. c.*), Suarez (De Fid. Disp. X. Sect. 3) y Benedict. XIV. (De Synod. Dioeges. II. 1), quien cita una série de Santos Padres que defienden la identidad de los derechos de la Sede romana y los del apóstol San Pedro, fundándose principalmente en el hecho de ser el mismo Jesucristo quien confirió esta potestad al obispo de Roma, en que á esta Iglesia únicamente se prometió la infalibilidad en la fe y en que está admitido que sólo son católicos aquellos que viven en comunidad con esta Iglesia. Estas declaraciones tan explícitas son una condenacion manifiesta de la condicion "en tanto que el Primado se halle unido al obispado de Roma.. Agréguese á esto que la opinion contraria favorece la discordia y el cisma, y se comprenderá lo peligroso que es defenderla en las actuales circunstancias. No se comprende tampoco de qué manera puede compaginarse esta doctrina con la Proposicion 41 de Wiklef, que dice: Non est de necessitate salutis credere, Romanam Ecclesiam esse supremam inter alias Ecclesias (Denz. 517); ya que lo que una vez es dogma de fe debe serlo siempre, porque nunca puede dejar de ser verdadero.

§ 19. PRUEBAS TRADICIONALES.

I. Lo expuesto en el párrafo anterior justifica plenamente las declaraciones de los Santos Padres y de los Concilios, tocante á la potestad suprema de la Sede romana en asuntos eclesiásticos. Estos testimonios tradicionales reúnen los siguientes caracteres:

a) Se remontan á los tiempos apostólicos; b) Proceden sin distincion de la Iglesia de Oriente y de la de Occidente; c) Fundan la importancia de la potestad primacial en los plenos poderes otorgados por Jesucristo á Pedro; d) Consideran esta potestad prinacial como un derecho divino de la Sede romana.

1. Los testimonios procedentes del período apostólico son: San Ignacio de Alejandria, que en su Ep. ad Rom. llama á la Iglesia de Roma: *προκαθήμενη τῆς ἀγάπης*; y es notorio que *ἀγάπη* significa, en el lenguaje eclesiástico, la

comunidad de los cristianos en la Iglesia; véase Hagemann, *l. c.* pág. 686, (*προκαθήσθαι*: se refiere también á la autoridad de los Obispos, ad Magn. c. 6.). La carta de San Clemente á los corintios amonestándoles y exhortándoles á la obediencia, con ocasion de haberle pedido que sancionase su proceder antieclesiástico, ó sea la deposicion de sus jefes, sólo se explica suponiéndole revestido de la autoridad primacial, toda vez que, como simple Obispo, eran iguales á él dichos jefes, y lo que es muy digno de atencion, que el hecho tuvo lugar probablemente en vida de San Juan.

2. En el siglo segundo San Ireneo (C. Haer. III. 3): Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre... Sed quoniam valde longum est in tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximæ et antiquissimæ et omnibus cognitæ a gloriosissimis Apostolis Petro et Paulo Romæ fundatæ et constitutæ Ecclesiae, eam quam habet ab Apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones Episcoporum pervenientes usque ad nos indicantes confundimus omnes eos, qui quoquo modo... praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem (potentior) principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos, qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quæ est ab Apostolis traditio.

En este pasaje hay que considerar:

a) San Ireneo se propone demostrar á los herejes cuál es la verdadera fe de la Iglesia universal, tomando por base lo que cree la Iglesia romana.

b) Esta demostracion presupone que toda la Iglesia reconoce que el credo de la romana es la verdadera regla de la fe. Ad hanc enim Ecclesiam... necesse est omnem convenire Ecclesiam, que en el texto griego diria probablemente: *συμβαίνειν πρὸς τὴν ἐκκλησίαν*, es decir, con ella debe conformarse toda la Iglesia, ó bien: á ella debe dirigirse toda la Iglesia. Cf. Optat. Milev. II. 3: in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur.

c) Las siguientes palabras dan la razon de tal preeminencia: "Propter potiorem (potentior) principalitatem... in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quæ est ab Apostolis traditio; es decir, que con esta Iglesia deben conformarse, por su mayor dignidad y poder (*διὰ τὴν ἰσχυρότεραν πρωτείαν ὁ ἀθηνῶν*), todas las demás, ó sea los fieles de todas partes, por cuanto en ella se ha conservado siempre la tradicion apostólica, aceptada como tal por todos y en todas partes. En veintium pasajes de la traduccion latina ocurren los vocablos *principalitas* y *principatus* para significar *fuera, autoridad*. Así III. 38: Principalitatem habebit in omnibus Deus. Augustin. De baptism. II. 1: Petri principatus cuilibet episcopatu praefendus. Ep. 23: Apostolicae cathedrae principatus. Leo M. Serm. II. in Anniv. Elect.: Dominus episcopalis officii voluit me habere principium. Tertullian. De anim. c. 13: Principalitas, i. e. qui cui praeest. Cyprian. Ep. 55: Ecclesia principalis. Y Ammiano Marcelino (Histor. XV. 7) dice que la expresion *potior principalitas* significa: auctoritas qua potiores (sunt) aeternae urbis episcopi.

d) El sentido y la fuerza demostrativa del pasaje no sufren alteracion

alguna esencial, sea que *in qua* se refiera á la Iglesia universal ó á la romana solamente, así como tampoco afecta al sentido el que se lea *potior* ó *potentior*.

e) Es de todo punto insostenible la opinion expresada por Grabbe, reproducida por Febronio, Neander y otros escritores modernos, segun la cual " la tradicion ó la doctrina de la Iglesia romana se presta muy particularmente á la refutacion de enseñanzas heréticas, porque reuniéndose constantemente en ella, como en un centro comun, cristianos procedentes de todas las partes del mundo, que llevan allí el testimonio de sus creencias, esta comunicacion constante y la comparacion de las tradiciones asiáticas, egipcias, etc., con la romana, hacen que ésta se mantenga libre de toda alteracion „. Tal explicacion del pasaje aludido carece de fundamento, por cuanto San Ireneo no habla en él de la *ciudad*, sino de la *Iglesia* de Roma; no hace referencia á los *viajeros* que allí concurren, sino á la conformidad — convenire — de las Iglesias; no aduce como causa y razon de su preeminencia su poder como metrópoli universal, sino el ser la Iglesia fundada por Pedro y Pablo. Y, en realidad, ¿ cómo habian de crear la unidad de la fe los extranjeros procedentes de tan diversas regiones si ántes no existía entre ellos esa unidad? ¿ Acaso no acudían tambien á Roma muchos herejes y fautores de doctrinas falsas, que tenían allí partidarios y trataban de aumentarlos precisamente allí más que en ningun otro punto? ¿ Y no es absurdo suponer que Roma, que mantenía incólumes sus tradiciones, había de buscar enseñanza y ejemplo en los extranjeros que diariamente la visitaban? Bossuet, Defens. Declar. Cleri Gallic. II. 15: *Ludunt, qui potentioris principalitatis nomine urbis amplitudinem designari putent; agit enim Irenaeus non de urbe, quam propter imperium frequentari, sed de Ecclesia fundata ab Apostolis, ad quam ea causa convenire, in qua conservare undique fideles avitam et Apostolicam traditionem oporteat.*

f) San Ireneo no habla tan sólo de la potestad ejercida sobre la Iglesia occidental, sino sobre toda la Iglesia, toda vez que, siendo él griego de origen, escribe casi siempre contra los herejes de su raza, y además se refiere expresamente á las Iglesias de Smyrna y de Efeso. Cf. Massuet, in Iren. Dissert. III. n. 33. 34. El paralelo que se pretende establecer con San Gregorio Nacianceno (Orat. XLII. 10), defendido primeramente por escritores anglicanos (An Account of the life and writings of S. Irenaeus 1841) y resucitado despues en Alemania, no tiene siquiera aplicacion en el caso presente; porque si bien habla el mencionado Santo Padre de la ciudad de Roma, de su fe, de su magnificencia, etc., no hace la menor alusion á la necesidad de conformarse con esa Iglesia, atendiendo á esas circunstancias.

3. Tertuliano (De pudic. c. 1) llama al obispo de Roma, en la primera mitad del siglo tercero, " episcopus episcoporum „. En sentir de San Cipriano, estar en comunidad con el obispo de Roma es signo de que se está en comunidad con la Iglesia universal (Ep. 55, 1): *Jam sciret, te secum, i. e. cum Ecclesia catholica communicare* (Ep. 48, 3): *Communicationem tuam, i. e. Ecclesiae*

catholicae unitatem. El mismo expone en otro lugar la razon de esto (Ep. 55, 14. Hart. 59 ad Cornel.):

Quibus etiam non satis fuit ab Evangelio recessisse... post ista adhuc insuper pseudoepiscopo sibi ab haereticis constituto, navigare audent et ad Petri cathedram et ad Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est, a schismaticis et profanis literas ferre, nec cogitare eos esse Romanos. quorum fides Apostolo praedicante laudata est (Rom. 1, 8), ad quos perfidia habere non possit accessum. "Unitas sacerdotalis," es la unidad entre los Obispos (Sacerdos = Episcopus). Ep. 71, 3 ad Quint.: Nec Petrus, quem primum Dominus elegit, et super quem aedificavit Ecclesiam suam, cum secum Paulus de circumeisione postmodum disceptaret, vindicavit sibi aliquid insolenter aut arroganter assumpsit, ut diceret, se primatum tenere et obtemperari a novellis et posteris potius debere. Ep. 73 ad Jubaj. 7: Petro primum Dominus, super quem aedificavit Ecclesiam, et unde unitatem originis instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur in coelis, quod ille solvisset in terris. De unit. Eccl. c. 4: Loquitur Dominus ad Petrum: Ego dico tibi... Et iterum eidem post resurrectionem suam dicit... Super illum unum aedificat Ecclesiam suam, et illi pascendas mandat oves suas. Et quamvis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: Sicut misit me Pater... tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et ceteri Apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur (et primatus Petro datur), ut Ecclesia una monstretur.

En la cuarta centuria escribia San Ambrosio (in Ps. XI. 30): Ipse est Petrus, cui dixit: Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam. *Ubi ergo Petrus, ibi Ecclesia*; ubi Ecclesia, ibi nulla mors, sed vita aeterna. Et ideo addidit: Et portae inferi non praevalerunt ei: et tibi dabo claves regni coelorum. Beatus Petrus, cui non inferorum porta praevaluit, non coeli porta se clausit, sed e contrario destruxit inferni vestibula, patefecit coelestia. In terris itaque positus coelum aperuit, inferos clausit. Cf. in Ps. XLIII. 40. Ep. XI. 4. in Conc. Aquilej.): Totius orbis Romani caput Romanam Ecclesiam, atque illam sacrosanctam Apostolorum fidem ne turbari sineret obsecranda fuit clementia vestra; inde enim in omnes venerandae communionis jura dimanant. Por lo cual estar en comunión con Roma es tambien para este Santo Padre una prueba de que se está en comunión con la Iglesia católica (De excess. frat. sui Satyr. I. 47): Advocavit ad se Episcopum, nec ullam veram putavit nisi verae fidei gratiam, percontatusque ex eo est, utrumnam *cum episcopis catholicis, hoc est cum Romana Ecclesia conveniret?* Et forte ad id locorum in schismate regionis illius Ecclesia erat; Lucifer enim se a nostra tunc temporis communione diviserat.

En los siglos cuarto y quinto tenemos el testimonio de San Agustin (Ep. XLIII. 3: Unde nec medioeris utique auctoritatis (Carthago) habuit episcopum, qui posset non curare conspirantem multitudinem inimicorum, cum se videret et Romanae Ecclesiae, *in qua semper Apostolicae cathedrae viguit principatus*, et ceteris terris, unde evangelium ad ipsam Africam venit, per communicatorias literas esse conjunctum. Ps. c. part. Don.:

Numerate sacerdotes vel ab ipsa Petri sede,
Et in ordine illo patrum, quis cui successit, videto,
Ipsa est petra, quam non vincunt superbae inferorum portae.

Por eso la conformidad con esta cátedra romana, "culmen auctoritatis," como la llama (De utilit. credendi c. 17), es para él signo distintivo de la verdad católica (Serm. 120. Mai. Nov. PP. Biblioth. I. 273): *Non crederis veram fidem tenere catholicae, quae fidem non doces esse servandam Romanam.*

San Jerónimo (Ep. 15 ad Damas.) dice: Ego nullum primum, nisi Christum sequens Beatitudini tuae, i. e. cathedrae Petri, communionem consocior. Super illam petram aedificatam Ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est. Si quis in Noc arca non fuerit, peribit regnante diluvio... Non novi Vitalem, Meletium respuo, ignoro Paulinum. Quicumque tecum non colligit, spargit, hoc est, qui Christi non est, Antichristi est. Pide que le señale el Obispo á que ha de obedecer para ser miembro de la Iglesia católica (Ep. 16): *Obtestor Beatitudinem tuam... ut mihi literis tuis, apud quem in Syria debeam communicare, communicates.* Apolog. adv. Rufin. I. 4: *Fidem suam quam vocat? Eamne, qua Romana pollet Ecclesia? Si Romanam responderit, ergo catholici sumus.* Ep. 63: *Scito, nihil nobis esse antiquius, quam Christi jura servare nec Patrum transferre terminos semperque meminisse Romanam fidem Apostolico ore laudatam.*

De San Pedro Crisólogo es la declaracion siguiente (véase pág. 179): *Ser romano equivale á ser católico,* segun la declaracion explicita de los Obispos africanos desterrados en Cerdeña, entre los que se encuentra Fulgencio, en un escrito dirigido á Juan y á Venerio: *Quid Romana, hoc est catholica, sequatur et servet Ecclesia* (Mansi VIII. 599). Y S. Optato de M. (II. 3) dice: *Negare non potes, scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit Apostolorum omnium caput Petrus, unde et Cephas appellatus est; in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri Apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut jam schismaticus et peccator esset, qui contra singularem cathedram alteram collocaret. Ergo cathedram unicum, quae est prima de dotibus, sedit prior Petrus; cui successit Linus... Damaso Siricius, hodie qui noster est socius; cum quo nobiscum totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat. Vestrae cathedrae vos originem reddite, qui vobis vultis sanctam Ecclesiam vindicari.* II. 9: *Probatum est, nos esse in Ecclesia sancta catholica, apud quos et symbolum Trinitatis est, et per cathedram Petri, quae nostra est, per ipsam et ceteras dotes apud nos esse.* Precisamente por ser la cátedra romana "singularis," y "unica," (IV. 2. 3) tiene tambien poder para fundar y mantener la unidad, que es el segundo signo distintivo de la verdadera Iglesia.

El obispo sirio de Mosul, José Bar David, en su obra "Antiqua Ecclesiae syro-chaldaicae traditio circa Petri ejusque successorum Romanorum Pontificum divinum primatum. Romae 1870.," ha demostrado, con argumentos sacados de sus mismos libros litúrgicos, que tanto los nestorianos como los jacobitas, separados de la comunión de la Iglesia romana en el siglo v, creían ántes del cisma en "Pedro y en su trono, la roca inexpugnable... Compárasele en dichos libros con Moises, paralelo que tambien ocurre en las pinturas de las Catacumbas, y declaran que su mision es "mantener á los que reconocen su autoridad en la confesion de la verdadera fe y en la unidad"; "en Roma habita Pedro como en una ciudadela." En los antiguos cánones

de Nicea, conocidos con el nombre de árabes y que tienen autoridad legal entre ellos, se lee: "Aunque el Patriarca puede hacer con sus subordinados todo lo que quiere, no obstante el Patriarca romano tiene jurisdiccion sobre todos los Patriarcas, y su autoridad, como la de San Pedro, se extiende á toda la cristiandad." Tal es el principio sentado tambien en los cánones posteriores que citan Barhebreo y Ben Attib del siglo XI, y tal era asimismo la creencia corriente entre los armenios, segun ha demostrado Anzarian en su obra "Ecclesiae Armenae traditio de Rom. Pontificis Primatu. Romae 1870." Moises de Corene escribia en el siglo V estas memorables palabras: "Regocijate, capital del mundo, que estás coronada de la luz que despide el rostro de tu Apóstol y que alumbras el mundo entero con los rayos de esta luz, Iglesia romana." Cf. Khayyath, Syri orientales, Chaldaei, Nestoriani et Rom. Pontificis primatus. Rom. 1870.

II. A esta doctrina de la potestad eclesiástica de los obispos de Roma se ajustaban todos sus actos y decisiones, que acató siempre la Iglesia universal, tanto en Oriente como en Occidente, sin atentar jamás á sus prerrogativas. Aun hubo herejes que, como los pelagianos, los monotelitas y otros, trataron de que el Papa romano aprobara sus doctrinas.

1. En un principio Papa, *παππός*, significaba Obispo en general y áun sacerdote (Thomassin. Vet. et nov. Eccles. discipl. I. 4. II. 3. Mamachi *l. c.* IV. p. 1. c. 4); pero desde el siglo V se usó únicamente para designar al obispo de Roma (Thomass. *l. c.* I. p. 1. c. 50). Ya San Clemente romano hace ver la autoridad extraordinaria de que estaba revestido (Ep. I); decide las discordias de la Iglesia de Corinto, exhortando á sus fieles á la unidad; da autoridad de leyes á las disposiciones que regulan el orden de la Iglesia, determina su aplicacion en casos especiales y acuerda lo que debe hacerse para restablecer el orden alterado. Todos los pasajes de su carta se hallan inspirados en un sentimiento de superioridad tal que sólo puede poseerle aquel que tiene conciencia del peso que sus palabras y decisiones han de ejercer en la balanza. Véase Hagemann, *l. c.* p. 683. Víctor I resuelve sin apelacion la cuestion relativa á la fiesta de la Pascua (Euseb. H. E. V. 23), y el papa San Estéban decide el asunto de San Cipriano. Ep. 74, 1: Si quis a quacunque haeresi venerit ad vos, nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in poenitentiam, quum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum. Acerca de las causas en que se fundó la resistencia de San Cipriano, véase pág. 74. San Estéban siguió siempre como norma la práctica de la Iglesia romana, pero no había pronunciado hasta entónces un juicio tan perentorio, acompañado de la exclusion de la comunidad de la Iglesia. San Cipriano aparece luego en comunion con Sixto II, sucesor de San Estéban, lo que demuestra que se había arreglado la controversia. Y al decir San Agustín (De Baptism. I. 18; II. 4; III. 4), para disculpar la resistencia de San Cipriano, que la cuestion no estaba aún "universali Concilio eliquatum", no es porque pretenda negar ni aminorar la autoridad de la Sede romana, sino porque juzgaba necesario que se examinase la práctica seguida por todas las Iglesias en una cuestion difícil,

que San Cipriano y Firmiliano consideraban como de índole puramente disciplinal (Cyprian. Ep. 75. Basil. Ep. 188. 199). Véase Ballerini, *De vi ac ratione prim.* XIII. 53.

Dionisio de Alejandría tuvo que justificarse ante el papa romano Dionisio de la acusacion de fautor del sabelianismo. Athanas. *De sent. Dionys.* c. 12; τινες τῶν ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας ἀδελφῶν . . . ἀνῆλθον εἰς τὴν Ῥώμην, καὶ κατατρόχησαν αὐτοῦ παρὰ τῶ ὁμωνύμῳ αὐτοῦ Διονυσίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης . . . Ἐπειτα Διονυσίου τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ἀλεξανδρείας ἀπολογουμένου περὶ ἧς ἔγραψεν ἐπιστολῆς κ. τ. λ. Y Pablo de Samosata, patriarca de Antioquía, fué destituido por el Papa á causa de sus opiniones heréticas (Euseb. H. E. VII. 30). Los Papas dictaban igualmente leyes y disposiciones para la Iglesia de Oriente. Así lo hizo ya Inocencio I en su escrito á los patriarcas de Antioquía sobre el órden episcopal, division de las diócesis metropolitanas y la conducta que debía observarse con los clérigos conversos del arrianismo (Coust. p. 851. Döllinger, H. E. p. 199). La eleccion de Patriareas no era válida sin el reconocimiento del Papa romano. Cf. Simplic. Ep. 18 ad Acac. (Thiel 210): *Nihil omnino restare videbatur, nisi ut . . . sine strepitu, quod catholicus in defuncti ministerium successisset antistes, Apostolicae quoque moderationis assensu votivam sumeret firmitatem.* Cf. Jul. Ep. I. 22. (Coust. 386): *Oportuit omnibus nobis scripsisse, ut ita ab omnibus, quod justum esset, decerneretur. . . An ignoratis, hanc esse consuetudinem, ut primum nobis scribatur, et hinc, quod justum est, decernatur? Sane si qua hujusmodi suspicio in illius urbis (Alexandriae) episcopum cadebat, ad hanc ecclesiam scribendum fuit.* Cf. Socrat. H. E. II. 17. Sozom. l. c. III. 10. Epiphan. Hist. trip. IV. 9. En virtud de esa misma autoridad anularon la eleccion de personas que no reunian las condiciones debidas. Simpl. l. c.: *Non ad fastigium sacerdotalis dignitatis accedere potest, refiriéndose á Pedro Mongus de Alejandría.* Ep. 19 (Thiel. 212): *medicinae venia competit, non potestatis.* De la misma manera procedió Félix II (Ep. 11. Thiel. 256) con Pedro Fullo de Antioquía; Simplicio (Ep. 1. Thiel. 177) sobre Timoteo Aelurus de Alejandría (Ep. 15. Thiel. 204), sobre la ordenacion de Calendio de Antioquía (Ep. 17. Thiel. 206): *gremio Apostolicae sedis amplexi.*

Citan á los Patriarcas ante su Sínodo, á fin de que se sinceren de acusaciones formuladas contra ellos, como lo hizo Félix II con Acacio, patriarca de Constantinopla (Ep. 3 ad Acacium Constantinopolitanum libellus citationis, Thiel. 239): *Apud beatum Petrum Apostolum, cui preces in nobis oblatas pervides, et quem ligandi atque solvendi a Domino potestatem sumpsisse non potes diffiteri, in conventu fratrum et episcoporum nostrorum respondere festina.*

Son los guardianes encargados de velar por el cumplimiento de los cánones, y sólo por razones justas y en casos especiales pueden dispensar de su cumplimiento. Simplic. Ep. 16 ad Acac. (Thiel. 206): *Quamvis enim profecerit ad quietem, quod Christianissimi principis jussione vel sine praejudicio canonum a tua caritate fuerit Antiochensibus episcopus ordinatus, tamen no nest sine invidia factum, cujus cavendum deinde etiam ille testatur, qui*

praecepit exemplum. In quo pietatis ejus gratias dignum nos est referre, quoniam ita gloriae suae moderatus est potestatem (el Emperador), ut fidelissima devotione patrum regulis submittere, quae juberet (voluerit), nec in auctoritatem recipi, quod sequenti constituit aetate prohiberi... ut scilicet id quod factum est necessitate, sufficeret. Ep. 15 ad Zenon. Aug. Cf. Gelas. Ep. 6. 14. 15. 16. 17. 20 — 24. 26, 3 (Thiel. 305): uniuscujusque synodi constitutum non aliquam magis exequi sedem prae ceteris oportere, quam primam.

Destituyen á los Obispos y Patriarcas que han prevaricado en el cumplimiento de sus deberes, excluyéndolos del seno de la Iglesia. Asi Félix II. Ep. 6 (Thiel. 243) destituye á Acacio, patriarca de Constantinopla: *Multarum transgressionum repereris obnoxius... Sacerdotali honore et communione catholica nec non etiam a fidelium numero segregatus, sublatum tibi nomen et munus ministerii agnosce, sancti Spiritus judicio et Apostolica per nos auctoritate damnatus.* Cf. Ep. 7. 8. 11. San Gelasio confirma la sentencia (Ep. 26 ad Episc. Dardan. Thiel. 412): *Quae sententia in Acacium destinata, etsi nomine tantummodo praesulis Apostolici, cujus erat utique potestatis, legitime probatur esse deprompta... plurimorum in Italia catholicorum congregatum sacerdotum rationabiliter in Acacium sententiam cognovit fuisse probatam.* Cf. Ep. 1. Tract. II. 8 (Thiel. 528): *Secundae sedis antistitem nec expellere quisquam nec revocare sine primae sedis assensu vel potuit vel debuit.* Ep. 27, 4 (Thiel. 427): *Constat, semper auctoritate sedis Apostolicae hujusmodi personas aut discussas vel esse purgatas, aut sic ab aliis, quibus competeat, episcopis absolutas, ut tamen absolutio earum ex sedis Apostolicae consensione penderet.* Por donde se ve que nadie podía evadir el cumplimiento de la sentencia dictada por la primera Sede episcopal de la Iglesia. Gelas. Ep. 26, 3 (Thiel. 396): *ut cujuslibet civitatis episcopus primae sedis judicium non vitaret.* Por eso el papa Hormisdas declara que, segun una tradicion generalmente admitida, se elevaba al conocimiento del Papa, por una embajada especial, la eleccion de todos los Patriarcas. Ep. 113 (Thiel. 914) *“regularis observantia.”* Cf. Theodoret. H. E. II. 23. Sozom. VIII. 3. Efectivamente, San Crisóstomo dió conocimiento de su eleccion por una embajada, segun asegura su biógrafo Paladio, y lo mismo hizo Anatolio de Constantinopla (Leon. Ep. 80). Döllinger, H. E. p. 200. Las sillas patriarcales de Antioquia y de Alejandria fueron creadas por el mismo San Pedro, quien fundó en persona la primera de estas Iglesias, y por la mediacion de su discipulo San Marcos la segunda. Gregor. M. Ep. VII. 40. Thomassin. l. c. P. I. L. I. c. 9. Bianchi l. c. II. 1.

2. Bajo las persecuciones suscitadas por el arrianismo se destaca la Iglesia romana como baluarte de la fe, en el que se refugian los que sufren por la integridad de sus creencias. Socrat. H. E. II. 15: *Accusati et Ecclesiis suis pulsi in regiam urbem adventant. Ubi cum Julio Romano episcopo causam suam exposuissent, ille, quae est Ecclesiae Romanae praerogativa, liberioribus literis eos communivit, et in Orientem remisit (ὁ δὲ, ἅτε προνομία τῆς ἐν Ῥώμῃ ἐκκλησίας ἐχούσης, παρησιαστικοῖς γραμμασιν ἀγύρωσεν αὐτούς, καὶ ἐπὶ τῇ ἐπιστολῇ ἀποστέλλει τὸν οὐκ εἶδὼν ἐκάστῳ τόπον ἀποδιδοῦς).* Cf. II. 17:

τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος κλεβούτος, μὴ δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας; cf. Coustant. *l. c.* praef. p. 72. 79 y append. p. 51. 52. Explicitamente reconoce San Crisóstomo esta supremacía cuando escribe al papa Inocencio I (Coust. 785): "Te suplico que declares que no tienen validez alguna estas injustas negociaciones (μηδεμίαν ἔχειν ἰσχύν), y que los que han obrado de un modo tan inicuo han incurrido en las penas eclesiásticas...". Y en su segunda carta (Coust. 809) dice: "Cuanto más altas suben las olas, tanto más crecen tus solícitos cuidados; semejas á los mejores pilotos (τοὺς ἀρίστους τῶν κυβερνητῶν), cuya vigilancia es mucho mayor cuando divisan señales de tormenta...". Celestino I, en relacion con el nestorianismo, San Leon el Grande con el monofisitismo y San Dámaso con los apolinaristas (Ep. adv. Apoll. ad Orient. ap. Theodoret. H. E. V. 10), se conducen y obran como supremos jueces, á quienes recurren tanto el demandante como el acusado, y cuya sentencia es inapelable. Así vemos que ya el gnóstico Marcion recurrió al Papa romano (Epiphan. Haer. 42); los novacianos Félix y Felicísimo, al papa Cornelio (Cypr. Ep. 55); los eusebianos, Nestorio, Pelagio, Eutiques y los monotelitas hicieron todos los esfuerzos imaginables para atraer á su partido á la Sede romana. La misma Santa Sede ha considerado como derecho suyo indiscutible el que se la dé noticia de todos los asuntos importantes, y ha ordenado que se cumplan con rigor sus disposiciones. Oigamos sobre esto á San Jerónimo (Ep. 123 ad Ageruchiam): Cum in chartis ecclesiasticis juvarem Damasum Romanae urbis episcopum, et Orientis Occidentisque *synodicis consultationibus* responderem etc. Damas. Ep. III. (Coust. 486): Constat, neque Romanum episcopum, *cujus ante omnia eos decebat expectare decretum* etc. Siricius Ep. 1 ad Himer. (Coust. 625): Portamus onera omnium, qui gravantur, *quoniam imo haec portat in nobis B. Petrus* qui nos in omnibus administrationis suae protegit et tuetur haeredes... Nunc fraternitatis tuae animum incitamus, ut haec... in *omnium coepiscoporum* perferri facias notionem. Zosim. Ep. 7 ad Hesych. (Coust. 869): Licet quisquis hoc proposita Patrum et Apostolicae Sedis auctoritate neglexerit, a nobis districtius vindicandum. Con motivo de la herejía de Pelagio escribieron los Obispos africanos á Inocencio I pidiéndole instrucciones y rogándole que citase á su presencia al mismo heresiarca, en la esperanza de que más fácilmente cedería "auctoritati sanctitatis suae...". (Ep. 27. 28. Coust. 875.) De Inocencio (Ep. 29. Coust. 888): "Antiquae traditionis exempla servantes et ecclesiasticae memores disciplinae ad nostrum referendum approbastis esse iudicium scientes, quid Apostolicae Sedi... debeatur, a quo ipse episcopatus et tota auctoritas nominis hujus emersit. Quem (Apostolum) sequentes tam mala damnare novimus, quam probare laudanda. San Gelasio (Ep. 5 ad Honor. (Thiel. 321) dice: Cura sedis Apostolicae more majorum cunctis per mundum debetur Ecclesiis. Y Cesáreo de Arlés escribe al papa Simaco lo siguiente (Labbe. IV. 1244): Sicut a persona B. Petri Apostoli episcopatus sumit initium, ita necesse est, ut disciplinis competentibus Sanctitas Vestra singulis Ecclesiis, quid observare debeant, evidenter ostendat. Flavitas, al

ser elegido patriarca de Constantinopla, declara que "optat, inde fulciri, unde Christo cupiente profluit cunctorum gratia plena pontificum (Ep. 15), dum scilicet ad Apostolicam Sedem regulariter destinatur, *per quam largiente Christo omnium solidatur dignitas sacerdotum*," (Thiel. 267. 270).

3. Sólo aquel que desconozca completamente la cuestion de que se trata puede ver en el cán. VI. del concilio de Nicea una contradiccion de la doctrina del Primado; este documento ni contradice ni prueba nada: *Τὰ ἀρχαῖα ἔτη κρατεῖται τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῶ ἐν Ρώμῃ ἐπισκόπῳ τούτο συνήθης ἔστιν ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ προσβέβητα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις καθόλου δὲ πρόεδρον ἐκεῖνο, ὅτι εἰ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένητο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἢ μεγάλη σύνοδος ὄρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον κ. τ. λ.* Aquí no se trata del Primado, sino de la autoridad patriarcal que Alejandría y Antioquía ejercen sobre una provincia determinada, á semejanza de la de Roma. Phillips, Der. Ecl. II. pág. 37. Héfele, Hist. de los Concilios. I. pág. 397. Zaccaria, Dissertatio de rebus ad histor. atque antiquit. Eccles. pertinentibus. T. I. 4. 6. Fulig. 1781.

4. Hasta el emperador pagano Aureliano reconoció esta preeminencia real de la Sede romana, con ocasion de la herejía de Pablo de Samosata (Euseb. Hist. Ecl. VII. 30); Ammiano Marcelino (Rerum gest. I. 15) llama á Liberio: *Christianae legis antistes*. El emperador Valentiniano III dió al primado de Roma fuerza legal en el terreno civil (Int. Opp. S. Leon. ed. Baller. I. página 642): *Ne quid praeter auctoritatem Sedis illius illicita praesuntio attentare nitatur, cum Sedis Apostolicae Primatum S. Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronae, et Romanae dignitas civitatis, sacrae etiam synodi firmarit auctoritas . . . Sed hoc illis omnibus pro lege sit, quidquid sanxit vel sanxerit Apostolicae Sedis auctoritas*. El emperador Justiniano designa al Papa romano con el nombre de "*Caput omnium Dei sacerdotum, omnium ss. Ecclesiarum*,"; y á la Iglesia de Roma con el de "*apex pontificatus*," cuyas sentencias fueron, en todo tiempo, suficientes para vencer las herejías. Hergenröther, Focio I. p. 155 y ss.

III. Son tambien palpable testimonio de la importancia que en todo tiempo ha tenido la Sede romana, los nombres con que desde los primeros períodos del Cristianismo se la ha designado.

Cathedra Petri (Cyprian. Ep. 55. 59. Optat. M. VII. 5. Augustin. C. Lit. Petil. II. 51. Hieronym. Ep. 14 ad Damas. ad Pammach. Leo M. Ep. 120. Prudent. Hymn. XI. 32); *Sedes Apostolica* (Augustin. De pecc. orig. c. 17. Zosimus Ep. ad Hesyeh. 1 y 5. Athanas. Histor. Arian. ad Monach. n. 35); *Episcopus episcoporum, pontifex maximus* (Tertullian. Pudicit. c. 1. Cf. Fleury, H. E. V. p. 46); *Pater patrum, summus omnium praesulum pontifex* (Ep. Gelas. XI. Thiel. 348. Synod. Rom. Mansi X. 919); *τῶν ὄλων κεραιῶν κεραιή* (Theodor. Studit. I. 34). Las pinturas encontradas en las Catacumbas, particularmente sobre cristales ó vidrios, representan á San Pedro y á sus

sucesores en el Pontificado bajo la figura de Moises, en el acto de hacer brotar agua de la roca. Kraus, Roma sotterranea, 2.^a ed., 1878, p. 340.

ARTÍCULO TERCERO.

Esencia del primado del Papa romano; su importancia.

Además de las disposiciones ya citadas de los concilios de Letran, de Lyon y de Florencia, ha dictado otras aún más explícitas el del Vaticano, confirmando muy particularmente las del florentino, acerca de la esencia del primado del Papa romano y de su importancia (*l. c.* Cap. III.):

Docemus proinde et declaramus, Ecclesiam Romanam, disponente Domino, super omnes alias ordinariae potestatis obtinere primatum, et hanc R. Pontificis jurisdictionis potestatem, quae vere episcopalis est, immediatam esse; erga quam cujuscumque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsum singuli quam simul omnes, officio hierarchicae subordinationis veraeque obedientiae obstringuntur. non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; ita ut, custodita cum Romano Pontifice tam communionis, quam ejusdem fidei professionis unitate, Ecclesiae Christi sit unus grex sub uno summo Pastore. Haec est catholicae veritatis doctrina, a qua deviare salva fide atque salute nemo potest. Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis jurisdictionis potestati, qua Episcopi, qui positi a Spiritu sancto in Apostolorum locum successerunt, tanquam veri pastores assignatos sibi greges, singuli singulos, pascunt ac regunt, ut eadem a supremo et universali Pastore asseratur, roboretur ac vindicetur, secundum illud Sancti Gregorii M.: Meus honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum cum singulis quibusque honor non negatur (Ep. VII. 30). Porro ex suprema illa R. Pontificis potestate gubernandi universam Ecclesiam jus eidem esse consequitur, in hujus sui muneris exercitio libere communicandi cum pastoribus et gregibus totius Ecclesiae, ut idem ab ipso in via salutis doceri ac regi possint. Quare damnamus ac reprobamus illorum sententias qui hanc supremi capitis cum pastoribus et gregibus communicationem licite impediri posse dicunt, aut eandem reddunt saeculari potestati obnoxiam, ita ut contentant, quae ab Apostolica Sede vel ejus auctoritate ad regimen Ecclesiae constituuntur, vim ac valorem non habere, nisi potestatis saecularis placito confirmetur.

Et quoniam divino Apostolici primatus jure R. Pontifex universae Ecclesiae praest, docemus etiam et declaramus, eum esse judicem supremum fidelium (Pii P. Breve "Super Solid..."), et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus ad ipsius posse judicium recurrere (Conc. Oecum. Lugd. II.): Sedis vero Apostolicae, cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum, neque cuiquam de ejus licere judicare judicio (Ep. Nic. I. ad Mich. Imp.). Quare a recto veritatis tramite aberrant, qui affirmant, licere ab judicio R. Pontificum ad oecumenicum Concilium tanquam ad auctoritatem R. Pontifice superiorem appellare. Si quis itaque dixerit, R. Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam ac supremam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremae potestatis; aut hanc ejus potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas Ecclesias sive in omnes ac singulos pastores ac fideles; anathema sit.

El principal adversario que tenemos que combatir en la cuestion en que nos ocupamos, es el galicanismo. Los orígenes de esta escuela se remontan hasta el siglo XIV, es decir, hasta la época del gran cisma de Occidente, en la cual estalló con particular violencia la enemiga de los monarcas franceses contra el pontífice Bonifacio VIII y sus sucesores, y se recrudeció la lucha de los Emperadores contra los Papas bajo Luis de Baviera, ó sea de 1313 á 1347. Favorecida en parte por los mismos Obispos de Francia, que por circunstancias meramente externas, y por la situacion especial en que á la sazón se encontraban con respecto á la Corona, las dignidades y cargos oficiales que desempeñaban, etc., habían perdido no poco de su independencia y libertad de accion, y por los de Alemania, comprometidos en las luchas de los partidos políticos, gracias á su dignidad de señores y príncipes del país, desarrollóse esta teoría, "que, fundada aparentemente en el antiguo derecho eclesiástico, tenía por objeto trastornar un hecho histórico fundado en la necesidad de establecer el centro de accion y de gravedad en el Episcopado y someter el Papa al Concilio general„. Schulte, *Derecho eclesiástico*, p. 183. Los efímeros principios de semejante doctrina aparecen por primera vez en Nic. de Clemangis, *De ruina Ecclesiae* (v. d. Hardt, *Magnum oecum. Const. Conc. Tom. I.*), Gerson, *Consideraciones de paxe* (*Opp. T. II. p. 69*), hasta que los publicó en todo su desarrollo Pedro de Ailly (*Petrus De Alliaco, De difficultate reformationis in Concil. univers.* (v. d. Hardt *l. c.*). Despues que algunos individuos del Episcopado pidieron por primera vez la sancion formal de esta doctrina en el concilio de Pisa, vino la declaracion del de Constantza, en la que se establece que el Episcopado es la verdadera cabeza de la Iglesia, á la que tambien está sometido el Papa (*Sess. V. Philips, Der. ecl. I. pág. 248*); teoría que puso en práctica el concilio de Basilea deponiendo á Eugenio IV (*Phillips. l. c. p. 31*). Mediante la *Sanctio pragmatica expedita* en 1437 por Cárlos VII, rey de Francia, penetraron estas nuevas teorías en la legislacion civil; y aunque el Concordato ajustado por Francisco I con Leon X en 1512 las quitó toda fuerza legal, y si bien fueron condenadas por el quinto concilio de Letran y por el de Trento, su espíritu continuó predominando á la sordina en algunos centros eclesiásticos.

Conc. Lateran. V. (1516 *Denz. 622*): *Solum Romanum Pontificem pro tempore existentem, tanquam auctoritatem super omnia concilia habentem, tam Conciliorum indicendorum, transferendorum ac dissolvendorum plenum jus ac potestatem habere, nedum ex S. Scripturae testimonio, dictis S. Petrum ac aliorum Pontificum etiam... sacrorumque canonum decretis, sed propria etiam eorundem Conciliorum confessione manifeste constat. Conc. Trident. Sess. XXIV. c. 21 de Reform. Sess. VII. de Reform. init.*

A petición, y bajo la salvaguardia de la potestad civil, publicáronse los *cuatro artículos del clero galicano* en 1682, á los que siguió la *Defensio declarationis conventus cleri gallicani*, atribuida á Bossuet. De Francia se extendió esta doctrina á los Países Bajos y á Alemania, figurando como principales propagadores Van Espen (*Opp. Tom. II. Col. Agripp. 1748*) y Febronio. Aparecen luégo las *Actas de Ems*, con el objeto especial de resucitar las

teorías en cuestion, cuando estalló la Revolucion francesa, que suprimió las Sedes episcopales de Maguncia, Colonia, Tréveris y Salzburgo, ocupadas por sus autores. Véase Stigl, *l. c.*; Kopp, *La Iglesia católica en el siglo XIX y la Reforma de su constitucion externa en armonía con la época, Maguncia, 1830.* Münch, *El congreso de Ems, 1840.*

Hé aquí el texto de los cuatro artículos galicanos (Walter, *Fontes jur. eccles. 1862. p. 127*):

I. B. Petro ejusque successoribus Christi Vicariis ipsique Ecclesiae rerum spiritualium et ad aeternam salutem pertinentium, non autem civilium et temporalium, a Deo traditam potestatem, dicente Domino: Regnum meum non est de hoc mundo (Joan. 18, 38), et iterum: Reddite ergo, quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo (Luc. 20, 25), ac proinde stare Apostolicum illud: Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: non est enim potestas, nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui potestati resistit, *Dei ordinationi resistit* (Rom. 13, 1. 2). Reges ergo et principes in temporalibus nulli ecclesiasticae potestati Dei ordinatione subijci neque auctoritate clavium Ecclesiae, *directe vel indirecte*, deponi, aut illorum subditos eximi a fide atque obedientia, ac praestito fidelitatis sacramento solvi eamque sententiam publicae tranquillitati necessariam nec minus Ecclesiae quam imperio utilem, ut, verbo Dei, Patrum traditioni et Sanctorum exemplis consonam, omnino retinendam.

II. Sic inesse Apostolicae Sedi ac Petri successoribus, Christi vicariis, rerum spiritualium plenam potestatem, ut simul valeant atque immota consistant sanctae oecumenicae Synodi Constantiensis a Sede Apostolica comprobata ipsoque Romano Pontificum ac totius Ecclesiae usu confirmata atque ab Ecclesia Gallicana perpetua religione custodita decreta de *auctoritate conciliorum generalium, quae sessione quarta et quinta continentur*: nec probari a Gallicana Ecclesia, qui eorum decretorum, quasi dubiae sint auctoritatis, ac minus approbata, robur infringant aut ad solum schismatis tempus concilii dicta detorqueant.

III. Hinc Apostolicae potestatis usum moderandum per canones Spiritu Dei conditos et totius mundi reverentia consecratos; *valere etiam regulas, mores et instituta a regno et ecclesia Gallicana recepta*. patrumque terminos manere inconcussos; atque id pertinere ad amplitudinem Apostolicae Sedis, ut statuta et consuetudines, tantae Sedis et Ecclesiarum consensione firmatae, propriam stabilitatem obtineant.

IV. In fidei quoque quaestionibus praecipuas Summi Pontificis esse partes ejusque decreta ad omnes et singulas Ecclesias pertinere, *nec tamen irreformabile esse iudicium, nisi Ecclesiae consensus accesserit.*

Inocencio XI por Breve de 11 de Abril de 1682 (Denz. 1189), y Alejandro VIII en la Constitucion "Inter multiplices", de 4 de Agosto de 1690, rechazaron las cuatro proposiciones íntegras; y si no pronunciaron una censura más explícita, fué seguramente en consideracion á la critica situacion porque atravesaba Europa. Véase Benedict. XIV. Bullar. ed. Mechlin. Tom. XIII. Suppl. p. 105. Scavini, Theol. Mor. Tom. IV. 287 ed. Mediol. 1865.

§ 20. LA POTESTAD SUPREMA DEL PAPA ROMANO.

I. El papa de Roma se halla investido de autoridad episcopal sobre toda la Iglesia, por cuya razon ejerce de hecho y de derecho una potestad inmediata, plena, suprema y ordinaria sobre todos los cristianos. Dedúcese esto del objeto mismo y fin del Primado, que no podrian

realizarse si el Papa no estuviese investido del poder necesario para el ejercicio inmediato y propio de su soberanía.

1. Véase Schulte, *l. c.* p. 192. En opinión de Febronio, el Papa sólo tiene derecho de *inspeccion y direccion* (*l. c.* Tom. II. p. 273) “ejusdem curam superintendentem diversam esse a cura episcopali, quae jurisdictionem propriam talem excludat et potestatem coactivam... La misma doctrina defienden: Tamburini (Vera idea della Santa Sede. P. II. § 5), el Sínodo de Pistoia (Auct. fid. Prop. 7. 8. 11. 16), y en nuestros días Nuytz (Syllab. n. 34): Doctrina comparantium Rom. Pontificem principi libero et agenti in universa Ecclesia, doctrina est, quae medio aevo praevaluit. Cf. Il professore Nuytz ai suoi concittadini § 116. Como asimismo Fr. Vigil, *l. c.* (condenado el 10 de Junio de 1851). Tanto Nuytz como Eybel pretenden ignorar la distinción entre potestas *dominii* y potestas *proprietas*, la primera de las cuales, y no la segunda, es la que corresponde al Papa; en virtud de esa potestad es, pues, algo más que un simple “servidor de la Iglesia... Los dos mencionados escritores son partidarios de la Iglesia nacional.

Syllab. n. 36. Nationalis concilii definitio nullam aliam admittit disputationem, civilisque administratio rem ad hosce terminos exigere potest. Auct. Fid. Prop. 85. Propositio enuntians, qualemcumque cognitionem ecclesiasticae historiae sufficere, ut fateri quisque debeat, convocationem concilii nationalis unam esse ex viis canonicis, qua finiantur in Ecclesia respectivarum nationum controversiae spectantes ad religionem: sic intellecta, ut controversiae ad fidem et mores spectantes in Ecclesia quacunq; subortae per nationale concilium irrefragabili iudicio finiri valeant, quasi inerrantia in fidei et morum quaestionibus nationali concilio competeret, schismatica, haeretica. Prop. 11. Sententia enuntians, veteri majorum instituto, ab Apostolicis usque temporibus ducto, per meliora Ecclesiae saecula servata receptum fuisse, ut decreta aut definitiones aut sententiae etiam majorum sedium non acceptarentur, nisi recognita fuissent atque approbata synodo dioecesana, falsa, temeraria, derogans pro sua generalitate obedientiae debitae constitutionibus Apostolicis, tum et sententiis ab hierarchica superiore legitima potestate manantibus, schisma fovens et haeresin.

2. La potestad del papa de Roma es de carácter *episcopal*: así como el Obispo ejerce autoridad sobre su diócesis, de la misma manera la ejerce el Papa sobre toda la Iglesia; su cuidado pastoral se extiende á todos los cristianos. Leo M. Ep. 5: Per omnes Ecclesias (ejus) cura distenditur exigente hoc Domino, qui Apostolicae dignitatis B. Apostolo Petro primatum fidei suae remuneratione commisit, universalem Ecclesiam in fundamenti ipsius soliditate constituens. Porque (Bonifac. I. ad Ruf. Thessal. Coust. 1037): “Ecclesia a Petro sumpsit initium...”, “ipsi ejusdem regimen ininitur, ab ipso veluti fonte suo omnis Ecclesiasticus ordo promanat... Bernard. ad Eugen. III. 8: Habent itaque episcopi assignatos greges singuli singulos, ipsi universi crediti, uni unus. Et nec modo ovium, sed et pastorum ipse unus omnium pastor. Oigamos cómo expone Santo Tomás las razones en que se funda esta amplitud de la potestad del Pontífice Romano (in IV. Dist. 24. Qu. 4. a. 1): Ubi cumque sunt multa regimina ordinata in unum, oportet esse aliquod universale regimen super particularia regimina; alias non posset

esse colligatio ad unum. Et ideo, cum tota Ecclesia sit unum corpus, si ista unitas debet conservari, oportet, quod sit aliqua potestas respectu totius Ecclesiae super Episcopalem potestatem, haec est potestas Papae. Cf. Conc. Trid. Sess. XIV. Cap. 7: Pontifices maximi pro summa potestate sibi in Ecclesia universali tradita causas aliquas... reservarunt. La potestad papal es una potestad *ordinaria* inseparable del cargo que le ha sido conferido por el mismo Jesucristo, que le autoriza para intervenir en todos los asuntos eclesiásticos, aunque no sean extraordinarios ni revistan carácter de gravedad; es *inmediata* por cuanto le fué conferida por Jesucristo mismo, y *plena* toda vez que en él reside totalmente y en primer término la potestad depositada por Jesucristo en la Iglesia, mientras que los demás dignatarios y ministros de ella sólo se hallan investidos de una parte de esa autoridad y la ejercen dentro de límites determinados. Conc. Lugdun. II: ad sollicitudinis partem Ecclesias ceteras admittit. Cf. Thom. Summ. III. Qu. 7. a. 9: *Plene* habetur, quod *perfecte et totaliter* habetur. Albert. M. in Matth. c. 16: In unitate ordinis Ecclesiae unus est, qui accipit (claves) in plenitudine potestatis, qui est successor Petri et Petrus in potestate. Alii autem in eadem unitate accipiunt in parte potestatis, eo quod vocantur in partem sollicitudinis. Y el mismo Acacio, patriarca de Constantinopla, escribe al papa Simplicio (Ep. 8 Thiel. 192): Sollicitudinem omnium ecclesiarum secundum Apostolum circumferentes nos indesinenter hortamini. De San Leon el Grande (Ep. 14 ad Anastas. Thess.) son estas palabras: Vices nostras ita tuae credidimus charitati, ut in partem sis vocatus plenitudinis, non in plenitudinem potestatis... ut ad unam *Petri Sedem universalis Ecclesiae cura* conflueret, et nihil usquam a suo capite dissideret. Cf. Serm. II. de annivers.: Omnes proprie regit Petrus, quos principaliter regit et Christus. Bonaventur. (Quare frat. minor. praedic. init.): Triplex est hujus potestatis plenitudo. 1. Quod ipse summus Pontifex solus habet totam plenitudinem auctoritatis, quam Christus Ecclesiae contulit. 2. Quod ubique in omnibus Ecclesiis habet illam sicut in speciali sua Sede Romana. 3. Quod ab ipso emanat in universam Ecclesiam omnis auctoritas, prout singulis competit eam participari. Es la suprema autoridad de la Iglesia, puesto que el Papa no es responsable de sus actos ni aun á la Iglesia universal, mucho ménos á otra potestad de inferior categoría; de suerte que sólo tiene que dar cuenta de ellos á Dios y á su conciencia. Antes hemos demostrado que esta potestad no excluye en manera alguna la episcopal, ni se opone á que ésta sea tambien de derecho divino. Es summa, sed non sola. Bernad. *l. c.* III. 4.

3. El Papa es episcopus universalis, decía un axioma de la escuela de París. Cf. Argentrée, Collectio Judicior. I. 2. p. 85. 86. 164. La misma Facultad de París condenó en 1413 á Hus porque negó esa tesis. Natal. Alex. H. E. Tom. XVII. p. 167. Es verdad que Gregorio el Grande rehusó aceptar el título de ἐπίσκοπος οὐνοκεφαλός, con que quiso designar al Soberano Pontífice el concilio de Calcedonia (sobre lo cual debe consultarse á Héfele, Hist. de los Conc. II. p. 544); mas no hay en acto semejante el menor indicio

de que desconociese la suprema autoridad que ejercía en la Iglesia; ántes, muy al contrario, acentúa de una manera especial su importancia en el mismo escrito (Ep. V. 20 ad Maurit. Imper.: Cunctis ergo Evangelium scientibus liquet, quod voce Dōminica sancto et omnium Apostolorum Petro principi Apostolo totius Ecclesiae cura commissa est (siguen los tres pasajes de la Sagrada Escritura). Ecce claves regni coelestis accipit, cura ei *totius Ecclesiae et principatus* committitur, et tamen universalis episcopus non vocatur. Lo que hace es únicamente condenar el nuevo título usurpado por Juan, patriarca de Constantinopla, como contrario á los cánones, nacido de la vanidad y atentatorio á los derechos y prerrogativas de los demás Patriarcas, máxime cuando, segun el derecho antiguo, el usurpador ocupaba ilegalmente la silla de Constantinopla (Gelas. Ep. XXVI. 10. Thiel. 408); es, pues, seguro que nada más que la novedad del título y el deseo de no dar motivo á que se creyera que había el intento de aminorar la autoridad de los otros Obispos ó negarles su carácter de sucesores de los Apóstoles, fueron las causas que le movieron á rehusarle y á tomar el más modesto de "servus sacerdotum", como contraste del pomposo título que se arrogaba el patriarca de Constantinopla (Ad Eulog. Ep. V. 43 ad Joan. Constantinop. V. 18). Mas al propio tiempo sostiene con inquebrantable firmeza sus derechos de Primado y se apellida "caput fidei", por el cual "corpus membrorum integrum manet" (Ep. XIII. 37); los otros cuatro Patriarcas se hallan también sometidos á su jurisdicción ordinaria (Ep. II. 52), y los orientales deben igualmente acatar sus decretos, por los que prohíbe la lectura de ciertos libros (Ep. VI. 66); decide sin apelación en cuestiones del dogma (V. 54): Si quam contentionem de fidei causa evenire contigerit... et pro sui magnitudine iudicio Sedis Apostolicae indigeat, ad nostram studeat producere notitiam, quatenus a nobis valeat sine dubio sententia terminari. Declara que no sólo todos los Obispos, sino muy particularmente el de Constantinopla, deben sujeción y acatamiento á la Sede romana (IX. 12): De Constantinopolitana Ecclesia quod dicunt, quis eam dubitat Sedis Apostolicae esse subjectam? Los monjes de Siria, en su escrito al papa Hormisdas, le llaman, por su calidad de tal, "orbis terrae patriarcha", (τῷ οὐνογενητῷ), como lo hicieron ántes los legados del Pontífice Romano en la tercera sesión del concilio de Calcedonia. Ep. 39. Thiel. 814. 816, como en Ep. 69. 70.

II. En virtud de esta autoridad suprema y ordinaria, todos los miembros de la Iglesia sin excepcion deben obediencia al Papa, ya los consideremos individualmente ó reunidos en Concilio, cuya convocatoria y presidencia es también una de las prerrogativas del sucesor de San Pedro, y cuyas decisiones no tienen validez legal sin la aprobación del mismo Papa.

1. Belarmino (De Conc. II. 7) declara esta proposición de fide ó á lo ménos proxima fidei. Pero sostienen lo contrario todos aquellos que atribuyen al Concilio, es decir, á los Obispos reunidos independientemente del

Papa, no sólo superioridad efectiva, si que tambien potestad coercitiva con relacion al mismo Pontifice. Tal es el principio fundamental del llamado *sistema episcopal*, "cuyo nombre encierra un verdadero sarcasmo contra los mismos Obispos „ Schulte, *l. c.* p. 193. Cf. Luther, Act. 28 (Denz. 652), Artic. II. Declar. Cler. gallic. Natal. Alex. Sec. XV. et XVI. Dissert. IV. Art. 3 § 3. Cf. Dissert. VIII. n. 54. Pr. 29 damn. ab Alex. VIII. Futilis et toties convulsa est assertio de Pontificis Rom. supra Concilium oecumenicum potestate atque in fidei quaestionibus infallibilitate (Denz. 1186). Los partidarios de este sistema no han tenido en cuenta que todas las promesas hechas por Jesucristo al Colegio apostólico se le hicieron precisamente por estar en comunion con Pedro, y ni una sola con independencia de él, mucho ménos estando en oposicion con el jefe del apostolado; por consecuencia, los poderes que despues se confieren á los Apóstoles no anulan ni merman en lo más mínimo la potestad otorgada á Pedro; de donde se infiere que su potestad suprema es independiente de toda otra autoridad, de cualquier género que sea, y que á ella están sometidas las demás autoridades de la Iglesia. Por otra parte, una asamblea de Obispos no representa la Iglesia universal, compuesta de cabeza y miembros. Síguese, pues, que no es siquiera Concilio universal que represente á toda la Iglesia sino aquél que esté presidido por el Papa "sicut caput membris (*κεφαλή μέλων*) „, segun la conocida expresion del concilio de Calcedonia (inter Epp. Leon. M. Ep. XLVIII. 20). Por eso los Padres reunidos en Efeso declaran que habian pronunciado la sentencia condenando á Nestorio, "coacti per canones et epistolam patris ac comministri Rom. Ecclesiae episcopi „ (*ἀναγκάσιως καταπεσθέντες* Mansi IV. 1211), y Leon el Grande, al rechazar el cánón 28 del concilio de Calcedonia, por el que se asignaba á la silla de Constantinopla el lugar inmediato en categoria al de la de Roma, con detrimento de los derechos de todos los demás Patriarcas (ad Pulcher. August. Ep. 105): *Consensiones vero episcoporum, sanctorum canonum apud Nicaeam conditorum regulis repugnantes, unita vobiscum vestrae fidei pietate in irritum mittimus, et per auctoritatem B. Petri Apostoli generali prorsus definitione cassamus*; las mismas declaraciones hizo al Emperador, que había pedido la aprobacion del cánón mencionado (Ep. 104 ad Marcian. Imper.) á Anatolio, patriarca de Constantinopla (Ep. 106), y á los Obispos reunidos en Concilio (Ep. 116).

2. Con mucha oportunidad observa Mosheim (Dissert. ad H. E. Tom. I. p. 577): *Quod universis sive singulis Ecclesiis Pontificem praesesse dicunt (Gallicani), non universae Ecclesiae, id tam mihi scitum videtur, ac si quis affirmaret, membra quidem a capite regi, non vero, quod ex membris constat, corpus; aut urbes quidem omnes, villas et praedia subesse regi, non vero, quae his continentur, universam provinciam. Y S. Pufendorf (De habitu christianae relig. ad vit. civil. pár. 58): Concilium esse supra papam, thesis est. Sed quod isti quoque hanc propositionem asserere velint, qui Seder Romanam omnium Ecclesiarum centrum ac Papam oecumenicum episcopum agnoscunt, id quidem non parum absurditatis habet, cum status Ecclesiae Rom. monarchicus sit, ista autem thesis meram aristocratiam oleat. Cf. Gerson. De potest. eccles. Consider. VIII.: Si generale Concilium repraesentat universalem Ecclesiam sufficienter et integre, necesse est, ut includat auctoritatem papalem. Hefele, Hist. de*

los Conc. 2.^a ed. I. p. 54. "La cuestion que versa sobre la relacion existente entre el Papa y el Concilio universal no debe tratarse tomando por base las categorias abstractas de arriba y de abajo, sino que más bien debe tomarse *ex visceribus rei*. El Concilio universal representa la Iglesia entera. por lo cual el Papa está, con respecto á dicho Concilio, en la misma relacion que con respecto á la Iglesia. La cuestion, pues, debe plantearse en estos términos: ¿Está el Papa sobre la Iglesia, ó debajo de ella? Ninguna de las dos cosas puede responderse afirmativamente; está en la Iglesia, pertenece necesariamente á ella, es su cabeza y su centro. Por tanto, así como el organismo humano, si le falta la cabeza, no es verdadero cuerpo, sino más bien un tronco muerto, de la misma manera una asamblea de Obispos, por numerosa que sea, no llega á constituir un Concilio universal si está separada del Papa, que es su cabeza. De donde se infiere que ni áun proponerse puede la cuestion de si el Papa está sobre un Concilio universal ó debajo de él, puesto que carece de base en que fundarse. Véase Walter, *Der. ecl. pár. 158. Roscovany, l. c. p. 43 y sig.*

Léjos de someter al Papa á un Concilio universal, la Iglesia antigua estableció como principio axiomático el de que: *Prima sedes a nemine iudicatur*. Cf. *Constitut. synod. de Symmach. absolut.* (Thiel 658): *Nec antedictae Sedis antistitem minori subjacuisse iudicio* (676): *Quoniam ipsi (al Papa) per canones appellaciones omnium episcoporum commisae sunt, et cum ipse appellat, quid erit faciendum? Res nova est, et pontificem Sedis istius apud nos audiri, nullo constat exemplo. Por cuya razon deciden* (663): *Causas Dei ipsius esse iudicio committendas*. Y el mismo Pontífice declaró: *Privilegia mea voluntati regiae submissi, et auctoritatem synodo dedi* (676). Sobre lo cual hace Avito de Viena la observacion siguiente (Mansi VIII. 293): *Quia sicut nos subditos esse terrenis potestatibus jubet arbiter coeli . . . ita non facile datur intelligi, qua vel ratione vel lege ab inferioribus eminentior iudicetur*.

3. Antes de fundar en la autoridad del concilio de Constanza, principalmente en los sucesos ocurridos en su cuarta y quinta sesion, el segundo artículo de la declaracion galicana, era preciso haber demostrado los tres puntos siguientes, sin cuyo requisito el testimonio es nulo: *a*) Que el Concilio, al adoptar las resoluciones aludidas, tenía carácter de ecuménico. Esta prueba es de todo punto imposible, toda vez que en estas sesiones sólo estuvo representado el partido del papa Juan XXIII, reconocido ya por todo el mundo como ilegítimo, y ni áun sus representantes aprobaron entónces tales resoluciones aunque le reconocían como legítimo (Aschbach, *Historia del emperador Sigismundo II.* p. 713). Para sustraerse á las instancias de sus partidarios, que querían obligarle á renunciar su dignidad, tuvo que apelar á la fuga. En el Concilio no estaban representados ni Benedicto XIII, ni el papa legítimo Gregorio XII: ¿e suerte que el Sínodo no tuvo fundamento de legalidad hasta tanto que tomaron parte en él los Padres de la obediencia de Gregorio XII y éste renunció el Papado, despues de lo cual se fué sometiendo el tercer partido disidente. Véase Phillips, *Der. ecl. II.* p. 287. Héfele, *Hist. de los Conc. VII.* p. 104. Está demostrado hasta la saciedad que la asamblea de Constanza sólo tuvo carácter de Concilio ecuménico en sus últimas sesiones, en las cuales los Padres obraron de comun acuerdo con el Papa. *b*) Asimismo era preciso demostrar que estas decisiones obtuvieron

despues la aprobacion del Papa legitimo, hecho que tampoco puede probarse, ya que el pontifice Martin V sólo confirmó y aprobó, en su Bula "In eminentis", de 1418, las decisiones relativas á asuntos dogmáticos, que fueron acordadas segun la práctica admitida en los Concilios (In materia fidei per praesens concilium... ipsa sic conciliariter facta approbat et ratificat et non aliter nec alio modo). Es notorio que el decreto en cuestion, expedido en la sesion cuarta, no se aprobó "conciliariter", sino únicamente por mayoría de votos con exclusion de los Cardenales. Gerson, Opp. II. p. 940. En sentir de este escritor y de P. de Ailly, sólo reúnen la condicion de "conciliariter", los asuntos que han obtenido el voto de los Cardenales. Héfele, *l. c.* p. 99 y sig. Al mismo tiempo expidió el Papa la prohibicion de apelar ante un Concilio de las decisiones del Pontifice, por cuya razon el mismo Gerson, verdadero promotor de aquellos decretos, reconoció que, en virtud de tal prohibicion, habian perdido toda su fuerza (Dialog. apolog. Opp. II. p. 390). *c*) Por último, debía probarse que el decreto en cuestion habia de tener aplicacion absoluta, aun tratándose de un Papa vivo, sobre cuya eleccion no hubiese duda alguna, y no, segun claramente se infiere del texto del decreto, "pro extirpatione praesentis schismatis... cui quilibet... tenetur obedire in his, quae pertinent ad fidem et extirpationem schismatis", y que, por consiguiente, no era tan sólo "la confusion introducida en la cristiandad por el cisma lo que movió al Concilio á rehusar la doctrina relativa á la preeminencia de la autoridad papal, hasta entónces por todos admitida". Véase Gerson, De potest. ecclesiast. X. XII.

4. De la naturaleza misma del asunto se infiere que al Papa corresponde convocar el Concilio general, y que si en su lugar lo hace un Soberano católico defensor de los intereses de la Iglesia, sin descuidar los intereses materiales de sus súbditos, debe preceder ó seguir á ese acto la aprobacion del Papa. Héfele, *l. c.* p. 6. Segun el testimonio de Sócrates (H. E. IV. 327), ya Julio I hizo el año 341 la declaracion siguiente: "μή δεῖν παρά γνώμην τοῦ ἐπιτακτοῦ Ρώμης καταλύειν τὰς ἐκκλησίας". Los ocho primeros Concilios universales fueron convocados, suspendidos ó cerrados por los Emperadores; pero despues todos lo han sido por los Papas, y aun en los primeros tuvieron intervencion los Papas, sobre todo en su convocatoria, aunque en unos aparece más evidente esa participacion que en otros, segun puede verse en la citada obra de Héfele. Al Papa le corresponde la presidencia del Concilio, como jefe supremo de la Iglesia universal, derecho que le conceden hasta los mismos partidarios del llamado sistema episcopal, que sólo reconocen en el Pontifice Romano un primado de honor. En los ocho Concilios más antiguos hay que distinguir dos clases de presidencia: la direccion exterior (Euseb. Vit. Constant. IV. 24: ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεστραμένως) estaba encomendada al Emperador ó á sus comisarios, á quienes se reservaba tambien el sitio de honor, miéntas que los legados del Papa presidian la asamblea de los Obispos *in specie*, siendo ellos, por consecuencia, los que presidian κατὰ τὰ εἶσω. Los Emperadores en union con los Papas eran tambien, por

idénticas razones, los que confirmaban las decisiones de los Concilios. Véase Héfele, *l. c.*

Por cuya razon los legados de Leon I en el de Calcedonia declaran que habian pedido la destitucion del diácono de Alejandria porque “*σύνοδον ἐπόλησε ποιῆσαι ἐπιτροπῆς διὰ τοῦ ἀποστολικοῦ ἔργου*” (Mansi VI. 581). En el año 485, ó 484 segun otros, publicó un Sínodo de más de 40 Obispos, procedentes de varias provincias de Italia, la explícita declaracion siguiente: los Obispos reunidos en Nicea “*confirmationem rerum atque auctoritatem sanctae Romanae Ecclesiae detulerunt*,” (Mansi VII. 1140). Gelas. Ep. 26 ad Dard. (Thiel. 394): *Prima sedes unamquamque synodum sua auctoritate confirmat et continuata moderatione custodit*. Segun hace notar Ferrando, las decisiones del concilio de Calcedonia no tuvieron fuerza legal hasta que fueron aprobadas por el Papa (Migne T. LXVII. 926. Ep. V. 7): *Universalia Concilia, praecipue illa, quibus Ecclesiae Romanae consensus accesserit, secundae auctoritatis locum post canonicos libros tenent*. Por cuya razon Facundo de Hermiane llama la potestad papal “*prima et maxima potestas*,” (Pro defens. 3 capit. Mign. LXVII. 577), y el quinto Concilio lateranense declara en su sesion XI: *Romanum Pontificem tam conciliorum edicendorum, transferendorum ac dissolvendorum plenum jus et potestatem habere*.

III. De lo expuesto se deduce, como necesaria consecuencia, que las leyes eclesiásticas no tienen fuerza coactiva con relacion al Sumo Pontífice, ni áun las que provienen mediata ó inmediatamente de los Concilios generales. Sirvenle de norma á las que ajusta sus acciones, en cuanto que, como cabeza de la Iglesia, debe ser tambien el primero en dar ejemplo de sumision y respeto á las leyes; mas éstas no contienen verdaderos mandatos para él, toda vez que no hay en la Iglesia autoridad alguna que tenga facultad ó derecho para imponérselos.

Sin embargo, en el Art. III de la Declaracion del clero galicano de 1682 se afirma todo lo contrario, doctrina que tambien sostienen Launoi (III. ep. 3), Febronio (*l. c.* IV. 220) y hasta Tournely (De Eccl. Tom. II. qu. V. art. 2): *Etsi summus Pontifex in rebus spiritualibus supremus sit, potestas nihilominus absoluta et suprema apud nos locum non habet, sed regulis ac canonibus ab antiquis Conciliis constitutis et confirmatis, atque apud nos receptis retinetur et coarctatur*. Febronio (*l. c.* II. 480) lleva su exigencia hasta el extremo de suponer que los decretos papales no tienen validez sin la aprobacion del Episcopado, con lo cual demuestra que desconoce la significacion del vocablo “*auctoritas*,” con que se designa las cartas decretales de los Pontífices, ya que dicha palabra significa precisamente lo contrario. Leo Ep. 150: *Hanc epistolam nostram . . . ad omnes fratres et comprovinciales episcopos facias pervenire, ut omnium observantiae data prosit auctoritas*. Zosim. Ep. I. ad Ep. Gall. (Constant. 935): *Quam auctoritatem ubique nos misisse manifestum est*.

IV. El Papa se halla tambien revestido de la suprema autoridad en

materias jurídicas, por lo cual puede apelarse á él en todos los asuntos eclesiásticos; pero de su sentencia no puede apelarse á otro tribunal; en primer lugar, porque el único á que podría dirigirse tal apelacion, ó sea el Concilio universal, no existe sino en casos muy excepcionales; en segundo, porque, áun en el supuesto de que existiera, siendo su autoridad inferior á la del Sumo Pontífice, se daría el caso de apelar de una potestad superior á otra inferior.

Precisamente la tendencia general de los galicanos Launoi (*l. c.* VII. 3), Febronio (*l. c.* p. 295), Eybel, Pedro de Marca, Rautenstrauch, Tamburini, del Congreso de Ems y otros era limitar todo lo posible las apelaciones al Papa. El mencionado Febronio (*l. c.* V. § 5) sostiene, con la escuela galicana, que la adjudicacion del derecho de apelacion al Papa data del sínodo de Sárdica. Conc. Sard. Can. III. *Εἰ δοκεῖ ὑμῶν τῇ ἀγάπῃ, Πέτρον τοῦ Ἀποστόλου τὴν μνήμην τιμῆσωμεν, καὶ γραφεῖν παρὰ τούτων τῶν κληρικώντων Ιουλίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης, ὥστε διὰ τῶν γειτνιώντων τῇ ἐπαρχίᾳ ἐπισκόπων, εἰ δεῖσι ἀνανεοθῆναι τὸ δικαστήριον καὶ ἐπιγνώμονας αὐτὸς παράσχοι· εἰ δὲ μὴ συστήναι δύναται τοιοῦτον αὐτοῦ εἶναι τὸ πρῶγμα, ὡς παλινοδικίας γράξουσιν, τὰ ἀπᾶς κεκρυμμένα μὴ ἀναλύεσθαι, τὰ δὲ ὄντα βέβαια τερμάνειν.* En los cán. IV y V se especifican las diferentes modificaciones de que es susceptible la apelacion. Pero el mismo Natal Alejandro, ferviente partidario del galicanismo (*Hist. Eccl. Saec. IV. Diss. 28. prop. 1*), ha demostrado que el derecho de recibir y resolver apelaciones va inseparablemente unido á la idea del Primado, tésis confirmada despues por Ballerini con nuevos argumentos (*Opp. S. Leon. T. II. 558 sq. ed. Mign.*).

Realmente, la Sede romana habia ya hecho uso del derecho de recibir apelaciones mucho ántes del mencionado Sínodo, sin que se le negara nadie más que los eusebianos. Athanas. *Apol. c. Arian. c. 22 — 25*. Por consecuencia, lo que hizo el sínodo de Sárdica fué declararle explícitamente como uno de los privilegios de la Santa Sede, segun puede verse en Héfele, *l. c.* p. 572. En éste, como en otros muchos Sínodos, la fórmula: *Si placet (εἰ δοκεῖ ὑμῶν)* no significa: “Si os place, vamos á introducir tal ó cual novedad,;” ántes, por el contrario, quiere decir: “Si os place, vamos á declarar, á especificar esto ó aquello,.” De la misma manera que con la expresion: *S. Petri memoriam honoremus (Πέτρον τοῦ Ἀποστόλου τὴν μνήμην τιμῆσωμεν)* tampoco hay el menor indicio de que se pretenda otorgar al Papa un nuevo derecho, por ser ésa la razón en que se funda el reconocimiento de todo derecho de la Sede apostólica, cualquiera que sea su antigüedad. La prohibicion del sínodo de Cartago (418), relacionado con el obispo Apiario, se refiere al abuso que se hacia de tales apelaciones para sustraerse á los tribunales eclesiásticos ordinarios. Phillips, *Der. ecl. V. § 217*.

Los Papas han demostrado siempre en su conducta que se hallan en posesion de este derecho. Así San Zósimo (*Ep. 12. Coust. 974*): *Quamvis patrum traditio Apostolicae Sedi auctoritatem tantum tribuerit, ut de ejus judicio disceptare nullus auderet, idque per canones semper regulasque servaverit,*

et currens adhuc suis legibus ecclesiastica disciplina Petri nomini, a quo ipsa quoque descendit, reverentiam, quam debet, exsolvat; tantam enim huic Apostolo canonica antiquitas per sententias omnium voluit esse potentiam, ex ipsa quoque Domini nostri promissione... cum tantum nobis esset auctoritatis, *ut nullus de nostra possit retractare sententia* etc. Bonifacio I (Ep. 13. Coust. 1035) dice: Universi fratres intelligant, de nostro non esse iudicio retractandum. S. Gelasio (Commonitor. ad Faust. Thiel. 344): *Canones appellationes totius Ecclesiae ad huius Sedis examen voluerunt referri, ab ipsa autem nunquam prorsus appellari debere sanxerunt*. Ac per hoc illum de tota Ecclesia iudicare, ipsam ad nullius commere iudicium, nec de ejus unquam praeceperunt iudicio iudicari, sententiamque illius constituerunt non dissolvi, ejus potius sequenda decreta mandaverunt. Ep. 26 ad Ep. Dard. (Thiel. 399): *Cuncta per mundum novit Ecclesia, quoniam quorumlibet sententiis ligata pontificum Sedes Petri Apostoli jus habeat resolvendi, utpote quod de omni Ecclesia fas habeat iudicandi, si quidem ad illum de qualibet mundi parte canones appellari voluerint, ab illo autem nemo sit appellare permissus*... Sed nec illa praeternisimus, quod Apostolica Sedes frequenter... more majorum sine ulla synodo praecedente, et absolvendi, quos synodus inique damnaverat, et damnandi, nulla existente synodo, quos oportuit, habuerit facultatem... Sicut id, quod prima Sedes non probaverat, constare non potuit, sic quod *illa censuit iudicandum, Ecclesia tota suscepit*. Y los pontífices Pío II, en su bula "Execrabilis," del año 1459, Sixto IV, Calixto III, Julio II y Martín V han condenado la teoría que defiende la apelación de una sentencia papal al Concilio inmediato (Denz. 608): *Exsecrabilis et pristinis temporibus inauditus tempestate nostra inolevit abusus ut a Romano Pontifice... ad futurum Concilium provocare praesumant*. Hujusmodi provocaciones damnamus et tanquam erroneas et detestabiles reprobamus.

V. Síguese, pues, que el mismo Jesucristo ha investido al Pontífice Romano de la potestad suprema sobre toda la Iglesia, la cual no se halla limitada ni determinada por ninguna otra autoridad, fuera del derecho natural y divino. Carece, por consecuencia, de fundamento la división que se hace entre derechos esenciales y no esenciales de la Sede romana, sostenida por la secta galicana.

1. Al decir de Febronio, la base de tal distinción es (Tom. II. p. 310 sq.): *Constans usus et disciplina Ecclesiae, non qualis fuerit, postquam falsi canones (de Isidoro) plurima in jure publico ecclesiastico corruerant, sed qualem primis sex vel septem saeculis viguisse convincitur*. En sentir de Schenk (Jus ecclesiast. ed. Scheill p. 361), hasta cabe despojar á la Sede romana de los derechos accidentales contra su voluntad expresa, siempre que así lo exija el bienestar de la Iglesia. De la misma opinión son: Michl, Der. ecl. pár. 33. Riegger, Instit. jurispr. eccles. I. pár. 93. Pehem, Praelection. in jus eccles. univ. I. pár. 266. Rechberger, Der. ecl. de Austria, pár. 119. Frey, Comentario crítico del der. ecl. I. pár. 226.

2. Llámanse derechos esenciales (jura primigenia, essentialia) aquellos que se derivan inmediatamente del concepto del Primado, y accidentales

(jura accidentalia, adventitia, secundaria, humana) aquellos cuya posesion se funda en motivos históricos. Schenkl, *l. c.* § 230, ha especificado cada uno de estos derechos de primero y segundo orden, por más que en su enumeracion haya gran diversidad de pareceres entre los autores. "Tal distincion puede admitirse como un hecho puramente abstracto, pero conste que ni científica ni prácticamente se ha ganado cosa alguna, aparte de que su misma terminología es ocasionada á despertar ideas erróneas.", Walter, *Der. ecl.* § 128. El mismo autor dice con entera justicia (*l. c.*): "Tampoco los derechos accidentales revisten ese supuesto carácter de casuales: ántes bien están más ó ménos relacionados con las necesidades de la disciplina eclesiástica y, por consecuencia, con la esencia misma del Primado; aún más: hay derechos que en una época dada tienen importancia secundaria y que en otra son absolutamente indispensables para la unidad de la Iglesia. Considerar los derechos accidentales como una trasmision ó concesion hecha por la Iglesia al Papa es pura ficcion, es un supuesto del que no se descubre la menor huella en la historia, y el pretendido restablecimiento de la antigua disciplina bajo nuevos procedimientos exteriores es asimismo una evasiva, en la que además se confunden lastimosamente las formas con el espíritu, con la esencia.", Schulte, *Der. ecl.* p. 191: "Aun cuando en los primeros mil años, y aún por más tiempo, no hubiese aparecido el Primado revestido al exterior de todas las prerrogativas inseparables de la cabeza de la Iglesia, nada significaría esto siempre que se quiera emitir un juicio racional y objetivo, por cuanto Jesucristo no señaló límites determinados á su accion, ni marcó los derechos fuera de cuya esfera no podía salirse, sino que estableció una autoridad investida del poder de atar y desatar en la tierra y para el cielo, de gobernar la Iglesia, de hacer, en general, las veces de su cabeza invisible; de suerte que todas las atribuciones que puedan ser necesarias segun las circunstancias, no son más que consecuencias de ese cargo soberano.", Hé aquí por qué Bossuet dice con mucha oportunidad (Sermon sobre la unidad de la Iglesia): "No tiene más límites que los que prescribe la regla.", Y mucho ántes, había dicho Bonifacio I (Coust. 1037. Ep. 14 ad Ruf.): *Nicaenae Synodi non aliud praecepta testantur, adeo ut non aliquid super eum (Petrum) ausa sit constituere, cum videret nihil supra meritum suum posse conferri; omnia denique huic noverat Domini sermone concessa.* La exposicion detallada y juicio de esta doctrina, tan importante por sus consecuencias, véase en Phillips, *Der. ecl.* V. p. 26 sq.

3. Vemos, pues, que el fundamento de la suprema potestad papal está propiamente en la mision de la Iglesia, la cual es tambien la que traza sus límites; siendo en rigor una simple "potestas in aedificationem", no puede ser ni arbitraria ni ilimitada.

Neque haec suprema et plena Romanorum Pontificum potestas aedificationi Ecclesiae prospiciens ipsis dominatum et arbitrarium jus vindicat. Regimen Ecclesiae in caritate et humilitate fundatum nemo inficiabitur, si animadvertat, Christum praecepisse discipulis, ut qui major est inter ipsos, fiat sicut minor, Petrumque Apostolorum principem Christi mentem explicantem mandasse, ne quisquam sibi arrogaret

dominari in clero. Hac de causa s. Paulus in declaranda potestate sibi a Deo tradita humilioribus vocibus "sollicitudinis omnium ecclesiarum," uti maluit et similiter S. Pontifices abstinuerunt a vocibus, quae dominatum et typhum potestatis saecularis spirant... Potestas competens primatus in universam Ecclesiam, coercita inter limites ejus, quod in ejusdem Ecclesiae bonum et aedificationem refertur, quam aliena est a dominatu monarchico, quae pro arbitrio et libitu quaelibet sibi vindicaret? Ballerini, Vindic. auctor. Pontific. Cap. III. 11.

LIBRO SEGUNDO.

DE LA REGLA DE FE.

Bellarmin. Controvers. P. II. Tom. I. Stapleton, Principiorum fidei doctrinalium demonstratio, principalmente Lib. V. y VIII. Fr. de Walenburch, De Controversiis fidei, especialmente De instrumentis fidei y De perpetua probatione fidei per testes. Gregor. de Valentia, Analysis fid. catholicae. M. Canus l. c. Kilber, Principia theologica. Herbipoli 1771. Perrone, El protestantismo y la regla de fe, 3 tomos.

Los reformadores se han fundado en la Sagrada Escritura, como en la más alta y única fuente y norma de fe. Tal es el concepto que constituye el principio formal del protestantismo, según el cual el acto de la fe se realiza por la lectura de la Biblia. Para contrarrestar este principio se hizo necesario que la escuela católica examinase más de cerca la cuestión relativa á las fuentes y á la norma de nuestra fe. Melchor Cano († 1560) abrió el camino en esta empresa, exponiendo en doce libros las fuentes del conocimiento teológico, á saber: la Sagrada Escritura, la Tradición, la Iglesia, los Concilios, el Sumo Pontífice, los Santos Padres, las Escuelas teológicas, la ciencia del Derecho, la Historia y la razón humana. Kilber desarrolló el mismo asunto bajo el epigrafe ántes indicado, y divide estos principios en varias categorías: *principia constitutiva* ("quae veritates revelatas complectendo objectum fidei ac disciplinae theologicae constituunt," — Scriptura s. et traditio); *principia directiva* ("quae veritates illas ostendendo subjectum utriusque facultatis dirigunt," — Ecclesia, Concilia et Summus Pontifex); *principia adjuvantia* ("quae easdem veritates vel custodiendo vel illustrando vel firmando utilitatis quidpiam sive objecto sive subjecto memorato conferunt, ad quorum ordinem reliqua superius recensita conferimus"). De importancia capital para la cuestión en que nos ocupamos fué ya la obra de Stapleton († 1595), escrita dos siglos ántes. Hé aquí cómo empieza este autor su Tratado: "De Ecclesiae potestate in iudicio fidei., Hoc argumenti genus pene *solus ac primus*, in Domino meo confidens, institui paulloque quam haectenus accuratius, pressius et solidius huic unico argumento ir sistere decrevi. Video enim ex *sola Ecclesiae sanctae auctoritate sacrosancta neglecta et conculcata* plurimos et gravissimos errores in orbem Christianum invecos fuisse.

Tanto el objeto como la división de este segundo libro se hallan trazados en la decisión del concilio del Vaticano, De fid. cath. Cap. 3: Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in Verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemnii iudicio sive ordinario et ex universali magisterio tanquam divinitus revelata proponuntur. De aquí se desprenden las conclusiones siguientes:

Es objeto de la fe católica todo y únicamente aquello que la Iglesia propone

á sus fieles para que lo crean, como perteneciente al depósito de la fe. Síguese, pues, que todo acto de fe católica presupone dos cosas: la revelacion divina y la proposicion por parte de la Iglesia. La primera se halla contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradicion, que, por consecuencia, forman el contenido y el fundamento de nuestra fe (*objectum materiale et formale, ultima resolutio fidei*), la regla de fe remota y mediata (*regula fidei catholicae remota, mediata, intrinseca et constitutiva*); mientras que la Iglesia, que ha recibido la revelacion en la Escritura y en la Tradicion, si bien no es la razon última y formal de nuestra fe (*ratio formalis et ultima resolutio fidei*), porque ésta lo es Dios solamente, pero es la regla inmediata de fe, norma de lo que debemos creer como revelacion divina (*regula fidei catholicae proxima, immediata, extrinseca, directiva*). Cf. Thom. Sum. II. II. q. 1. a. 1. q. 5. a. 3. Stapleton *l. c.* p. 318. Por consiguiente, en la primera seccion de este libro trataremos de la Iglesia como regla de fe inmediata, próxima y directiva; en la segunda seccion de la Sagrada Escritura y de la Tradicion, como regla de fe mediata, remota y constitutiva.

SECCION PRIMERA.

DE LA REGLA INMEDIATA DE FE.

Los antiguos escritores eclesiásticos entendían por regla de fe, *regula fidei, ó κανὼν τῆς πίστεως, ὁ κανὼν τῆς ἐκκλησίας*, el símbolo que contenía la suma de los artículos que constituyen la fe cristiana. (Clem. Alex. Strom. VI. 15; VII. 16. Tertullian. De virgin. vel. c. 1. Augustin. De doctr. christ. III. 2; de symb. ad Catech. n. 1. Cyrill. Hierosol. Catech. v. 12.) Aquí tomamos esta palabra, en su significacion formal, como el supremo criterio de la verdad revelada.

§ 21. NECESIDAD Y CARÁCTER DE LA REGLA DE FE INMEDIATA.

I. La necesidad de una regla de fe inmediata no es absoluta, ni en sí misma va inseparablemente unida á la naturaleza de la fe, toda vez que Dios pudo comunicar inmediatamente á cada individuo su Revelacion, y realmente el individuo puede hacer un acto de fe sin necesidad de acudir al ministerio docente de la Iglesia. Pero es efectivamente necesaria en el orden actual de la Providencia, ya que, segun el plan del Señor, se nos debía anunciar su Revelacion por la mediacion del ministerio docente de la Iglesia.

1. Adeo est ad credendum causa efficax solum hoc fidei donum infusum, ut possibile sit actu credere omnia credenda, per solam fidem infusam absque testimonio, doctrina et magisterio Ecclesiae. Stapleton, *l. c.* p. 277. La prueba de esto nos la suministra la historia de la Revelacion. Vemos, efectivamente,

que los Patriarcas, Profetas y Apóstoles fueron instruidos inmediatamente por el mismo Dios. Así lo reclama la esencia del poder omnipotente y absoluto de Dios y de su libertad; pues de la misma manera que para dispensar la gracia de la justificación no se halla ligado á emplear los medios ordinarios, los Sacramentos, así tampoco necesita acudir á las condiciones externas del ministerio docente para implantar en las almas la verdadera fe. *Ipsius invisibilis gratia sine visibili sanctificatione quibusdam affuit et profuit.* Augustin. QQ. in Levit. Qu. LXXXIV.

2. Aún hay otra consideración que prueba la tesis sentada. Si el ministerio docente de la Iglesia fuese en sí y absolutamente necesario, como regla de fe inmediata, para engendrar la fe divina (fides divina), es evidente que no podría creerse fide divina una revelación particular (véase pág. 143); y sin embargo, la mayor parte de los teólogos sostienen que tal revelación debe creerse desde el momento que el individuo que ha sido favorecido con ella presenta á la vez motivos evidentes de credibilidad. Suarez *l. c.* Disp. IV. Sect. 10: *Revelatio privata sufficienter proposita sufficit ad formale fidei objectum; sic Paulus ad Hebr. 11. laudat fidem multorum conceptam ex revelationibus privatis.* Tal es el sentir de Lugo, *l. c.* Disp. I. Sect. 11. Benedict. XIV. De canoniz. Sanct. Sostienen la opinión contraria los Salmantic. De Fid. Disp. I. dub. 4. § 1. 2.

3. La verdad de nuestra tesis se deduce también de la misma naturaleza del acto de fe, que, hablando con propiedad, no se funda en el testimonio de la Iglesia, sino en el de Dios (auctoritas Dei loquentis). Por cuya razón la proposición de los artículos de fe por la Iglesia no constituye el motivo último y supremo (objectum fidei formale), sino que es únicamente el instrumento y órgano especial por el que se nos comunica la fe. Mas el instrumento no obra por su propia fuerza inherente, sino por la virtud del primer agente; por donde se ve que la autoridad de la Iglesia tampoco es el motivo último de la fe. Kilber, *l. c.* n. 220: *Fides proprie ac creditivè sumpta non resolvitur ultimatim in auctoritatem Ecclesiae. Prob. Ultima resolutio fidei proprie sumpta nequit fieri nisi in motivum actui fidei intrinsecum; sed auctoritas Ecclesiae seu definitio ac propositio ejusdem etiam ut habentis assistentiam Spiritus sancti, non est motivum fidei intrinsecum: cum non sit moraliter verbum Dei aut revelatio reflexa de directa revelatione, sed solum propositio et applicatio externa infallibilis revelationis divinae. Si fides ultimo resolveretur in Ecclesiae auctoritatem divinam, resolutio haec committeret vitiosum circulum . . . Quidquid ad fidem ex ejus natura secundum se spectata requiritur, sine eo nullus fidei assensus circa quamcunque veritatem haberi potest; sed datur aliqua veritas, cujus assensus potest haberi independenter ab Ecclesiae proponentis auctoritate, imo dependenter ab ea haberi nequit, nempe haec veritas: Ecclesia est infallibilis fidei regula, utpote quae a Deo est revelata.*

4. De lo anteriormente expuesto se deduce también la posibilidad de la salvación para aquellos á quienes, sin culpa propia, no ha llegado la predicación de la Iglesia. Thom. De Ver. qu. 14 a. 11 ad 1. Cf. in III Dist. 25 q.

2 a. 1 sol. 1 ad 2: Hoc enim ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter in silvis nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorum ad eum dirigeret. Hugo a S. Charo ad Rom. 2, 12: Sit aliquis nutritus in nemore ab aliqua bestia, et post fuerit ibi diu; . . . in talibus judicia Dei abyssus multa; verumtamen quod nec talis excusatur, quia habuit rationem naturalem, qui, si secundum eam fuisset, quod in se esset, Dominus contulisset gratiam. Fundado en esto defiende Hugo (*l. c.* Disp. XII. n. 50. 51) la posibilidad de que hagan verdaderos actos de fe divina aquellos que, sin ser culpables de ello, se encuentren fuera del seno de la Iglesia.

Esto no obstante, es de todo punto verdadera la frase de San Agustín (*l. c.*): *Invisibilis sanctificatio quibusdam affuit atque profuit sine visibilibus sacramentis, et tamen sacramentum visibile contemendum non est*, quia contemptor ejus sanctificari invisibiliter nullo modo potest.

II. En el orden actual de la Providencia, y por voluntad expresa de Jesucristo, se halla establecido el ministerio docente de la Iglesia para que sirva de regla de fe, viviente inmediata y externa por medio de la cual se comuniquen á todos el tesoro íntegro de la fe sin la más pequeña alteracion y en toda su pureza. Varios son los argumentos que podemos aducir en pro de esta tesis:

a) El establecimiento del ministerio docente de la Iglesia por Jesucristo, y la mision que Él mismo le ha encomendado. b) El precepto de la obediencia, al que están obligados todos los fieles con respecto al magisterio de la Iglesia. c) El don de la infalibilidad de que se halla investido el ministerio docente de la misma Iglesia.

1. Toda la economía de la Salvacion es una prueba palpable de la verdad de la proposicion sentada. Efectivamente; la institucion de la Iglesia del Antiguo Testamento con su monarquía, su sacerdocio y su profetismo por un lado, la Iglesia del Nuevo Testamento fundada por Jesucristo, con la predicacion del Salvador y de sus Apóstoles cuya custodia se le ha encomendado, ya se haya conservado por escrito ó bien por tradicion oral, ponen de manifesto la voluntad de Dios de no comunicar interior é inmediatamente á cada uno sus enseñanzas, sino por la mediacion de la Iglesia y de sus instituciones. De esta manera resulta que Jesucristo y su Espíritu es para nosotros la regla de fe suprema é infalible, en la que descansa toda la certeza de nuestro asentimiento. Joan. 18, 37. Ego ad hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhiberem veritati. Joan. 3, 33: Qui acceperit hoc testimonium, signavit, quia Deus verax est. Jesucristo trasmitió por medio de los Apóstoles al ministerio docente de la Iglesia esta mision, que Él había aceptado, de ser testigo de la verdad. Act. 1, 8. Eritis mihi testes in Judaea et Samaria et

usque ad ultimum terrae. Cf. Act. 3. 5; 10, 42. Praecepit nobis praedicare populo et testificari, quia ipse est constitutus a Deo iudex vivorum et mortuorum. Act. 2, 32. Cujus rei omnes nos testes sumus. Act. 26, 16. Ad hoc apparui tibi, ut constituam te ministrum et *testem* eorum, quae vidisti. I Cor. 15, 15. Si non est resurrectio mortuorum, invenimur falsi testes. I Joan. 1, 2. Vita manifestata est, et vidimus et testamur et annuntiamus vobis. II Thess. 1, 13. II Tim. 2, 2. Act. 20, 21. Act. 15, 7. 8. Por lo cual ha sido puesta la Iglesia como testigo de la verdad, y su testimonio es el fundamento de la verdad y autoridad de su "doctrina,, ne in ipsa doctrina erretur, nec de ipsa doctoris auctoritate dubitemus. Augustin. De mendac. c. 17. De donde la viene el deber y el derecho de enseñar. Matth. 28, 20. Docete omnes gentes. Joan. 20, 21. *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos.* Rom. 10, 14 — 17. Quomodo autem audient sine praedicante? Quomodo vero praedicabunt, nisi mittantur?... Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. Ephes. 4, 11. Ipse dedit quosdam Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem Pastores et Doctores ad consummationem Sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi... Ut jam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinae, in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris. Su indisputable autoridad docente la da tambien el derecho de obrar como juez en cuestiones relativas á la fe. De esta manera es la Iglesia testigo, maestra y juez de la fe, por cuya razon la llama el Apóstol columna et firmamentum veritatis (I Tim. 3, 15), y remite á los fieles al magisterio de la misma como único medio de precaverse de falsas doctrinas. Hebr. 13, 7—9. Mementote praepositorum vestrorum, qui vobis locuti sunt verbum Dei, quorum intuentes exitum conversationis imitamini fidem. Doctrinis variis et peregrinis nolite abduci. Pero el mismo Señor ha establecido estrecha dependencia entre la unidad de la fe y la palabra de los Apóstoles, por lo cual ruega por toda la Iglesia, que recibe la fe por la palabra de su magisterio. Joan. 17, 20. Non pro his autem rogo tantum, sed et pro eis, qui credituri sunt *per verbum eorum* in me. Cuyo pasaje explica San Agustin de este modo (Tract. CIX. 1. 2. in Joan.): Relinquitur, ut si Dominus Jesus hac oratione pro suis omnibus quicumque in hac vita... vel tunc erant vel futuri erant, orasse credendus est, sic intelligamus quod dictum est *per verbum eorum*, ut ipsum *verbum fidei, quod praedicaverunt in mundo*, hic significatum esse credamus... Neque propterea non est verbum Dei. quia dictum est verbum eorum, cum dicat idem Apóstolus Thessalonicenses excepisse a se, non ut verbum hominum, sed, sicut est vere, verbum Dei (I Thess. 2, 13). Ideo verbum Dei, quia Deus id donavit; eorum vero verbum dictum est, quia hoc praedicandum primitus illis Deus ac praecipue commendavit... Unde merito dictum est verbum eorum, quod est verbum fidei, *per quod omnes in Christum undecumque id audierint*, crediderunt, vel audituri et credituri sunt. Cf. II. Tim. 2, 8. secundum Evangelium meum, in quo laboro.

2. Al precepto de la enseñanza impuesto á los Apóstoles y sus sucesores, corresponde el mandato de la obediencia á que están obligados los fieles.

Por donde se ve que el único camino que conduce á la verdad, para todos y en todos los tiempos, es el de la autoridad. Así se desprende de los textos arriba citados y se anuncia expresamente en San Lúcas, 10, 16: Qui vos audit, me audit et qui vos spernit, me spernit; qui autem me spernit, spernit eum, qui misit me. Síguese, pues, que la obediencia que en la fe prestamos á Jesucristo es una misma cosa que la sumision á la palabra de la Iglesia, y el no creer en la Iglesia es no creer en Jesucristo. Rom. 10, 16. Non omnes obediunt evangelio. Isaias enim dicit: Domine, quis credidit auditui nostro? Rom. 6, 17. Gratias ago Deo, quod obedistis in eam formam doctrinae, in qua traditi estis. I Cor. 15, 11. Sic praedicamus et sic credidistis. Hé aqui por qué el creyente no puede estar seguro de que posee la verdadera fe sino cuando obedece al ministerio docente de la Iglesia. Gal. 1, 8: Licet nos aut angelus de coelo evangelizat vobis, praeterquam quod evangelizavimus vobis, a. s. II Cor. 10, 6. In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi, et in promptu habentes omnem ulcisci inobedientiam, cum impleta fuerit vestra obedientia. Y lo que se dice de los Apóstoles tiene aplicacion á los Obispos de la Iglesia, únicos sucesores de aquéllos, segun se ha demostrado, pág. 148. Tal es, en sentir de San Agustin, el camino trazado por el mismo Dios para llegar á la verdad (ad Honorat. 17. 24): Haec est providentia verae religionis, hoc jussum divinitus, hoc a beatis majoribus traditum, hoc ad nos usque servatum; hoc perturbare velle atque pervertere, nihil est aliud quam ad veram religionem sacrilegam viam quaerere. Quod qui faciunt, nec si eis concedatur quod volunt, possunt, quo intendunt, pervenire. Cujuslibet enim excellunt ingenio, nisi Deus adsit, humi repunt. Tunc autem adest, si societatis humanae in Deum tendentibus cura sit. Quo gradu nihil firmius in coelum reperiri potest.

3. Que la Iglesia ha recibido la mision de ser la norma de fe inmediata y viva, se deduce del mismo don de la infalibilidad con que la ha dotado Jesucristo para que sea la maestra de todos los pueblos. Puesto que es evidente que no en vano la hizo partícipe de tan alta y extraordinaria prerrogativa, ántes bien la recibió solamente para que cumpliera su mision de conducir á los fieles á la verdad por el camino de la autoridad infalible. De esta manera, la misma necesidad de una autoridad infalible prueba la infalibilidad de la Iglesia, y esta prerrogativa tiene su demostracion más segura en el cargo de maestra de la fe que ha recibido de su divino fundador.

Hé aqui cómo resume San Agustin toda esta argumentacion (l. c. c. 16): Si Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum; sin vero . . . non est disponendum, ab eodem ipso Deo *auctoritatem aliquam constitutam*, quo velut gradu certo immitentes adtollamur in Deum. Pero es innegable que esta autoridad vive en la Iglesia y en ella se practica. Oigamos aún lo que dice este Santo Padre (l. c. n. 35):

Cum igitur tantum auxilium Dei, tantum profectum fructumque videamus, dubitabimus nos ejus Ecclesiae condere gremio, quae usque ad confessionem generis humani ab Apostolica Sede per successiones episcoporum, frustra haereticis circumlatrantibus et partim plebis ipsius judicio, partim conciliorum gravitate, partim etiam

miraculorum majestate damnatis, *culmen auctoritatis obtinuit?* Cui nolle primas dare vel summae profecto impietatis est. vel praecipitis arrogantiae. Nam si nulla certa ad sapientiam salutemque animis via est, nisi cum eos rationi praecollet fides: quid est aliud ingratum esse opi atque auxilio divino, quam tanto labore praedictae auctoritati velle resistere! Et si unaquaeque disciplina, quamquam vilis et facilis, ut percipi possit, doctorem aut magistrum requirit, quid temerariae superbiae plenius, quam divinatorum sacramentorum libros et ab interpretibus suis nolle cognoscere, et incognitos velle damnare? Y en otro lugar, C. Ep. Fundam. n. 5: Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas. Quibus ergo obtemperavi dicentibus: Crede Evangelio, cum eis non obtemperem dicentibus mihi: Noli credere Manichaeis?

III. La Iglesia docente, en su calidad de regla de fe inmediata y viviente, posee todas las condiciones y propiedades que requiere la misma esencia de la fe, cuya norma es. Debe, pues, ser una regla visible, viviente, única, cierta, autoritativa y suficiente para resolver todas las cuestiones relativas a la fe, a todos los creyentes y en todos los tiempos. Todas estas cualidades y condiciones existen en la Iglesia docente por el mero hecho de estar revestida del don de la infalibilidad y de la infalibilidad.

1. Perrone ha tratado extensamente esta cuestión, *l. c.* I. p. 13. La existencia de estas condiciones y propiedades se deduce del mismo concepto de la fe actual sobrenatural, considerada como un asentimiento de la inteligencia, ordenada por la voluntad, que presta el hombre a la verdad revelada por la autoridad de Dios que la revela (*Assensus firmus intellectus, a voluntate imperatus veritati a Deo revelatae ob auctoritatem Dei revelantis*). Cf. Thom. Sum. II. II. qu. 2. c. 1: *Proprium est credentis, ut cum assensu cogitet.* Cf. Augustin. De praedest. Sauct. n. 2: *Credere est cum assensione cogitare.* De sp. et lit. n. 31: *Quid est credere, nisi consentire, verum esse, quod dicitur?* Thom. *l. c.* qu. 4. a. 2: *Licet quidam dicant Apostoli praedicta verba (Hebr. 11, 1) non esse fidei definitionem, tamen si quis recte consideret, omnia, ex quibus fides potest definiri, in praedicta descriptione tanguntur... Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus.*

Por eso precisamente la fe engendra, según su propia esencia, en el creyente una certeza infalible. Thom. *l. c.* qu. 1. a. 3: *Ratio formalis objecti fidei est veritas prima; unde nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima, sub quo nullum falsum stare potest, sicut nec non ens sub ente et malum sub bonitate.* De una manera indirecta enseña esto mismo el concilio de Trento, Sesión VI. cán. 16: *Si quis magnum illud usque in finem perseverantiae donum se certo habiturum absolute et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, a. s.* Conc. Vatic. De fid. Cap. 3: *Plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur.*

2. De todo lo cual se deduce que la regla inmediata de fe ha de ofrecer completa certeza y seguridad infalible. Puesto que dirige al creyente en el acto

de la fe y le trasmite la Revelacion, es claro que debe residir en ella una autoridad capaz de obligar al espíritu humano á prestar su asentimiento, fundada, por consiguiente, en la autoridad de Dios mismo, y que, en sí y por sí, sea suficiente para constituir un tribunal supremo en materias dogmáticas y para dar una decision infalible. Y como quiera que la obediencia en materias de fe es un deber que á todos incumbe, y que todos sin excepcion deben abrazar la fe para llegar á la salvacion, es preciso que esta norma de fe sea una y extienda su accion á todos, como una ley general que á todos por igual obliga. Es preciso además que sea una regla viviente que resida en la Iglesia siempre y sin interrupcion hasta la consumacion de los siglos, toda vez que la palabra escrita, ya se halle consignada en la Sagrada Escritura ó en los documentos de la Tradicion, necesita ser explicada y aclarada siempre. Por último, ha de ser visible, es decir, perceptible por los sentidos para todos aquellos que deseen llegar á la fe, y fácil de reconocer, como lo es la misma Iglesia, instituida por Jesucristo para ser órgano de su Revelacion.

La demostracion de que todas estas propiedades de la regla de fe se encuentran en la Iglesia católica, véase pág. 125. Suarez, *De fid. Disp. V. Sect. 6. 7. Lugo, l. c. Disp. XII. Salmantic. T. VII. p. 109 sq.* Wiseman, *La doctrina y los usos de la Iglesia católica, Discurso I. pár. 10.* Perrone, *l. c. II. p. 3 sig.* Franzelin, *De Traditione, pági-na 584 sq.*

§ 22. DEMOSTRACION DE LA REGLA DE FE CATÓLICA DEDUCIDA DE LA NATURALEZA DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.

I. Desde un principio aparece en Jesucristo y en los Apóstoles la palabra oral del magisterio de la Iglesia como el medio ordinario para anunciar y conservar la verdad revelada, donde se manifiesta la autoridad de la Iglesia docente como regla inmediata de fe.

1. Antes hemos expuesto lo más esencial acerca de esta cuestion, T. I. pág. 256. San Agustin resume el asunto con su acostumbrada maestría (*l. c. c. 14*): *Ipsum videmus, quantum illa, cui et ipsi credunt, docet historia nihil prius, neque fortius, quem credi sibi voluisse: cum illi nondum essent idonei, cum quibus ei res esset, ad divina percipienda secreta. Quid enim aliud agunt tanta et tam multa miracula, ipso etiam dicente illa fieri non ob aliud, nisi, ut sibi crederetur? Fide ille stultos ducebat; —. Clamabat ille, ut crederetur . . . laudabat credentes ille . . . Ergo ille afferens medicinam, quae corruptissimos mores sanatura esset, miraculis conciliavit auctoritatem, auctoritate meruit fidem, fide contraxit multitudinem, multitudine obtinuit vetustatem, vetustate roboravit religionem.* El mismo, la verdad Eterna, de una manera visible (*Augustin. l. c. c. 15*), es el maestro del mundo y suprema regla de fe; El, que al dejar la tierra, trasmite la mision que había recibido del Padre, juntamente con su autoridad, al ministerio docente de la Iglesia, primero á los Apóstoles y por éstos á sus sucesores en la misma Iglesia, á la que no faltará su asistencia extraordinaria hasta la consumacion de los

siglos. Ellos deben ejercerla en lugar suyo, y todos cuantos aspiran á la salvacion eterna están obligados á prestar la obediencia de la fe, á ellos lo mismo que á Él, con igual acatamiento. Joan. 14, 16; 15, 16; 16, 13. Luc. 24, 49. Matth. 28, 20. Luc. 10, 10. 16. Marc. 16, 16. I Thess. 2, 13. Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut est vere, verbum Dei. Rom. 1, 5; 18. Y es que la " auctoritas Dei hominis ", " miraculis confirmata ", ha pasado totalmente á la Iglesia, que por esa razon posee el " culmen auctoritatis ". Augustin. c. 16. 17.

2. Siguese, pues, que la predicacion y conservacion de la verdad revelada, de conformidad con el plan divino y la institucion real de la Iglesia cristiana, se ha encomendado al magisterio auténtico, verbal y viviente establecido por el Señor en su Iglesia para que haga sus veces, á fin de que permanezca en ella hasta la consumacion de los siglos. Esta regla de fe viviente, con todas las condiciones y propiedades que ántes la hemos señalado, constituye la forma *esencial* de la predicacion y de la conservacion de la fe. Es verdad que no excluye la forma accidental, posterior y no esencial de la propagacion ó comunicacion por medio de la palabra escrita; pero tampoco ésta excluye á la primera ni la quita nada de su importancia, ántes bien aparece como un auxiliar externo de la forma primitiva. Desde un principio se ha empleado la palabra escrita como auxiliar de la comunicacion verbal, únicamente á fin de servir de explicacion y aclaracion á los que ya han recibido el tesoro de la fe. El protestantismo no ha sido capaz de probar que se haya introducido la menor modificacion, en esta forma primitiva de anunciar la doctrina cristiana, desde la redaccion definitiva de la Sagrada Escritura; ántes bien el mismo Sagrado Texto prueba lo contrario. II Tim. 2, 1: 1, 13. Rom. 10, 14. Eph. 4, 11. I Cor. 12, 28; véase I parte, pág. 262.

II. La palabra oral del magisterio de la Iglesia es, por expresa voluntad y disposicion de Jesucristo, el órgano permanente para anunciar y conservar la verdad revelada.

Esto se prueba por la mision de los Apóstoles, enviados como *testigos* (Act. 1, 21 — 26) y *maestros* (Matth. 28, 18 — 20), para cuyo cumplimiento les arma el Señor con una fuerza superior, les comunica el don de la *infallibilidad* (Joan. 14, 16 — 18; 16, 13. Matth. 28, 20) y les reviste de una autoridad á la que todos deben acatamiento en lo que atañe á la fe. (Luc. 10, 16.)

III. Las mismas palabras con que se expresa la creacion del Apóstolado y el don de la infalibilidad que se le confiere, contienen la promesa de su duracion hasta el fin de los siglos y nos suministran, por consecuencia, la certeza de que en la Iglesia existe un ministerio docente vivo, que es el órgano permanente de la verdad revelada.

1. De las palabras de los Apóstoles y de todos sus actos se desprende que ellos vieron en la mision que les confió el Señor una institucion permanente de la Iglesia, y no un simple ministerio personal ó una prerrogativa

pasajera. II. Tim. 1, 13. Formam (ὁποῦπωσι) habe sanorum verborum, quae a me audisti in fide et in dilectione in Christo Jesu I Tim. 4, 13. 14; 6, 13. 14. II Tim. 1, 6. 8. Act. 20, 28. Por eso les vemos nombrar sucesores y encargar á éstos que, á su vez, cuiden de elegir y designar personas que les sucedan. II Tim. 2, 2. Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere. Tit. 1, 5. 9. Vinc. Lirin. Comm. n. 27: "O Timothee, depositum custodi,"... Quid est hodie Timotheus nisi vel generaliter universa Ecclesia vel specialiter totum corpus praepositorum, qui integram divini cultus scientiam vel ipsi habere debent vel aliis infundere. Iren. IV. 43. Cum episcopatus successione charisma acceperunt veritatis. Cf. Stapleton *l. c.* Lib. V.

2. Acerca de las cosas que son comunes, y las que son peculiares al Episcopado y al Apostolado, hemos hablado en la pág. 141 y sig.

§ 23. DEMOSTRACION DE LA REGLA DE FE CATÓLICA, DEDUCIDA DE LA ESENCIA DE LA IGLESIA, DE LA FE Y, EN GENERAL DEL PLAN DIVINO DE LA SALVACION.

I. La verdadera Iglesia de Jesucristo, que no es otra que la católico-romana, se halla, por necesidad, en posesion de las notas ó signos de la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad. Pero todos estos signos distintivos, y por consiguiente la esencia misma y la subsistencia de la verdadera Iglesia de Cristo, descansan en la autoridad de la regla de fe católica. De donde se sigue que sin ésta no puede subsistir la fe en toda su integridad y pureza ni la Iglesia fundada sobre ella, tal cual quiere Jesucristo que sea y como la establecieron los Apóstoles.

1. Toda vez que, segun el órden actual de la salvacion, Dios no comunica su Revelacion inmediatamente á cada individuo, y que, por otra parte, los Apóstoles recibieron la mision de enseñar á los fieles "servare omnia, quaecunque dixi vobis," (Matth. 28, 20), es evidente que la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad de la fe y de la Iglesia misma sólo pueden subsistir por la autoridad del ministerio docente, que hace las veces de Jesucristo, como su único fundamento. Eph. 4, 11: Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores et doctores; ad consummationem Sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi, donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis filii Dei, in aedificationem corporis Christi; ut jam non sinus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris. Mas esta fe es única (Eph. 4, 5. 13. una fides, Tertullian. De praescript. c. 9: Propono, unum et certum aliquid institutum esse a Christo), es universal é invariable para todos los tiempos y lugares (Matth. 18, 19. 20; Marc. 16, 15). Tertullian. De praescript. c. 20: Dehinc in orbem profecti (Apostoli), eandem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverunt...

Itaque tot et tantae Ecclesiae, una est illa ab Apostolis prima. ex qua omnes. Sic omnes primae et apostolicae, dum una omnes probant unitatem; dum est illis communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis. Quae jura non alia ratio regit. quam ejusdem sacramenti (i. e. doctrinae c. 23) traditio.

2. Por cuya razon, segun el órden actual de la salvacion, el individuo no puede recibir la fe sino en y por la Iglesia. Augustin. C. Crescon. II. 14: Hic sanctus Spiritus veniens in eos, tale signum primitus dedit, ut qui eum acciperent, linguis omnium gentium loquerentur: quia portendebat Ecclesiam per omnes gentes futuram. nec *quemquam accepturum Spiritum sanctum, nisi qui ejus unitati copularetur*. Am aquel Apóstol privilegiado que recibió inmediatamente de Dios el Evangelio. Pablo (Gal. 1, 12), es enviado primero á Ananias y á los Apóstoles, para que ellos le hagan saber la voluntad de Dios y para dar así testimonio de la unidad y comunidad de la fe por la unidad y comunión mantenida con ellos. Act. 9, 17 sq. Gal. 1, 15. 24. Act. 9, 27 — 28. Gal. 2, 2. Tertullian. De praescript. 1 — 23: Quin demutatus (Paulus) in praedicatorum de persecutore deducitur ad fratres a fratribus, ut unus ex fratribus, et ad illos ab illis, qui ab Apostolis fidem induerant. Dehinc, sicut ipse narrat, ascendit Hierosolymam cognoscendi Petri causa, *ex officio et jure, scl. ejusdem fidei et praedicationis*. Num et illi non essent mirati de persecutore factum praedictorem, si aliquid contrarium praedicaret: nec Dominum propterea magnificassent, quia adversarius ejus Paulus obvenerat. La misma demostracion se deduce de la historia de la conversion de Cornelio, que, habiendo recibido por una reve acion especial la vocacion á la fe, se dirige no obstante á Pedro, por ser éste el encargado de anunciarla. Act. 10, 33. Nunc igitur nos omnes coram Deo hic sumus, ut audiamus, quaecunque tibi praecepta sunt . . . cecidit Spiritus sanctus super omnes, qui verbum audiebant.

3. Con esto queda demostrado que sólo aquella Iglesia es la verdadera Iglesia de Jesucristo, y sólo es verdadera fe aquella que se anuncia y se mantiene por el ministerio docente infalible, único que tiene derecho para encauzar toda decision en cuestiones dogmáticas con la fórmula (Act. 15, 28): Visum est Spiritui sancto et nobis: es decir, único que tiene completa certeza de su infalibilidad, en el cual existe una regla de fe inmutable y viviente que anuncia sin censar la verdad y evita todo error. Iren. l. c. IV, 33: Agnitio vera (*γνώσις ἀληθής, ἢ τῶν Ἀποστόλων διδασχία*) est Apostolorum doctrina et antiquus Ecclesiae status in universo mundo (*τὸ ἀρχαίον τῆς ἐκκλησίας σύστημα*) et character corporis Christi secundum successiones Episcoporum, quibus illi eam, quae in unoquoque loco est, Ecclesiam tradiderunt; quae pervenit usque ad nos custoditione sine fictione Scripturarum tractatio plenissima, neque additamentum neque ablationem recipiens. Fuera de ella no hay, por consecuencia, ni unidad, ni invariabilidad, ni universalidad, sino que, muy al contrario, "ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτέρως, ἴδιαν ὁδὸν παρεστήλαγεν ἀπὸ τούτων ψευδόχριστοι, ψευδοπροφῆται, ψευδαπόστολοι. οἵτινες ἐμέρισαν τὴν ἔνωσιν τῆς ἐκκλησίας φθορμαίως λόγοις κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ... Hippolyt. ap. Euseb. H. E. IV. 22.

II. En esta autoridad del magisterio auténtico de la Iglesia se funda la distincion que se hace entre la Iglesia y las escuelas de los sectarios y filósofos, sobre la cual tantas veces y con tanta insistencia han llamado la atencion los Santos Padres.

El conocimiento que nos suministra la fe no tiene su raíz en nosotros mismos, en nuestra investigacion ó capacidad individual, sino “*ἐν δυνάμει θεοῦ, τῇ καὶ ἄνευ τῶν ἀποδείξεων διὰ ψίλλης τῆς πίστεως.*” Clem. Alex. Strom. V. 1. Por eso reside en ella la unidad “*ἡ ἐξουχία τῆς ἐκκλησίας, καθάπερ ἡ ἀρχὴ τῆς συστάσεως κατὰ τὴν μονάδα ἐστίν. πάντα τὰ ἄλλα ὑπερβάλλουσα.*” VII. 17., así como la “*ἐπιστήμη ἀληθῆς.*” por la custodia de la regla de fe “*τὴν ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων.*” , mientras que, por el contrario, los herejes sólo tienen “*οἰήσεις.*” VII. 16.; por lo cual sus reuniones y asambleas no son otra cosa que “*ἀνθρώπινα συνήλυσεις.*” , y de ninguna manera una Iglesia por cuya mediacion se obre en nosotros la salvacion “*εἰς ἣν οἱ κατὰ πρόθεσιν δίκαιοι ἐγκαταλέγονται.*” VII. 17. En éstas todo se funda en el criterio propio (Augustin. De util. cred. ad Honor. pass.); en la Iglesia católica el fundamento de todo es la palabra de la fe, á la que es preciso rendir absoluta obediencia (Matth. 28, 20. Matth. 10, 40. Luc. 10, 16. Joan. 13, 20) bajo la pena de ser excluido de su seno (Matth. 18, 17) , como á la palabra de Dios (I Thessal. 2, 13) que se anuncia con autoridad infalible (Matth. 7, 29. Luc. 4, 23); las primeras tratan de convencer “*in persuasibilibus humanae sapientiae verbis.*” ; la segunda enseña “*in demonstratione Spiritus et virtutis.*” ; aquéllas “*in sapientia hominum.*” , ésta “*in virtute Dei.*” I Cor. 2, 4. 5. Cf. Origen. C. Cels. I. 62: *Δοκεῖ δὲ μοι. ὅτι σαφῶς μὲν τινὰς ὡς πρὸς τὴν τῶν πολλῶν ὑπόληψιν. καὶ ἱκανῶς πρὸς τὸ νοεῖν πληθεῖται καὶ λέγειν, ἐπιλεξάμενος, καὶ χρυσάμενος αὐτοῖς διακόνως τῆς διδασκαλίας ὁ Ἰησοῦς· εὐλογεῖται ἂν ὑπονοήθῃ ὁμοίᾳ φιλοσόφως κερχίσθαι ἀνομή, ἀφροσεῶς τινος προϊσταμένους κ. τ. λ.*

III. Sólo la regla de fe católica guarda proporcion con la naturaleza de la fe que, debiendo custodiar y sostener con infalible certeza todo lo que Dios ha revelado, requiere un fundamento infalible, como el que se ofrece en el ministerio docente de la Iglesia, de cuya autenticidad no puede dudarse, á fin de que todos los llamados al reino de Dios puedan alcanzar, pronto y con seguridad, un conocimiento cierto de la verdad revelada, exento de toda duda y sin mezcla alguna de error.

En sentir de San Agustín (De util. cred. c. 12), todo hombre es, con relacion á la verdad divina, “*stultus.*” cf. I Cor. 2, 104, por lo cual hace notar (l. c.): Hoc (sapienti obtemperare) si in rebus minoribus ut in mercando vel colendo agro, in uxore ducenda, in suscipiendis educandisque liberis, in ipsa denique re familiari administranda expedire nemo ambigit, multo magis in religione. Nam et res humanae promptiores sunt ad dignoscendum, quam divinae; et in quibuscunque sanctoribus et praestantioribus quo magis eis

obsequium cultumque debemus, eo *sceleratius periculosiusque peccatur*. Nihil igitur nobis restare amodo vides, quamdiu stulti sumus, *si nobis vita optima et religiosa cordi est*, nisi ut quaeramus sapientes, quibus obtemperando dominationem stultitiae neque ita multum sentire, dum inest nobis, et evadere aliquando possimus. ¿Pero dónde, continúa, ha de encontrar el necio al sabio? (c. 13). Huic tam *immensi difficultati, quoniam de religione quaerimus, Deus solus mederi potest*, quera nisi et esse et *humanis mentibus opitulari credimus*, nec quaerere quidem ipsam veram religionem cupimus; viene en su auxilio valiéndose de la autoridad que Él mismo ha establecido (c. 16). Haec est, crede, saluberrima auctoritas... *Sola est auctoritas*, quae commovet stultos, ut ad sapientiam festinent. Y esta autoridad reside únicamente en la Iglesia católica (c. 17), quae usque ad confessionem generis humani... culmen auctoritatis obtinuit.

IV. La regla de fe católica es la única que guarda proporción con la dignidad y la virtud de la verdad sobrenatural religiosa, que, como palabra viviente emanada del espíritu divino, ha convertido en órgano de ella misma la palabra del espíritu humano por la clara luz que le comunica y alta dirección que le imprime, de tal suerte que ella sola es capaz de enseñar al mundo la palabra de Cristo, bajo la forma más perfecta y universal, en todos los tiempos, a todos los pueblos y según las necesidades de todos.

La enseñanza de verdades religiosas es preciso que sea popular y permanente. "Por eso Jesucristo creyó que no bastaba haber manifestado la verdad una vez para siempre, según Él lo había hecho; y porque juzgó tal método insuficiente, ni consignó por escrito su doctrina ni recomendó a sus Apóstoles que lo hicieran, por más que en otro caso éste hubiera sido el procedimiento más expedito y al que necesariamente se hubiese recurrido. Con el propósito de extender su doctrina por todo el mundo y de asegurar su eficacia y su conservación hasta la consumación de los siglos, reunió a su alrededor un pequeño círculo de discípulos, prototipo de la Iglesia docente, y los envió como Apóstoles (*missi*) de todos los pueblos, fortaleciéndoles con su propio espíritu. De conformidad con los designios del Señor, la misión de los Apóstoles no se reducía tan sólo a dar testimonio de Jesucristo y de su Evangelio una vez para siempre; antes bien fué su voluntad hacer perpétuo su testimonio, según era su deber. Para realizar este objeto no apelaron al medio de consignar por escrito su doctrina, ya que evidentemente no fué ése el objeto de lo que escribieron, sino a la transmisión oral de la misma, juntamente con el magisterio, a los que encontraban preparados. Tal ha sido también el procedimiento empleado por la Iglesia hasta el día presente.

Ahora bien, ¿cuál es la verdadera causa, el fundamento intrínseco de estos hechos? Sólo el espíritu viviente del hombre puede ser órgano inmediato de la verdad divina, y de ningún modo cumplen este objeto ni la letra muerta, ni una fórmula de fe ni un credo escrito. Valiéndose del espíritu viviente del hombre, comunica el Señor la verdad revelada por su divino Espíritu en todo tiempo y en cualquier grado de cultura, sin mezcla de error y de una manera la más completa." Kulm, Teol. dogmática, página 47. El espíritu humano es, efectivamente, el órgano más digno de toda la creación para anunciar la palabra divina, porque es el ser más semejante a Dios. Thom. III. qu. 4. a. 1. Humana natura, in quantum est rationalis et intellectualis, nata est attingere aequaliter ipsum Verbum per suam operationem, cognoscono scilicet et

amando ipsum. Y así como en Jesucristo fué elevada la naturaleza humana á la dignidad de hijo de Dios, de la misma manera, en el ministerio docente infalible encomendado á la jerarquía eclesiástica, se nos presenta una exaltacion sobrenatural de la naturaleza humana encargada de continuar la obra de la Redencion por la predicacion de la verdad y la administracion de los Sacramentos.

V. Este camino de la fe, señalado por Dios para llegar á la salvacion, mediante la humilde sumision á la autoridad del magisterio de la Iglesia, es perfectamente adecuado á la naturaleza del hombre, que, arrastrado por el orgullo, habia caído en la impiedad y en el pecado.

Rom. 1, 22. Evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum, dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt. De la misma manera que el paganismo nació del orgullo, así tambien la herejía es, por su esencia, hija de la soberbia; y ésta es la razon por qué Dios quiso conducir á los creyentes á la salvacion "por la locura de la predicacion," (I Cor. 1, 21), preservándoles del error y del engaño mediante la obediencia al magisterio de la Iglesia. Augustin. Confess. XII. 25: Cum enim veritas sit omnium nostrum, quos ad ejus communionem publice vocat Deus, isti (haeretici) eam volentes habere *privatam*, *privantur* ea; et dum suum volunt esse, quod omnium est, a communi propelluntur ad sua, hoc est a veritate ad mendacium. La causa de esto es que: "sua phantasmata colunt,". Et quidquid animo errante, cum superbia et tumore, cogitando imaginati fuerint, religionis nomine observant. Id. De ver. relig. c. 38: Neque enim natae sunt haereses et quaedam dogmata illaqueantia animas, et in profundum praecipitantia, nisi dum Scripturae bonae intelliguntur non bene, et quod in eis non bene intelligitur, *etiam temere et audacter* asseritur. Clem. Alex. l. c. VII. 16: Δόξης δὲ ἐπιθυμοῦσιν . . . οἱ ἑτέρων παρεγγειροῦσων ἀνθρωπείας διδασκαλίας ἐπιστάμενοι θεία παραδόσει, ὑπὲρ τοῦ τῆν ἀρεσῶν συστήσασθαι . . . ὑπερβῆναι δὲ σπουδάζαντες τὸ κοινὸν τῆς πίστεως, ἐξέβησαν τῆν ἀλήθειαν. Detalladamente explica tambien esto San Agustin (De doctrin. Christ. I. 14): Sapientia Dei hominem curans seipsam exhibuit ad sanandum, ipsa medicus, ipsa medicina. Quia ergo per superbiam homo lapsus est, humilitatem adhibuit ad sanandum. Serpentis sapientia decepti sumus, Dei stultitia liberamur.

VI. De esta manera se nos ofrece en la regla de fe católica la ley fundamental del plan divino, segun el cual, tanto en el órden natural como en el suprasensible, es su voluntad que se revelen á los hombres sus gracias y dones divinos por la mediacion de causas segundas.

Thom. C. Gent. II. 21: Universae causae creatae sunt veluti instrumenta respectu causae increatae seu primae. Precisamente esta reciproca relacion causal es la que determina el órden natural del Cosmos. l. c. III. c. 69: Si a rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem. Rerum enim, quae sunt diversae secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem, nisi per hoc, *quod quaedam agunt, et quaedam patiuntur*. Dios obra, pues, por las causas segundas; idem effectus totus attribuitur instrumento et principali

agenti etiam totus *l. c. c. 70*. Y lo que decimos del orden natural tiene asimismo aplicacion al sobrenatural, segun claramente lo dan á entender el símil del cuerpo (*Ephes. 1, 23*), el de la familia (*Luc. 12, 42*), el de la casa (*Ephes. 2, 19*) y la interpretacion dada por el Apóstol (*Eph. 4, 11. I Cor. 12, 14 — 27*). No por la falta de poder, sino por exceso de amor, ha dispuesto el Señor que sean hombres los que asistan al hombre en las necesidades de la vida, lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural, para elevarse por ese medio á la mayor semejanza posible con Dios, causa suprema de todas las cosas. *Thom. l. c. 69*: Si Deus aliis communicavit similitudinem suam quantum *ad esse*, in quantum res ad esse perduxit, consequens est. quod communicavit eis similitudinem suam quantum *ad agere*, ut etiam res creatae habeant proprias actiones. *Supplem. q. 72. a. 2*: Iste ordo est divinitus institutus in rebus, secundum Dionysium (*Ecel. Hierar. c. 5*), ut per media ultima reducantur in Deum. Unde cum sancti, qui sunt in patria, sint Deo propinquissimi, hoc divinae legis ordo requirit, ut nos, qui manentes in corpore peregrinamur a Domino, in eum per sanctos medios reducatur... Sicut non est propter defectum divinae potentiae, quod mediantibus secundis causis operatur, sed est ad *complementum ordinis universi*, ut ejus bonitas multiplicius diffundatur in res, dum res ab eo non solum suscipiunt bonitates proprias, sed insuper quod aliis causa bonitatis existant; ita etiam non est propter defectum misericordiae ipsius, quod oporteat ejus clementiam per orationes Sanctorum pulsare, sed est ad hoc, ut ordo praedictus servetur in rebus. A la manera que el padre proporciona el alimento necesario para el sostenimiento de la vida natural, así en el orden sobrenatural administra la Iglesia el alimento de la verdad y de la gracia por medio de la predicacion y de los Sacramentos; y así como la humanidad de Jesucristo fué el instrumento (*instrumentum conjunctum*) por el cual la Sabiduría eterna trajo á la ignorancia humana al verdadero conocimiento (*Augustin. De util. cred. c. 12*), de la misma manera el apostolado establecido para desempeñar sus veces es el instrumento divino-humano (*instrumentum separatum*) por el que Dios quiere conducir á todos á la verdadera fe. *Id. Suppl. q. 34. a. 1*: Ut Deus in suis operibus repraesentaretur, non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod aliis infuit, hanc legem naturalem imposuit omnibus, ut ultima per media reducerentur, et media per prima... Et ideo, ut ista pulchritudo Ecclesiae non deesset, posuit ordinem in ea, ut quidam aliis sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes, sicut etiam in corpore naturali quaedam membra aliis influunt.

§ 24. DEMOSTRACION DE LA REGLA DE FE CATÓLICA, DEDUCIDA DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA.

I. Los Santos Padres reconocen en el magisterio auténtico de la Iglesia la regla de fe inmediata para todos sus miembros; por el contrario, la negacion de esta regla es el carácter comun de todas las herejías.

En sentir de Clemente romano (Ep. ad Cor. I. 39 sq.), la Jerarquía compuesta de Apóstoles (Obispos), sacerdotes y diáconos subsiste en la Iglesia por disposición divina, por cuya razón no deben ser separados los **prepositos** ó jefes legítimos que se mantengan fieles á sus deberes; ántes, por el contrario, la comunidad de los fieles les debe en todo obediencia (c. 57). El mismo principio sostienen Hermas (Past. Simil. VIII. 8. Vis. III. 5. 9), Clemente Alejandrino (Strom. VI. 12), Tertuliano (De coron. c. 1; De Praescript. c. 42; Ad uxor. I. 7), San Cipriano (De unit. Eccles. pass.). San Ignacio de Alejandría (ad Ephes. c. 3. 4; ad Philad. c. 3; ad Smyrn. c. 4. 7. 8; ad Trall. c. 7 y véase pág. 145) recomienda con frecuencia la sumision al magisterio de la Iglesia, y presenta la doctrina enseñada por él como remedio y antidoto contra las herejías: en su sentir, la “*γνώμη τοῦ ἐπισκόπου*”, no se diferencia de la “*γνώμη τοῦ θεοῦ*”, (ad Ephes. c. 3. 4. 6). San Policarpo resume su doctrina en estas palabras: “*ἡ καὶ παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμαθὲν, ἡ καὶ ἡ Ἐκκλησία παραδίδωσιν, ἡ καὶ μόνη ἐστὶν ἀληθῆς*”, (Iren. l. c. III. 3). Segun el sentir de Teófilo (ad Autolye. II. 14), únicamente el ministerio docente de la Iglesia ofrece segura salvaguardia contra los embates de las herejías y de los errores. Hipólito (In Susann. Daniel. 13. 15. 22) aplica á la Iglesia el titulo de “casta esposa”, á la que quieren hacer violencia todos los errores, y hace notar que la Sagrada Escritura debe explicarse con sujecion al “*πρόγραμμα ἐκκλησιαστικόν*”, (ap. Euseb. H. E. V. 28). San Ireneo reconoce en el magisterio auténtico de la Iglesia el principio de la verdad, de la unidad y de la pureza de la doctrina recibida por la tradicion (C. Haer. III. 1 sq.). Son sus genuinos representantes los Obispos, quienes con la “*Episcopatus successione*”, han recibido tambien la “*potestas Evangelii*”, el “*charisma veritatis certum*”, (IV. 26), toda vez que á ellos se encomendó el ministerio docente en sustitucion de los Apóstoles, “*quos et successores relinquebant, suum ipsorum locum magisterii tradentes*”, (III. 3, 1). De donde resulta que la Iglesia es un “*depositorium dives*”, en el que los Apóstoles “*plenissime contulerunt omnia quae sunt veritatis, ut omnis, quicumque velit, sumat ex ea potum vitae*”,. Por el contrario, la esencia de la herejía consiste precisamente en que, apartándose de la fe de la Iglesia, sus adeptos no “*mamillis matris nutriuntur*”, (III. 24, 1), ni obedecen á los sacerdotes, mientras que “*eis, qui in Ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet*”, (IV. 26). Únicamente debemos aprender y buscar la fe allí “*ubi charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea, quae est ab Apostolis successio. Hi enim... Scripturas sine periculo nobis exponunt*”, (IV. 26, 5). Esta es la regla de fe que Tertuliano opone á la secta de los gnósticos (véase pág. 73): *Quid autem praedicaverint (Apostoli), id est, quid illis Christus revelaverit, et hic praescribam non aliter probari debere, nisi per easdem ecclesias, quas ipsi Apostoli condiderunt (Praescript. c. 21)*. . . Si haec ita sint, constat proinde, omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei conspirat, veritati deputandam, sine dubio tenentem, quod Ecclesiae ab Apostolis, Apostoli a Christo, Christus a Deo accepit: omnem vero doctrinam de mendacio praepjudicandam, quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et Apostolo-

rum et Christi et Dei (*l. c.*). Ad hanc itaque formam probabuntur ab illis ecclesiis, quae licet nullum ab Apostolis vel apostolicis auctorem suum proferant, . . . tamen in *eadem fide conspirantes* non minus Apostolicae deputantur pro consanguinitate doctrinae. Ita omnes haereses ad utramque formam (fundamento apostólico ó unidad en la doctrina) nostris ecclesiis provocatae, probent se quaquam putant apostolicas. Sed adeo nec sunt nec probare possunt quod non sunt, nec recipiuntur in pacem et communicationem ab ecclesiis quoquo modo apostolicis, scilicet ob diversitatem sacramenti (es decir, fe) nullo modo Apostolici (c. 32) Clem. Alex. Strom. (VII. 16): *τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σὺν ὀρθοτομίᾳ τῶν δογμάτων.*

Orígenes observa (De princ. I. 2) que únicamente debe admitirse como verdad de fe aquello que en nada se aparta de la "παράδοσις ἐκκλησιαστικὴ καὶ ἀποστολική," Cf. in Matth Tr. 29. n. 46. A San Atanasio le basta conocer la doctrina de la Iglesia para condenar la herejía (Ep. ad Afr. Episc. n. 6. 9): *οὐ γὰρ ἡ λέξις, ἀλλ' ἡ διόνοια καὶ ἡ μετ' εὐσεβείας ἀγωγή συνίστησι τὸν πιστόν.*

San Cipriano hace notar que el principio de todas las herejías ha sido el abandono de la doctrina de la Iglesia (De unit. Eccl. c. 4. 5): *Ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit . . . Illius foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur . . . Quisquis ab Ecclesia segregatus adulterae jungitur, a promissis Ecclesiae separatur. Nec perveniet ad Christi praemia, qui relinquit Ecclesiam Christi.* Lactantius (Instit. div. IV. 30): *Sola catholica Ecclesia est, quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis.* San Cirilo de Jerusalen (Catech. V. 12) hace esta recomendación: "Admite únicamente la doctrina enseñada por la Iglesia (*πίστιν δὲ μόνην, τὴν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας, νόμι σοὶ παραδομένην*) . . . buscad y conservad con cuidado las tradiciones que ahora recibís y escribidlas en vuestro corazón. Según San Epifanio (Haeres. LIX. 12. 13): "La Iglesia es el camino real que conduce á la verdad . . . ; ea, pues, servidores de Dios, hijos de la Santa Iglesia, vosotros que conocéis la regla de fe cierta y segura (*τὸν κανόνα ἀσφαλῆ γνωσσκόντες*,") y habeis visto el camino de la verdad, no os dejeis seducir por los discursos de los falsos sectarios."

Hé aquí lo que sobre este particular dice San Agustín (C. Julian. VI. 5): *Verum est, quod antiquitus veraci fide catholica praedicatur et creditur per totam Ecclesiam.* De util. cred. c. 17. C. Ep. Fundam. c. 5: *Ego Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiae catholicae commoveret auctoritas.* Enarr. in Ps. XLVII. 9: *Extra illam (Ecclesiam) qui est, nec audit nec videt, in illa qui est, nec surdus, nec caecus est.* Ambrosius (Ep. LXIII. ad Vercell. Eccl. n. 41): *Sta in Ecclesia, ibi ego tecum sum. Sta in Ecclesia, ibi firmissima statio tuae mentis est.* Hieronymus (Dialog. c. Lucifer. n. 28): *Poteram . . . omnes propositionum rivulos uno Ecclesiae sole siccare . . . Brevem tibi apertamque animi mei sententiam proferam, in illa esse Ecclesia permanendum quae ab Apostolis fundata, usque ad diem hanc durat.* Ep. CXIX. 11: *Meum propositum est, antiquos legere, probare singula, retinere, quae bona sunt, et a fide Ecclesiae catholicae non recedere.* Vincentius Lir. Commonit.

c. 2: Sequemur . . . consensionem, si in ipsa vetustate omnium vel certe pene omnium Sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sectemur.

Del objeto mismo de su obra se deduce el verdadero sentido de su axioma (l. c. c. 2): Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est vere proprieque catholicum, quod ipsa vis nominis ratioque declarat. En oposicion á las nuevas sectas que amenazaban esparcir por doquier su veneno apoyándose en ambiguas sentencias de escritores antiguos (c. 7), se propone San Vicente de Lerin dar á los fieles un criterio de la verdad católica, externo y fácil de reconocer (c. 4); á saber: la doctrina de la Iglesia docente (c. 2), pero no en aquello que se halla contenido en el depósito de la fe de una manera oscura ó implícita (obscure et implicite), pues tales doctrinas es preciso que se examinen, se pulimenten y se desenvuelvan (excurentur, limentur, poliantur c. 30), sino en cuanto á lo que la Iglesia enseña ya clara y explícitamente. La norma de la fe es, segun él, el ministerio docente de la Iglesia, tal cual se halla expresado en primer término en los decretos de los Concilios generales y en las declaraciones de la Sede romana (c. 38. 42); mas si no existen estas declaraciones ó decisiones de la Iglesia, como ha sucedido no pocas veces, al aparecer nuevas herejías los fieles deben atenerse á las enseñanzas de los Santos Padres y de los maestros católicos de reconocida autoridad (c. 4. 39), es decir, á la enseñanza unánime de los teólogos. Cf. Melch. Canus l. c. VI. 6. Por donde se ve que su cánón está plenamente justificado en sentido positivo y afirmativo (sensu positivo et affirmativo), mas no en el negativo y exclusivo (negativo et exclusivo).

II. En el proceder de la misma Iglesia tenemos un testimonio que acredita su carácter de regla de fe. Teniendo desde un principio claro conocimiento de su mision y de su dignidad, sabiendo que ella sola es el órgano autoritativo de la revelacion divina, confiesa, enseña y decide con autoridad soberana en todas las cuestiones dogmáticas, apoyándose en todos los criterios que acreditan su mision desde Jesucristo, á la manera que el Salvador confirmaba sus enseñanzas con los divinos hechos de su vida, cuyos motivos de credibilidad son el sello auténtico que acreditan su deber y su derecho de obrar como maestro de todos los pueblos en materias de fe.

1. Conc. Vatic. De fid. cath. c. 3: Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum Unigenitum Ecclesiam instituit *suaque institutionis manifestis notis* instruxit, ut ea tanquam *custos et magistra verbi revelati ab omnibus possit agnoscí*. Ad solam enim Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam *Ecclesia per se ipsa*, ob suam nempe admirabilem *propagationem*, eximiam *sanctitatem* et inexhaustam in omnibus bonis *foecunditatem*, ob catholicam unitatem invictamque *stabilitatem* magnum quoddam et perpetuum est *motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile*.

2. El ministerio docente de la Iglesia ha obrado siempre con plena conciencia de su mision divina y del poder supremo de que se halla investida. Tanto el Obispo en su respectiva diócesis, como los Prelados sufragáneos con sus metropolitanos, la totalidad del Episcopado en union con el Pontífice Romano y, por último, éste en su calidad de sucesor legítimo de San Pedro, encargado de fortalecer á todos en la fe, han confesado siempre y enseñado

la fe católica, han decidido las cuestiones dudosas, condenado las herejías y excluido á sus adeptos del seno de la Iglesia, empleando diferentes formas y procedimientos diversos, pero siempre fundando sus decisiones en el poder soberano de que se hallan investidos.

§ 25. LA REGIA DE FE EN EL PROTESTANTISMO.

Bellarm. De Verb. Dei Controvers. Tom. I. Controvers. II. Stapleton, *l. c.* Lib. IX. Perrone, *Loci theolog.* P. II. n. 188 sq. Kuhl, *Revista teológica*, 1858.

Es un principio admitido por todas las sectas protestantes: Regulam aliam non habemus, ut videlicet verbum Dei condat articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem. Artic. Smalcald. P. I. 2, 13. 15. Véase Lutero, Obras, XVI. 2630. XXII. 2001. A tenor de la fórmula de la concordia, la Sagrada Escritura, Antiguo y Nuevo Testamento, es la única regla y norma segun la cual deben ser juzgados todos los maestros y todas las doctrinas. F. C. de compend. doctr. forma p. 570: Credimus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino esse, quam prophetica et apostolica scripta cum V. tum N. T. Aún son en esto más explícitos los símbolos de los reformistas. Conf. Helv. II. 1. f. Conf. Gallic. 5, sin excluir el de los arminianos y socinianos. Confess. Remonstr. I. 10 sq. Catech. Racov. q. 31 sq. En su oposicion á la Iglesia católica convienen todos estos partidos en no reconocer en los símbolos de la fe una regla segura de fe para todos y para siempre, considerándolos únicamente como testimonios de la fe en épocas determinadas, por cuya razon no reconocen en ellos, como tales, fuerza alguna obligatoria, sino solamente un valor relativo, segun la mayor ó menor conformidad que haya entre ellos y la Sagrada Escritura. F. C. p. 572, 8: Non obtinent auctoritatem iudicis; haec enim dignitas solis sacris literis debetur; sed dumtaxat *pro religione nostra testimonium dicunt*, eamque explicant ac ostendunt, quomodo singulis temporibus sacrae literae in articulis controversis in Ecclesia Dei a doctoribus, qui tunc vixerunt, intellectae ac explicatae fuerint. Cf. Hollaz, *l. c.* p. 68. Conf. Basil. in fin. Mas habiéndose admitido unánimemente que los símbolos concuerdan con la Biblia, recibieron por eso fuerza obligatoria, en su calidad de normas de la verdadera fe.

Solid. Decl. p. 635, 10: Ut unanimi consensu approbatam certamque formam doctrinae habeamus, quam evangelicae ecclesiae nostrae simul omnes agnoscant et amplectantur, secundum quam, *cum a Verbo Dei sit desumpta, omnia alia scripta probare et accomodare oportet*, quatenus probanda sint et recipienda. Por lo cual Hutterus (*Explanatio Libr. Concord. init.*) atribuía inspiracion divina á la fórmula de concordia (*Librum Concordiae divinitus inspiratum minime dubitamus*): Hollaz (*l. c.* p. 69): Non negamus, posse scripta symbolica sane sensu vocari *divina*, quoniam de Deo agunt, verbo divino conformia, *et instinctu Spiritus sancti conscripta sunt*, nec peculiaribus divinae providentiae gubernatricis documentis destituuntur. Lo mismo sostienen el Canon. Dordr. in fin. y la Form. ul. Consens. Helv. 26. Art. 20 *Eccles. constitut.:* Habet Ecclesia ritus sive caeremonias instituendi jus, et in fidei controversiis auctoritatem; quamvis Ecclesiae non licet quidquam instituere, quod Verbo Dei scripto adversetur,

nec unum Scripturae locum sic exponere potest, ut alteri contradicat. Quare licet Ecclesia sit divinorum librorum testis et conservatrix, attamen ut adversus eos nihil decernere, ita praeter illos nihil credendum de necessitate salutis debet obtrudere. Por el contrario, los arminianos y socinianos declararon que no querian ligarse por escritos simbólicos.

Esta contradiccion interna respecto al carácter y autoridad de los símbolos que tienen fuerza obligatoria porque concuerdan con la Sagrada Escritura, pero sólo en cuanto que exista semejante concordancia, se halla perfectamente demostrada por la historia del Protestantismo. Se ha visto tambien que no hay solucion posible para esta dificultad, habiendo resultado insuficientes los cuatro arbitrios propuestos en parte por Schleiermacher en su segunda Carta, y extensamente desarrollados por Strauss (Vida de Jesús, II. p. 738 y sig.); á saber: Exaltacion de la comunidad de los fieles bajo el punto de vista de la especulacion; traslado del predicador al punto de vista de la comunidad con su fe en el Cristo histórico; abandono del estado eclesiástico; reduccion de los conceptos empíricos en su contenido espiritual, por medio de los cuales se pretendia conciliar la subjetividad del predicador protestante con el símbolo de su Iglesia. Por una parte, sin símbolo no es siquiera posible la existencia de la Iglesia; por otra es seguro que el símbolo no puede tener autoridad alguna en el sistema protestante. Más detalles en "Apología, Los dogmas del Cristianismo, VI (version de Ayuso).

Véase sobre la situacion de la alta Iglesia anglicana, Newman, El romanismo y el protestantismo popular, Lect. 5 p. 160): "El calvinista se funda en la razon, la Escritura y el Cristianismo, despreciando el sentido moral, la Iglesia, la Tradiccion y la Antigüedad; el libre-pensador se funda en la razon á la cual subordina la Sagrada Escritura; el místico en los sentimientos y afectos, es decir, en lo que comunmente se llama el corazon; el político considera suficiente la fe nacional y no se cuida de lo demás; el hombre de mundo se guía en sus actos por el sentido comun, que es el oráculo de los despreocupados; para el hombre religioso del pueblo, la version autorizada de la Biblia es el todo.."

I. La doctrina protestante, segun la cual la Sagrada Escritura es la regla de fe única. última é inmediata, es falsa. Esto se desprende de los hechos siguientes:

a) Es imposible demostrar la legitimidad, integridad é inspiracion de la Sagrada Escritura por el mismo Sagrado Libro. b) Es imposible, aun en el supuesto de que se llegase á tener un conocimiento perfecto de los Libros Sagrados como tales, deducir y demostrar por ellos mismos esta regla de fe, toda vez que, c) la misma Sagrada Escritura hace indudablemente referencia á la predicacion oral del magisterio auténtico y autoritativo.

1. Véase I. p. 256. Sólo por la vía de la Revelacion comunicada al autor del libro ó á otro, es posible adquirir certeza de que dicho libro ha sido inspirado por Dios, ya que Dios únicamente puede dar su testimonio inequívoco, infalible de este proceso, que consiste en una operacion interior y misteriosa

de su Espíritu sobre el espíritu humano, que es, por consecuencia, un carisma divino que ni los sentidos pueden reconocer ni deducir la razón. Por eso el hecho de la inspiración, y por consiguiente el de la existencia de cada uno de los Libros Sagrados, es para nosotros un misterio que únicamente se nos puede comunicar por la vía de una revelación especial y que sólo podemos conocer por medio de la fe. Tampoco de la calidad del Apóstol, como tal, puede deducirse la inspiración (opinión sustentada por Michaelis, Introducción al Nuevo Testamento, I. 3. Goode, Regula Fidei divina, Vol. II. página 10. 11), ya que en realidad no todos los Apóstoles, aunque todos tenían el mismo carácter de órganos de la Revelación y eran infalibles en su predicación, recibieron la inspiración de redactar escritos revelados é infalibles, y, por el contrario, uno que ni es apóstol ni ha tenido revelaciones puede muy bien recibir la gracia gratis data de la inspiración, que es por su naturaleza pasajera, para redactar escritos de esa especie: cf. Thom. II. II. qu. 171 a. 2: Lumen propheticum inest animae prophetae per modum cujusdam passionis vel impressionis *transeuntis*. A la misión de Apóstol sólo va unida su infalibilidad en la predicación de las verdades religiosas, pero no esa misma infalibilidad en otras cuestiones, ni mucho menos la redacción de un escrito inspirado, es decir, una dirección y un impulso divinos para redactar un escrito de cuyo total contenido es Dios el autor principal. Cf. Franzelin, De Traditione et Scriptura, p. 323. Por otra parte, los llamados criterios externos, ó sea la antigüedad de la Escritura, el amor que el autor profesa á la verdad, los milagros hechos en confirmación de su doctrina, el juicio fallado sobre sus adversarios, etc., así como los criterios internos: Dei de se ipso in codice testantis majestas, stili biblici simplicitas et gravitas, mysteriorum, quae scriptura pandit, sublimitas, omnium assertionum biblicarum veritas, praeceptorum sanctitas, scripturae ad salutem sufficientia, (Cf. Hollaz, Exam. theolog. acroamat. De Script. p. 83) sólo engendran fe humana, según propia confesión del protestantismo ortodoxo.

Para salir del paso acude éste á un terreno en el que toda discusión es imposible. el de los fueros internos. el "testimonium Spiritus sancti internum i. e. actus supernaturalis Spiritus sancti. per verbum Dei attente lectum vel auditu perceptum, virtute sua divina Scripturae communicata, cor hominis pulsantis, aperientis, illuminantis et ad obsequium fidei flectentis, ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat, verbum sibi propositum a Deo ipso esse profectum atque, adeo immotum ipsi assensum praebet. Hollaz, *l. c.*, refiriéndose á I Joan. 5, 6. I Thess. 1, 5, 6; 2, 13; dice: Si autem quaeras: estne ille Spiritus divinus an malignus? Tunc ab effectu qui est divinus et salutaris, regredimur ad probandum. Spiritum interius testantem de divinae Scripturae origine esse divinum, sanctissimum et optimum.

Partiendo del subjetivismo como principio común, se cae necesariamente en el fanatismo por un lado y en el racionalismo por otro; ambos inseparables de esa *auctoritas* causativa, normativa et judicialis que el protestantismo pone como primera cualidad de la Sagrada Escritura. (Hollaz, *l. c.*)

2. También los apologistas católicos han hecho resaltar siempre los criterios internos, empleándolos tanto para demostrar la divinidad del cristianismo

en general, como en particular, la de la Sagrada Escritura. Mas no con el propósito de exponer inmediatamente y ante todo el hecho de la inspiracion, sino con el fin de probar el carácter divino de la doctrina en general, y áun éste no tanto bajo una forma positiva, sino más bien de una manera negativa, supuesta la existencia de los criterios positivos y con especial referencia á ellos. Por donde se ve que si estos criterios tienen cierta razon de ser, en la forma unilateral y subjetiva en que los aplica el protestantismo, es únicamente en union con la tradicion católica y con la autoridad del magisterio de la Iglesia. Bellarm. De Verb. Dei I. 10 ad 2: *Non dicimus, Ecclesiam posse pro suo arbitrato sine ullis veterum testimoniis facere librum canonicum de non canonico . . . sed tantum posse declarare, quis sit habendus canonicus, et hoc non temere nec pro arbitrato, sed ex veterum testimoniis et similitudine librorum de quibus ambigitur, cum illis, de quibus non ambigitur, ac demum ex communi sensu et quasi gustu populi Christiani.* Vemos, pues, que estos criterios que presenta el protestantismo no son aptos por sí solos, áun considerados como resultado de una institucion divina, para producir una certeza infalible respecto al hecho de la inspiracion.

II. La Sagrada Escritura no puede ser regla de fe inmediata, exclusiva y suprema; porque prescindiendo de la imposibilidad de probar la inspiracion por ella misma, y áun en el supuesto de que se halle depositada en ella toda la revelacion, es evidente que para la mayoría de los hombres no puede servir ni ha servido nunca de regla de fe.

Segun el protestantismo ortodoxo, la segunda cualidad de la Sagrada Escritura es la *perspicuitas*: *S. Scriptura dogmata fidei morumque praecepta cognitu factuque hominibus aeternam salutem adepturis necessaria, modo luculento verbisque adeo perspicuis proponit, ut ab homine docili. attento, praeconceptis opinionibus vacuo et idiomaticis, quo Scripturam legit, gnaro facile intelligi queat.* Hollaz. l. c. V. 171.

Pero áun esta misma claridad es "ordinata", no "absoluta", es decir, que depende de varias condiciones, como son: la oracion, disposicion moral, conocimiento de lenguas y otras anteriormente enunciadas. Y áun bajo tales condiciones no es clara "ratione rerum", toda vez que éstos son misterios, sino únicamente "verborum". San Jerónimo sostuvo ya lo contrario cuando dijo (C. Lucifer. c. 28): *Nec sibi blandiantur, si de Scripturarum capitulis videntur sibi affirmare quod dicunt, cum et diabolus de Scriptura aliqua sit locutus, et Scripturae non in legendo consistant, sed in intelligendo.*

2. Véase lo que dijimos ántes acerca de la necesidad de que haya intermediarios para la inteligencia del Texto Sagrado, p. 125. Augustin. De util. cred. c. 7, 17: *Nulla imbutus poetica disciplina Terentium Maurum sine magistro attingere non auderes. Asper, Cornutus, Donatus et alii innumerabiles requiruntur, ut quilibet poeta possit intelligi, cujus carmina et theatri plausus videntur captare: tu in eos libros, qui quoquo modo se habeant, sancti tamen divinarumque rerum pleni prope totius generis humani confessione diffamantur, sine duce irruis, et de his sine praeceptore audes ferre senten-*

tiam. Hieronymus (ad Paulin. Ep. LIII. 6): Haec a me perstricta sunt breviter, te in Scripturis sanctis, sine praevio et monstrante semitam, non posse ingredi... Sola Scripturarum ars est, quam sibi omnes passim vindicant. Hanc garrula anus, hanc delirus senex, hanc sophista verbosus, hanc universi praesumunt, lacerant, docent antequam discant.

3. Los protestantes aducen varios pasajes de la Biblia para demostrar esta *perspicuitas*, como II Petr. 1, 10. Prov. 6, 23, Ps. 18, 9, Matth. 5, 14; cf. Bellarm. *l. c.* III. 2, á los que atribuyen un sentido completamente distinto del que tienen. Muy al contrario, los mismos autores de la Sagrada Escritura han declarado que hay en ésta pasajes de difícil comprension: II Petr. 3, 16: In quibus sunt quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant. Luc. 24, 27. Act. 8, 30. Ps. 118, 34. Hieronym. *l. c.* n. 9: Si tantus propheta tenebras ignorantiae confitetur; qua nos putas inscitiae nocte circumdari?

III. La Sagrada Escritura no puede ser regla de fe inmediata. por cuanto no fué esa la intencion de sus autores, y no se ha presentado un sólo argumento para probar que puede serlo sin que tal intencion exista; ántes bien se ha demostrado lo contrario.

1. La tercera cualidad que el protestantismo ortodoxo atribuye á la Sagrada Escritura, es la *perfectio seu sufficientia* S. Scripturae. S. Scriptura perfecte, plene et sufficienter continet omnia, quae ad fidem et vitam christianam atque adeo ad aeternae salutis consecutionem scitu sunt necessaria. Quenstedt, Theolog. didact. polem. I. 102. Todo esto se halla contenido en el Sagrado Texto "vel $\xi\eta\tau\theta\varsigma$, explicite, qua literam, vel $\delta\epsilon\chi\sigma\iota\sigma\tau\iota\kappa\omega\varsigma$, implicate, qua rem et sententiam. Hollaz. *l. c.* p. 194. No obstante, los teólogos de Helmstadt se esforzaron por unir á la Escritura el Consensus patrum y el testimonio de la Iglesia, á fin de "tapar la boca" á los sectarios. La misma opinion sustenta Pusey (*l. c.* p. III. c. 5): "La enseñanza de la Iglesia militante, en su estado propio, constituye un medio externo señalado por Dios para la produccion de la fe..

2. Los Apóstoles recibieron el encargo de enseñar la doctrina por la predicacion oral, que es el camino de la fe para todos (Rom. 10, 13. Tit. 1, 3), y de la cual es simple preparacion ó complemento la exposicion escrita que por esta razon sólo se empleó en casos aislados y para determinados fines. Por eso tambien la precedió constantemente la predicacion oral, á la que los fieles deben atenderse; I Joan. 1, 3. I Cor. 11, 2. II Tim. 2, 15. Rom. 1, 9. Así, vemos que á cada paso hacen alusion á la palabra oral, que es tambien lo que deben anunciar y conservar sus sucesores: I Tim. 1, 18; 6, 20. II Tim. 1, 13. Tit. 1, 9; 2, 1. 15; 3, 8.

Knapp, Lecciones sobre el dogma cristiano, segun el concepto de la Iglesia evangélica, relativo á la enseñanza, publicadas por Thilo. Halle, 1826. I. p. 101: "El objeto inmediato que se propusieron los autores del Nuevo Testamento al redactar sus escritos, no iba más allá de sus mismos contemporáneos. Así, por ejemplo, San Pablo, en su Carta á los romanos, no tuvo presente el mundo venidero, sino únicamente la comunidad de los fieles cristianos de Roma, tal cual existia entonces. Es indudable que si estos escritos, en su totalidad considerados, hubiesen tenido el especial objeto de pasar á la posteridad, de servir para todos los tiempos y para todos los cristianos, se les habría dado otra disposicion: faltarían en ellos muchas cosas, como los saludos,

ciertas referencias á las contiendas y errores del momento; pero en cambio habría otras, muy particularmente una exposicion coherente de las doctrinas de la religion, que se hallan desparramadas en diferentes pasajes; en una palabra, serian verdaderos *Manuales de doctrina*, en los que no se habrian incluido cosas que sólo tienen aplicacion á lugar y tiempo determinados. Por consiguiente, no pueden tomarse como fuentes de la doctrina cristiana aquellos pasajes que sólo se refieren á determinadas circunstancias del tiempo y que, siendo susceptibles de modificacion, no pueden aplicarse en rigor en todas las épocas... Estando, pues, los escritos del Nuevo Testamento, por su objeto más inmediato, destinados en cierto modo á una época determinada, y suponiendo, por otra parte, en sus primeros lectores la enseñanza oral en las verdades del cristianismo, no había que esperar que se trataran y expusieran en ellos con igual extension todas esas verdades. „ Marheinecke (*Sistema de dogmática cristiana*, 1847, pág. 394): “ Con esta observacion, por otra parte muy verdadera, se trata de quitar á la Biblia su independencia; por este medio se hace referencia á otra cosa distinta, que pertenece á ella esencialmente, pero que no tiende á dar á su contenido claridad y fijeza; de esta manera se ha pasado por encima del espíritu de la letra, y este principio exegético de la Biblia constituye el espíritu y la fe de la Iglesia. „

Resulta más evidente la proposicion sentada si tenemos en cuenta el hecho, ya aludido anteriormente, de que áun estos escritos aislados, y pudiéramos decir fragmentarios, no provienen de todos los Apóstoles, sino de algunos solamente, y hasta se citan varios que no han llegado á nosotros (Col. 4, 16. Véase Olshausen i. h. l.). Y sin embargo, todos los Apóstoles fueron enviados á anunciar el Evangelio. “ Así como en general, y muy particularmente bajo el punto de vista de la exégesis bíblica, no puede sostenerse que nos baste, por ejemplo, estar en posesion de los escritos del apóstol San Pablo, ó sólo de su carta á los romanos, así tampoco puede asegurarse que la pérdida de un escrito procedente de varios Apóstoles, ó el carácter incompleto de los que nos han dejado otros, son circunstancias de poca monta que no tienen influencia alguna sobre la importancia y significacion de toda la coleccion del Nuevo Testamento, considerada como fuente de la fe. „ Kuhn, *l. c.* p. 36. Bellarm. *l. c.* IV. 4.

3. Al decir los Santos Padres que se halla contenido en la Sagrada Escritura todo lo concerniente á la fe y á la moral cristianas (Augustin. *De Symb. ad Catech. c. 1. De doctr. Christ. II. 9. Joan. Chrysost. in II Thessal. Hom. III. 4. Cyrill. Hieros. Cat. V. 12. Cf. Bellarm. l. c. Lib. IV. cap. 10*), no aluden á todo el tesoro de la fe, sino que se refieren únicamente á aquello que cada uno debe creer explícitamente; mucho ménos dan á entender que el individuo, independientemente del magisterio de la Iglesia, pueda explicar la Biblia, procurándose de esta manera el tesoro de la fe, toda vez que, muy al contrario, la Regula fidei, contenida en el *Symbolum Apostolicum*, ha constituido siempre la norma suprema de toda exégesis bíblica, y la misma redaccion de la Sagrada Escritura no se hizo con independencia del magisterio vivo y de la tradicion de la Iglesia para enseñanza de los fieles (Stapleton. *l. c.* XII. c. 3). Hé aquí por qué San Vicente de Lerin pide que sea la Iglesia la que exponga y explique la Biblia, afirmando al propio tiempo la completa suficiencia del sagrado Cánón en el indicado sentido: *Cum sit perfectus Scripturarum Canon sibi que ad omnia satis superque sufficiens, quid*

opus est, ut ei ecclesiasticae intelligentiae jungatur auctoritas? Porque no existe dicha suficiencia sino cuando nosotros "divinum canonem secundum universales Ecclesiae traditiones et juxta catholici dogmatis regulas interpretetur", *l. c. c. 38.*

Newman (Del culto de la Santísima Virgen en la Iglesia católica: Respuesta al Dr. Pusey): "Nosotros sostenemos que no todos los artículos de fe se hallan contenidos en la Sagrada Escritura, de tal suerte que sólo por ella puedan demostrarse en todo rigor, con entera independencia de la enseñanza y autoridad de la tradición. Los anglicanos, por el contrario, sostienen que la Biblia sola basta para demostrar todos los artículos de fe con tal que se acuda también a la tradición para explicarlos. En este sentido deben entenderse los textos de los Santos Padres. Así vemos que San Atanasio, para probar sus tesis, cita con frecuencia textos cuya autenticidad nadie reconocería sin el auxilio de la tradición que explica su sentido de una manera autoritativa. Por donde se ve que vosotros concedéis que no basta la Sagrada Escritura para demostrar todos los dogmas, y nosotros concedemos que el dogma se halla contenido en la Sagrada Escritura, aunque para cerciorarnos de su existencia acudimos al auxilio de la tradición."

4. Los textos de la Escritura aducidos por los antiguos protestantes para probar la suficiencia de la Biblia, Deut. 4, 2. Matth. 23, 8. I Thess. 5, 21. I Joan. 2, 27. I Cor. 2, 15, no hacen siquiera referencia a la exposicion del Sagrado Texto, y los pasajes Joan. 5, 39. Act. 17, 11, se refieren únicamente a aquellos escritos del Antiguo Testamento cuyas alusiones proféticas a Jesucristo se citan como argumento para atraer a la doctrina del Salvador a los fariseos y a los judíos de Beroa, que se mostraban dispuestos a recibir la verdadera fe; por consiguiente, no se hace en ellos alusion alguna a una regla de fe para los miembros de la Iglesia. Bellarm. *l. c. III, 3.* Rosenmüller. i. h. l.: *Scrutati sunt Scripturas, non quod dubitarent de veritate Pauli et Silae, sed ut prophetica scripta cum illorum verbis conferendo magis magisque in veritate confirmarentur, unde alios convincerent.* "El estudio atento de la Biblia, que tiene por objeto proporcionarnos el conocimiento de los oráculos proféticos citados por los Apóstoles y realizados en la vida de Jesucristo.", En contra de esto declara San Pedro (II Petr. 1, 20): *Hoc primum intelligentes, quod omnis prophetia Scripturae propria interpretatione non fit. Non enim humana voluntate allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* A lo que observa Bellarmino (*l. c.*): *B. Petrus probat, non debere exponi Scripturas ex proprio ingenio, sed secundum dictamen Spiritus sancti, quia non sunt scripta humano ingenio, sed ex inspiratione Spiritus sancti. Tota igitur questio est, ubi sit iste Spiritus.* Nos enim existimamus, hunc Spiritum . . . certo inveniri *in Ecclesia*, h. e. in Concilio Episcoporum confirmato a summo ipsius Pastore.

Acerca del abuso que han hecho los herejes de la Sagrada Escritura, véase Hilar. (Ad Constant. II. 9): *Memento neminem haereticorum esse, qui se non secundum Scripturas praedicare ea, quibus blasphematur, mentiatur . . . Omnes Scripturas sine Scripturae sensu loquuntur. Scripturae enim non in legendo sunt, sed in intelligendo.* Vincent. Lirin. *l. c. c. 2:* *Idcirco necesse est, ut propheticae et apostolicae praedicationis linea secundum ecclesiastici sensus normam dirigatur . . . Aliter enim illam Novatianus, aliter Sabellius, aliter Donatus exponit: aliter Arius, Eunomius. Macedo-*

nus; aliter Photinus, Apollinaris, Priscillianus; aliter Jovinianus, Pelagius, Caelestius; aliter postremo Nestorius.

5. El fanatismo de los cuáqueros y metodistas, y el racionalismo, rehusan admitir la Biblia como regla de fe, precisamente fundados en que no puede serlo sin una explicacion auténtica y autoritativa. Los primeros son partidarios de la "doctrina de la luz interior,, según la cual el Espíritu Santo ilumina inmediatamente á los fieles, sistema en el cual el espíritu, que comunica al hombre el conocimiento de las verdades reveladas, quita á la Biblia su carácter de norma de la fe (spiritus, qui jactitant se ante verbum et sine verbo Spiritum habere. Artic. Smale. II. 8); el segundo admite la necesidad de una exposicion auténtica para que la Biblia sea un código legal y norma de doctrina, de la misma manera que la necesita toda Constitucion de un Estado. Jörg. l. c. I. p. 129: mas como esta doctrina se opone al espíritu del protestantismo, que rehusa toda interpretacion auténtica del Texto Sagrado, claro está que en este sistema no puede ser la Biblia norma suprema de la fe. A fin de evitar este escollo idearon los teólogos protestantes la doctrina de la *eficacia de la Sagrada Escritura*, de la "*mystica Verbi cum Spiritu sancto unio intima et individua*," (Hollaz II. 455) "*etiam extra usum*," dirigida principalmente contra Rathmann (El reino de la gracia, 1621), contra los schwenkfeldianos, los weigelianos y los calvinistas, que no atribuían tal virtud á la palabra en sí misma, sino solamente para los predestinados. Esta union íntima consiste "*actu primo, quae accedente usu lectionis, auditus aut meditationis actu secundo sese exserit, ita ut effectus illi gratiae supernaturales prout a Deo, tanquam causa principali, sic ab ipsa Scriptura tanquam a causa efficiente instrumentali simul et junctim uno indiviso influxu producantur*," Baier. Compend. theol. De med. sol. Hollaz, l. c. Spiritus . . . perpetuo cum verbo unitus est. Ya Lutero habia dicho (Catech. maj. ed. Has. p. 429): Neque enim verba sunt putrida aut emortua . . . sed plane viva et efficacia. Pero desde luégo se descubre la inconsistencia de esta bibliolatría, que, al atribuir una virtud sobrenatural á la letra muerta, asimila á ésta la virtud y la eficacia del Espíritu Santo, y se declara á la vez impotente para resolver esta cuestion: ¿Debe entenderse esta union del Espíritu Santo sólo con la palabra del Texto primitivo, ó tambien con la palabra traducida? Si se admite lo último, resulta que su eficacia no depende ya de la palabra, toda vez que la traducida no es palabra *suya*, á no ser que se quiera suponer que tambien la traduccion es inspirada, en cuyo caso surge la dificultad de saber á qué traduccion debe atribuirse este privilegio. Ya en el siglo XVIII se abandonó esta teoría de la eficacia de la palabra, análoga á la del Sacramento, para atribuirla tan sólo una eficacia lógico-moral (Schubert, Teoría de la eficacia de la palabra, 1753; Spalding, Del valor de los sentimientos en el cristianismo, 1761), haciendo resaltar unos el principio subjetivo-espiritualista y otros el racionalista.

6. Sin embargo, aún en esta aplicacion exagerada del principio bíblico hay ciertos elementos de verdad. Es cierto que ningun sér creado, no ya una letra muerta, pero ni el hombre, puede producir por sí la fe sobrenatural y con ella el principio de la nueva vida, á no ser por la virtud del Espíritu

Santo. Por consecuencia, el error del sistema protestante no consiste en que exige la union mística de Cristo y de su espíritu con su órgano, la criatura, toda vez que, como es notorio, su santa humanidad no llegó á ser dispensadora de la gracia sino por y en virtud de su union hipostática con la persona del Verbo Divino (Thom. III. qu. 8. a. 1); lo falso y lo arbitrario de su hipótesis consiste en que establece esta union misteriosa con la letra muerta de la Escritura, en vez de establecerla con la Iglesia, á la que el mismo Apóstol llama cuerpo de Cristo y esposa suya (Eph. 5, 25), y con el cuerpo docente de la misma, al que Jesucristo encomendó la predicacion de su doctrina y en el que vinculó la promesa de su gracia. Ireneo, *l. c.* III. 1: Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam *per eos*, per quos evangelium pervenit ad nos: quod quidem tunc praeconaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futurum: cf. III. 24, 1: Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei et omnis gratia.

IV. Los mismos argumentos que nos han servido para reconocer en la regla de fe católica la causa conservadora y creadora de la Iglesia. con la totalidad de sus notas ó signos distintivos en general, y el de la fe católica en particular, demuestran la imposibilidad de llegar á obtener la unidad y universalidad de la fe prometida por Jesucristo sujetándose á la regla de fe protestante.

1. Vincent. Lirin. *l. c.*: Cui sit perfectus scripturarum canon sibi que ad omnia satis superque sufficiens, quid opus est, ut ei ecclesiasticae intelligentiae jungatur auctoritas? Quia videlicet Scripturam pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu universi accipiunt, sed ejusdem eloquia *aliter atque aliter* alius atque alius interpretatur, ut paene, *quot homines sunt, tot illinc sententiae erui posse videantur* . . . Atque ideo necesse est propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticæ et apostolicæ interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. Iren. III. 4: Quid enim? Si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne *oporteret in antiquissimas recurrere Ecclesias*, in quibus Apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere, quod certum et re liquidum est? Thom. II. II. q. 1. a. 10: Una fides debet esse totius Ecclesiae secundum illud I Cor. 1, 10. Idipsum dicatis omnes. et non sint in vobis schismata: quod servari non posset, nisi quaestio fidei exorta determinetur per eum, qui toti Ecclesiae praeest, ut sic ejus sententia a tota Ecclesia teneatur. Decir que la Sagrada Escritura se interpreta á sí misma, es simplemente pronunciar una frase falta de sentido (Gerhard, Loc. theol. I. 118: S. Scriptura est sui ipsius legitimus interpretis). Es evidente que una gran comunidad religiosa viviente, como la cristiana, sólo puede levantarse sobre la sólida base de una autoridad infalible viviente, que es tambien principio de su conservacion, ya que la "investigacion libre", tiene que estar atendida á la posibilidad de que surja "un conocimiento mejor que el suyo", en cualquier punto de su trabajo.

2. Esta es la razon por qué los Santos Padres han reconocido en el subjetivismo de la exposicion bíblica el principio de todas las herejías. Vincent. Lir. l. c. Augustin. in Joan. Tr. XVIII. 1: Neque enim natae sunt haereses et quaedam dogmata perversitatis illaqueantia animas, et in profundum praecipitantia, nisi dum Scripturae bonae intelligantur non bene; et quod in eis non bene intelligitur, etiam temere et audacter asseritur. Itaque valde caute haec audire debemus, ad quae capienda parvuli sumus; et corde pio et cum tremore, sicut scriptum est, hanc tenentes regulam sanitatis, ut quod *secundum fidem, qua imbuti sumus*, intelligere valuerimus, tanquam de cibo gaudeamus; quod autem secundum *sanam fidei regulam intelligere nondum potuerimus*, dubitationem auferamus, intelligentiam differamus; hoc est, ut etiam si quid aut nescimus, *bonum tamen et verum* esse minime dubitemus. Id Serm. VII. 3: Non tamen hoc sentire debemus (inquirentes Scripturas), quod *abhorret a regula fidei*, a regula veritatis. Id. De div. quaest. Qu. LXIV. 1. In omnibus Scripturis summa vigilantia custodire oportet, *ut secundum fidem sit sacramenti divini expositio*. Id De Civ. Dei XVI. 26: Et si quid melius, *secundum fidem Civitatis hujus* (es decir de la Iglesia) intelligi et dici potest. Hoc etiam de *ceteris*, quae hic exponenda sunt, dixerim, quia etsi non uno disseruntur modo, ad *unam tamen Catholicae fidei concordiam revocanda sunt*. Además impugnan la regla de fe protestante todos aquellos Padres que han defendido expresamente los puntos siguientes:

- a) Que la unidad de la Iglesia consiste, ante todo y esencialmente, en la unidad de la fe (p. 71);
- b) Que toda separacion de la Iglesia implica necesariamente la separacion de Cristo y de su verdad (p. 40);
- c) Que la obediencia absoluta al magisterio de la Iglesia es el camino trazado por Jesucristo para llegar a la fe y a la salvacion (p. 45. 139);
- d) Que el magisterio de la Iglesia posee el don de su infalibilidad (página 122).

SECCION SEGUNDA.

De la regla de fe mediata.

El magisterio de la Iglesia, que de una manera auténtica, infalible y autoritativa nos presenta y comunica la palabra de Dios revelada (principium directivum), saca la suma de sus enseñanzas de estas dos únicas fuentes de la Revelacion: la Sagrada Escritura y la Tradicion oral (principia constitutiva).

Conc. Trident. Sess. IV. Decr. De can. Script.: Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus in Spiritu sancto legitime congregata... hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus, puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur; quod promissum ante per prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster Jesus Christus, Dei filius, proprio ore primum promulgavit; deinde per suos Apostolos, tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae, omni creaturae praedicari jussit: perspicuensque, hanc veritatem et disciplinam contineri *in libris*

scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ipsis Apostolis, Spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum Patrum exempla secuta, omnes libros tam V. quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem tum ad mores pertinentes tanquam vel oretenus a Christo, vel a Spiritu sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia catholica conservatas, pari pietatis effectum ac reverentia suscipit et veneratur. Conc. Vatic. De fid. cath. c. 2: Haec porro supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiae fidem a sancta Tridentina Synodo declaratam, continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae. aut ab ipsis Apostolis Spiritu sancto dictante quasi per manus traditae. ad nos usque pervenerunt.

Por cuya razon la Iglesia mira con igual veneracion y respeto las dos fuentes de la Revelacion, de las cuales saca el tesoro de la fe para transmitirle á los fieles, pero sin considerarlas como enteramente idénticas. La Sagrada Escritura expresa la verdad de la Revelacion divina por la palabra de Dios mismo, que es su auctor primarius y se sirve del hombre inspirado que la redacta como de instrumento ú órgano: por el contrario, la revelacion depositada en la tradicion se nos comunica por la voz humana, que contiene, es verdad, la palabra de Dios, pero que no es la palabra de Dios mismo: allí tenemos la palabra de Dios en el propio y estricto sentido de la expresion; aquí la palabra de Dios en el sentido impropio y lato. II Tim. 2, 16. Por eso está la Sagrada Escritura, como el documento de nuestra fe redactado por el mismo Espiritu divino, muy por encima de todas las demás exposiciones de la religion, porque ella ha estampado de una manera permanente y para todos los tiempos la palabra viva de Jesucristo y de sus Apóstoles, por lo cual posee una sublimidad, una santidad, una dignidad y una virtud exclusiva de ella y característica. Hebr. 2, 12. Por ser la Sagrada Escritura la palabra de Dios mismo es el prototipo inimitable y permanente para la exposicion de la doctrina de la Iglesia, y tiene por eso tambien una importancia capital para todo el desenvolvimiento de la misma Iglesia. II Tim. 3, 16. En ella se nos ofrece el tipo más perfecto de la doctrina y de la vida de Jesucristo y de sus discípulos, tipo el más ajustado á la verdad, como que se halla plenamente garantizado por el mismo Dios; de donde resulta que la Escritura nos suministra la más sublime enseñanza relativa á nuestra fe, comunicada por Dios mismo, y en ella encontramos la regla más acabada y el tipo más perfecto de la vida cristiana, á la vez sencillo y á todos asequible. Cf. Hieronym. ad Eustoch. La Sagrada Escritura constituye, en manos de la Iglesia, un baluarte inexpugnable de la fe cristiana enfrente de los judíos (Augustin. De fid. c. 4) y de los herejes, que rechazan la Tradicion de la misma Iglesia, y cuyos errores se ponen de manifiesto con sólo acudir al Sagrado Libro. Por último, debemos tambien hacer notar que únicamente la religion que posee tales documentos sagrados se halla en condiciones de poder cumplir una gran mision civilizadora en el mundo.

Por el contrario, la Tradicion es la primitiva forma instituida por Jesucristo y practicada por los Apóstoles para anunciar la Revelacion divina, y por consiguiente, es tambien el método ordinario practicado por el magisterio

de la Iglesia en el trascurso de los siglos. I Tim. 1, 18: 6, 20. II Tim. 1, 13. Por cuya razon, así como la Sagrada Escritura, de conformidad con su origen y con su objeto, ni contiene todas las verdades del Credo cristiano, ni aún las que se hallan contenidas en ella están enunciadas siempre de una manera clara y explícita, la Tradicion, al contrario, comprende el tesoro íntegro de la fe y reúne todas las condiciones y todos los medios necesarios para explicar la palabra de Dios. Y como quiera que los documentos tradicionales en que se halla depositado el tesoro de la fe son por su forma inmediata de un orden humano, la exposicion es en ellos más conforme al total desenvolvimiento de la vida de la Iglesia, y, ajustándose mejor al carácter de los siglos, se presenta con más claridad y precision: de lo cual resulta que, sin haber la menor modificacion esencial en la doctrina, ésta se ofrece á nuestra conciencia con mayor riqueza de formas, aumentando así el vigor de nuestras armas para combatir y rechazar el error. Vincent. Lirin. *l. c. c.* 32. 38. Augustin. in Ps. LIV. 22: *Multa latebant in scripturis et cum praecisi essent haeretici . . . asserta sunt, quae latebant.* Id. *c.* Crescon. I. 32.

DISERTACION PRIMERA.

DE LA SAGRADA ESCRITURA.

Véase la literatura en: Kaulen, Introducción á los escritos sagrados del Antiguo y Nuevo Testamento. Frib. 1876, p. 6 y sig. Bellarm. *l. c.* De Verb. Dei L. I—III. M. Canus *l. c.* L. II. R. Simon. La inspiracion de los libros sagrados, 1699. Bonfrère, Praeloquia in totam Scripturam sacram, Antwerp. 1605. Calmet. Dissertatio de divinorum librorum inspiratione, Lucc. 1729. Kilber. Principia theolog. Disp. I. Franzelin, De S. Scriptura et Traditione, p. 289 sq. Marchini, De divinitate et canonicitate sacrorum Bibliorum. Aug. Taurin. 1770. Además, las Introducciones al Antiguo y Nuevo Testamento de Hug. 4.^a ed., 1847; Feilmoser, 2.^a ed., 1830. Herbst, publicada por Welte, 1840—41. Haneberg, 3.^a ed., 1863. Reithmayr, Ratisb. 1852, Aberle. 1877. Kaulen, Historia de la Vulgata. Maguncia, 1868.

§ 26. EXISTENCIA DE LA SAGRADA ESCRITURA.

I. La Sagrada Escritura es la palabra de Dios inspirada por el Espíritu Santo, que se halla contenida en los libros de la Biblia. redactados por los escritores santos.

Segun esta definicion, distínguese la Sagrada Escritura de la Tradicion y de las decisiones doctrinales de la Iglesia en que éstas, si bien han sido redactadas con asistencia del Espíritu Santo y son por esa razon infalibles, no han sido inspiradas por Dios. Conc. Florent. Decr. pro Jacob.: *Eodem Spiritu sancto inspirante Utriusque Testamenti Sancti locuti sunt.* Trident. *l. c.*: *Omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque (Testamenti) unus Deus sit auctor . . . nec non traditiones ipsas vel oretenus a Christo vel a Spiritu sancto dictatas . . . veneratur.* Conc. Vatic. *l. c.* *Quae quidem Veteris et Novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in eisdem Concilii decreto recensentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt.*

Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineat; sed propterea, quod Spiritu sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt. Las decisiones anteriores de la Iglesia, véase en Denz. n. 121. 296. 367. 386. Con esto queda refutada la opinion de aquellos que, despojando á la Sagrada Escritura de su carácter de palabra de Dios en el verdadero sentido de la expresion, la rebajan á la categoría de una obra humana, que el magisterio de la Iglesia no ha hecho más que declarar exenta de todo error, así como tambien aquella otra de que se han hecho eco algunos católicos, pero divulgada particularmente entre los modernos protestantes, segun la cual la Sagrada Escritura no es la palabra de Dios, sino que únicamente contiene la palabra de Dios. Véase Holden, *Analys. fid.* Par. 1782. Chrismann, *Regula fidei cathol.* I. 2. Hofmann, *Demostracion de la Sagrada Escritura*, II. p. 98 y sig.

2. Los concilios de Trento y del Vaticano dan á los Libros Sagrados el nombre de canónicos, es decir, que pertenecen al Cánón de las Sagradas Escrituras, para distinguirlas de los apócrifos: *κανὼν τῆς ἀληθείας, τῆς πίστεως, τῆς ἐκκλησίας*, = regula fidei, regula ecclesiastica, la norma de la fe depositada en el magisterio de la Iglesia. Tertull. *Praescript.* c. 37; Iren. IV. 35, no sin especificar la lista de los Libros Sagrados. Augustin. c. Crescon. II. 31: Canon ecclesiasticus constitutus est, ad quem certi prophetarum et Apostolorum libri pertineant. De donde se sigue que de hecho coincide el concepto de Libro Santo inspirado con el de libro canónico. Los libros del Antiguo Testamento se dividen en: protocanónicos y deuterocanónicos, comprendiéndose en el primer grupo todos los que contiene la Biblia hebrea, reconocidos tambien por los protestantes y considerándose como deuterocanónicos aquellos cuya canonicidad no ha sido siempre reconocida por todos; tales son: Baruch, Tobías, Judith, I y II Macabeos, Eclesiástico, Sabiduría y los trozos de Daniel y de Ester, que sólo se han conservado en griego.

II. La existencia de una Escritura Sagrada, es decir, de una coleccion de Libros Santos á los que se atribuía especial autoridad, es un hecho que han reconocido todas las sectas del judaismo. El mismo Jesucristo y los Apóstoles no solamente la reconocen, sino que confirman explícitamente la autoridad de la Sagrada Escritura.

I. Véanse en Joseph. c. Apion. I. 8, las pruebas de la creencia en el origen divino de la Sagrada Escritura del Antiguo Testamento: *Ὁς γὰρ μυριάδες βιβλίων εἰσι παρὴν ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων· οὗο δὲ μόνια πρὸς τοῖς εἰκοσι βιβλία τοῦ παντός ἔχοντα χρόνον τὴν ἀπογραφὴν τὰ δικαίως θεῖα πεπιστευμένα... ὁμῶς δ' ἔστιν ἔργον, πῶς ἡμεῖς τοῖς ἰδίους γράμμασι πεπιστεύκαμεν, τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρωχητότος, οὔτε προσθεῖναι τις, οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν, οὔτε μεταθεῖναι τετόλημεν. Πᾶσι δὲ σύμφυτον ἔστι εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ ὄντα, καὶ τούτοις ἐμμένειν καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δεῖ, θνήσκειν ἡδέως.* Philo de Monarch. I. p. 222: *Ἄλλὰ τις ἐπιφανείῃ ἐξαπηναιίως προφήτης θεοσώρητος θεοπιστὶ καὶ προσφασθεῖ, λέγων μὲν οἰκετὸν οὐδέν· οὐδὲ γὰρ εἰ λέγει, δύνα-*

ται καταλαβεῖν ὅγε κατεγόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν ὅσα δ' ἐνηγεῖται διελεύσεται παθάτερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου. Ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφήται θεοῦ, καταχρωμένους τοῖς ἐκείνων ὁράνοις πρὸς ὁήλωσιν ὧν ἂν ἐθελήσῃ. Cf. Eccl. Prol. Ya se ve aquí la division de los libros en tres clases: ley (תורה), profetas (נביאים) y hagiógrafos (כתובים); todos los cuales se designan con el nombre comun de αἱ γραφαὶ ἅγια Rom. 1, 2, ἱερὰ γράμματα II Tim. 3, 15, τὰ βιβλία τὰ ἅγια I Macc. 12, 9, ó simplemente de αἱ γραφαί, ἡ γραφή Matth. 21, 42. Act. 8, 32. Los Santos Padres los llaman: τὰς γραφάς (Clem. Rom. Ep. I. ad Cor. n. 45), οἱ λόγοι θεοῦ (Justin. Dial. c. Tryph. n. 20. 33), dominicae scripturae (Iren. c. Haeres. V. 20), literae sanctae (Tertullian. Apol. c. 22), γραφάς θείας (Clem. Alex. Strom. II. 2, Origen. Princ. IV. 1, Euseb. H. E. V. 28), τὰ βιβλία (Origen. Princ. IV. 1. C. Cels. V. 60), divinae literae (Lactant. Inst. div. V. 2. VI. 21. VII. 1), scripturae sanctae (Augustin. Ep. CXLVII. 6), divini codices (Id. Sermon. CXIX. 5), Spiritus sancti eloquia (Hieronym. Ep. ad Sunn. et Fretel.) instrumentum (Tertull. adv. Marc. IV. 1. Augustin. Civ. Dei XX. 4), Bibliotheca divina (Hieronym. Catalog. n. 75), τὰς ἱερὰς βιβλίους (Origen. P. c. IV. 6), θεῖα λόγια (Basil. in Ps. LIX. 2), scripturae divinae (Hilarius in Ps. 118 n. VII. 1), λόγος θεοῦ (Severian. Gabalen. De Sigill. Serm. I. 1), τὰ βιβλία (Chrysost. Hom. in Ep. ad Col. IX. 1.— El nombre Antiguo Testamento ó la Antigua Alianza, ἡ παλαιὰ διαθήκη = תורה se aplica principalmente á la ley mosaica (Genesis. 8, 17; 17, 2. Deuteron. IV. 31; 9, 9. Jerem. 33, 20), pero tambien se usa para designar el orden divino del Nuevo Testamento ἡ καινὴ διαθήκη (Euseb. H. E. III. 25). Los escritos del Nuevo Testamento se dividen en: τὸ εὐαγγέλιον y τὸ ἀποστολικὸν scil. συναγμα; ó bien: libri historici, didactici y liber propheticus, i. e. Apocalypsis. En oposición al Nuevo Testamento y al Evangelio se da tambien al Antiguo Testamento el nombre de *lex*, derivado de su principal contenido.

2. Jesucristo y los Apóstolos no solamente reconocen el carácter divino de las Sagradas Escrituras del Antiguo Testamento, sino que le confirman, unas veces explícitamente, otras buscando en ellas las pruebas de su mision y de su doctrina. Matth. 5, 19: Donec transeat coelum et terra, jota unum aut unus apex non praeteribit a lege, donec omnia fiant. 26, 54. Quomodo ergo implebuntur scripturae, quia sic oportet fieri? Luc. 18, 31; 24, 25 sq. Joan. 13, 18. Matth. 22, 43. Quomodo ergo David in Spiritu vocat eum dominum? Marc. 12, 36. II Tim. 3, 15. Omnis scriptura divinitus inspirata (πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος), (donde θεόπνευστος es probablemente el predicado del sujeto γραφή, aunque segun la Vulgata, debe tomarse como calificativo de scriptura) utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in justitia. II Petr. 1, 19. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines. Pero la Iglesia ha considerado siempre á la Sagrada Escritura (ἡ γραφή Joan. 3, 22; 7, 38; 19, 28; αἱ γραφαί Matth. 21, 42; 26, 54; 5, 39; Joan. 7, 54; γραφαὶ ἅγια Rom. 1, 2; ἱερὰ γράμματα II Tim. 3, 15) como un conjunto, una totalidad completa, por cuya razon el Apóstol, siguiendo el ejemplo de Jesucristo, busca sus argumentos en la Escritura Act. 1, 16; 3, 18; 8, 32; 15, 15; 17, 2; 18, 21; Rom. 1, 2; 3, 10; 4, 23; 9, 17.

§ 27. INSPIRACION DE LA SAGRADA ESCRITURA.

En el trascurso de su polémica contra la Iglesia ha ido desarrollando el protestantismo su teoría de la inspiración de los Libros Sagrados sobre los principios tomados de la Iglesia católica. Dáse á los escritores sagrados los nombres de "Dei amanuenses, Christi manus, Spiritus sancti tabelliones seu notarii et actuarii." (Quenstedt. I. p. 55). Por cuya razon se hace extensiva la inspiración á todo cuanto hay en la Biblia, no tan sólo al "impulsus ad scribendum." á la "suggestio rerum." (Quenstedt. I. 67), sino tambien á la "suggestio verborum:." "*ipsamet verba et voces omnes et singulas individualiter Spiritus sanctus sacris scriptoribus suppedavit. inspiravit et dictavit.*" (Quenstedt I. 73; á los escritores sagrados "*ipsa quoque verba in calamum dictantur. et nihil praeter externum scribendi seu literas pingendi laborem conferunt.*" (I. c.) Para explicar la diferencia de estilo se supone que el Espíritu Santo se acomodó al carácter ó al genio de cada escritor: *uti in loquendo ita in scribendo pro sua liberima voluntate suo cujusque ingenio et generi dicendi consueto se accommodavit et attemperavit. ut ita velut ex sua cujusque naturali indole cum sermo tum scriptura eorum flueret* (Quenstedt I. 76. Calov. Syst. I. p. 574). A esta inspiración se atribuye la pureza de lenguaje que se observa en el Nuevo Testamento: "*Stylus Novi Testamenti ab omni barbarismorum et soloecismorum labe immunis est.*" (Quenstedt I. c.) La admisión de barbarismos "es una gran blasfemia contra Dios." (Quenst. I. 84): "*Aliud est ἑρπύλλειον, aliud βραβραπίλειον et πολοκίλειον; illud de Novo Testamento affirmamus, hoc negamus...* Ad regulas grammaticorum exempla bonorum auctorum, et cum primis θεοπνευστων, non sunt exigenda. sed potius ex exemplis sacris ac profanis ampliandas et perficiendas esse statuimus" (Quenst. I. 82. 84). Tambien se ha creído inspirada la vocalización del texto del Antiguo Testamento (Dannhauer, Hodosophia I. 58), atribuyéndose á las vocales hebreas la misma antigüedad que á las consonantes, creencias que se hallan expresadas en el simbolo más moderno de los reformistas. Form. consens. Helvet. Can. II.: *Hebraicus Veteris Testamenti codex, tum quoad consonas, tum quoad vocalia sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem θεοπνευστος.* Can. III.: *Eorum proinde sententiam probare neutiquam possumus, qui lectionem, quam hebraicus textus exhibet, humano tantum arbitrio constitutam esse definiunt. eamque ex LXX seniorum aliorumque versionibus graecis. codice samaritano, Targumim chaldaicis, imo quandoque ex sola ratione emendare religioni ne utiquam ducunt, atque ita fidei nostrae principium ejusque auctoritatem sacrosanctam anceps in discrimen adducunt.*

Admitida la Sagrada Escritura como única norma de fe, se creyó que la Providencia divina no podía consentir que se perdiese un libro inspirado (I Cor. 5. 9. Col. 10, 16), por cuya razon no cabe suponer que se haya perdido el original hebreo del Evangelio de San Mateo (Quenst. I. 139, 215). No fueron menores las dificultades en que se vieron envueltos los protestantes al querer explicar las variantes de los diferentes códices: "Distingue inter lecticinis varietatem et diversitatem et textus originalis falsitatem universalem. Diversas et variantes diversarum editionum lectiones in pluseulis locis fontium dari concedimus, non tantum quoad dictiones, sed etiam quoad integras sententias sive omissas sive immutatas, sive transpositas. Ast inde perperam papicolae universalem codicum falsationem et depravationem inferunt, cum inter variantes illas lectiones etiam verae et genuinae asseruntur. Contra esta teoría dice Ricardo Simon (I. c. T. 1): "Los católicos, persuadidos de que su religion no depende exclusivamente del texto de la Escritura, sino que sirve tambien de norma la tradición de la Iglesia, no se escandalizan de ver que la inclemencia de los tiempos, juntamente con el descuido de los copistas, hayan introducido en los Libros Sagrados cambios análogos á los que se han deslizado en los clásicos profanos. Únicamente los protestantes preocupados ó ignorantes se escandalizan de un hecho tan natural como sencillo." Ya Calixto y Pfaff limitaron la inspiración simplemente á las verdades necesarias para la salud eterna, y los arminianos declararon que la

inspiracion era de todo punto inútil en los puntos de carácter histórico. Por lo demás, despues de conocidas las tendencias de la crítica y de la exégesis racionalista, se dió una solucion definitiva al dogma de la inspiracion. Véase Kahnis, Teología dogmática luterana, I. p. 659. Denzinger, l. c. II. p. 187 y sig.

I. De tres maneras distintas podemos figurarnos la influencia ejercida por Dios sobre un hombre, autor de un Libro Sagrado. La primera como una asistencia especial divina, en virtud de la cual el autor ni de intento ni inadvertidamente puede apartarse de la verdad en la exposicion del asunto; la segunda como una *inspiracion* divina que, además de la especial asistencia de Dios, supone un impulso sobrenatural interno, al que el autor obedece para escribir su obra; la tercera como *Revelacion* que supone, además de la inspiracion, la comunicacion de una verdad anteriormente desconocida. El primer modo no abraza en toda propiedad la inspiracion, y ésta á su vez puede existir sin la tercera.

El concepto de "inspiratio", se deduce de II Petr. 1, 20: Spiritu sancto inspirati (ὁπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) locuti sunt sancti Dei homines. En primer término, "inspirare", quiere decir "inhalar, echar el aliento", (Columella IV. 17), inspirar (Id. III. 10): Vidimus hominibus inspiratam, velut aurigam retricemque membrorum animam. San Agustin le usa para designar la eficacia interna é inmediata de la gracia; inspiratio charitatis (Ep. 147), inspiratio dilectionis (ad Bonifac. IV. 5). De la misma manera se expresa el Con. Trident. Sess. VI. Cap. V. Can. III. Sacramentar. Leon. (Opp. Leon. ed. Ballerin. II. praef. p. 12). Collecta VI. pro Mense Majo.

1. Del primer modo entendió la inspiracion Jahn (Introduccion I. § 19), con el que casi concuerda Bonfrère (Praeloq. c. 8. Sect. 1 — 4) al definir, en oposicion á la "inspiratio antecedens", la "inspiratio concomitans", mediante la cual el escritor sagrado no escribe más que lo que el Espíritu Santo le sugiere. "Ita ei (Spiritus sanctus) adstat, ut sicubi videret eum erraturum, inspiratione sua illi esset adfuturus.", Sin embargo, luégo añade (c. 6): Non deesse tamen scriptori initio *inspirationem quandam generalem* scribendi talem historiam. La falsedad de esta apreciacion salta á la vista. Aquí desaparece además la distincion entre el libro inspirado y libro infalible. Y sin embargo, por más que la infalibilidad y la inspiracion procedan de la eficacia del mismo Espíritu Santo, difieren en el modo de proceder y en el efecto. Los libros inspirados son, con toda propiedad y en primer término, obra del Espíritu Santo, y su verdadero autor es Dios; las declaraciones del magisterio de la Iglesia, por el contrario, son obra humana en el sentido estricto de la palabra, aunque han sido redactadas con asistencia del Espíritu Santo. De donde se infiere que en los libros inspirados la influencia del Espíritu Santo es *positiva*, miéntras que en las declaraciones del magisterio de la Iglesia es *negativa* y tiene por objeto alejar todo error en cuestiones relativas á la fe y á las costumbres. Por consecuencia, los libros inspirados son la palabra de Dios, miéntras que las declaraciones del magisterio de la Iglesia sólo contienen y anuncian la palabra de Dios.

2. Aun ménos se ajusta la inspiratio subsequens, al concepto de la inspiracion sentado por la Iglesia (Bonfrère, *l. c.* Sect. 7). Consequenter se habere posset (segun esto, sólo sostiene la posibilidad absoluta) Spiritus sanctus, si quid humano Spiritu absque Spiritus sancti ope, directione, assistentia a quopiam scriptore esset conscriptum, postea tamen Spiritus sanctus testaretur, omnia, quae in eo scripta essent, vera esse; certum enim est, tum totum hoc scriptum fore Dei verbum, et eandem infallibilem veritatem habiturum, quam habent caetera, quae inspiratione vel directione ejusdem Spiritus sancti conscripta essent. Confróntese la tercera tésis de Less y Du Hamel (Hist. de Auxil. I. 7 p. 17; cf. I. 9): Liber aliquis, qualis forte est secundus Machabaeorum, humana industria sine assistentia Spiritus sancti scriptus, si Spiritus sanctus postea (per aliquem prophetam vel aliter) testetur, nihil ibi esse falsum, efficitur Scriptura sacra. Sin embargo, en su Apolog. *l. c.* dicen: Tertia propositio, semota parenthesi, videtur mihi esse omnino certa, nisi sit quaestio de nomine. Ponamus enim aliquam piam historiam ab aliquo pio viro, qui eam optime novit, *ex instinctu Spiritus sancti scribi*... non video, cur talis liber non sit *habiturus* auctoritatem sacrae scripturae. En análogo sentido se expresa Haneberg (Historia de la Revelacion biblica, 3.^a ed. 1863, página 817): "Si por su admision en el Cánón fuese declarada palabra de Dios.," Cp. R. Simon, *Histor. critica*, p. 279. Welte, Tübing. O.-Schrift, 1855, 58. La "inspiratio consequens," envuelve hasta una contradictio in adjecto, ya que el concepto de inspiracion implica una accion inmediata y directa del Espiritu divino sobre el del hombre, tocante á la produccion de la palabra y de la Escritura, y una explicacion dada con posterioridad no puede comunicar al acto puramente humano que antecede el carácter de una accion divina. La aprobacion subsiguiente del Espiritu Santo sólo puede procurarnos completa certeza de que el contenido del libro es verdadero.

3. El concepto de la inspiracion no exige que el contenido material del libro inspirado sea tambien revelado, toda vez que aquélla no excluye la actividad individual del escritor; ántes bien éste, ó puede haber sido testigo ocular de lo que escribe mediante la sugestion del Espiritu Santo, ó haberlo oido á testigos de esa especie, ó tambien puede utilizar documentos dignos de crédito; Luc. 1, 1. II Maccab. 2, 24. Thom. II. II. q. 174. a. 2: Si vero lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad *cognoscendum aliqua supernaturalia*, sed ad *judicandum secundum certitudinem veritatis divinae ea*, quae humana ratione cognosci possunt, sic talis prophetia est infra illam, quae est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem; cujusmodi prophetiam habebant omnes illi, qui numerantur in ordine prophetarum; qui etiam ex hoc specialiter dicuntur prophetae... unde ex persona Domini loquebantur... quod non faciebant illi, qui hagiographa conscripserunt; quorum plures loquebantur frequentius de his, *quae humana ratione cognosci* possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis. Cf. a. 3. Con esto no se pretende negar que una gran parte de los libros inspirados, especialmente de los Profetas, se hayan

redactado á consecuencia de una revelacion divina inmediata. Thom. *l. c.* Jerem. 36, 18. Ex ore suo loquebatur quasi legens ad me omnes sermones istos; et ego scribebam in volumine atramento. Luc. 1, 70. Act. 1, 16; 3, 18, Hebr. 1, 1.

II. Descartados los dos extremos, uno demasiado amplio y otro demasiado estrecho, dentro de los cuales está comprendido el concepto de la inspiracion, sentaremos éste diciendo que debe abrazar todos aquellos momentos que sean necesarios para que el escrito inspirado sea obra del Espiritu Santo, en el genuino y verdadero sentido de la palabra.

1. En más amplio sentido puede llamarse divino un libro, por razon de su contenido, cuando contiene verdades tomadas de la Revelacion, aunque se hallen expuestas bajo una forma puramente humana, como el catecismo, ó cuando se ha redactado mediante una asistencia de Dios puramente negativa para precaver todo error, como las resoluciones de los Concilios, ó cuando se ha redactado mediante un impulso especial de la Gracia, sin que por eso deje de aparecer el autor como causa princeps de la obra; tal es el Libro de la imitacion de Cristo. Todas estas maneras de redaccion pueden encontrarse en un libro inspirado; mas lo que particularmente le caracteriza es la misma *causalidad divina* que hace del escrito una obra del Espiritu Santo en el genuino sentido de la expresion (Deus auctor V. et N. T. Decr. pro Jacob. Conc. Trid. *l. c.* Conc. Vatic. *l. c.*). Tal es la interpretacion que ha dado la Iglesia al concepto de libro inspirado, siguiendo la doctrina enseñada por Jesucristo y los Apóstoles, que no hicieron á su vez más que confirmar la creencia de los judíos. Así se dice: Dios ha hablado por boca de los Profetas; los Profetas han hablado segun el espíritu de Dios. Matth. 22, 43. Marc. 12, 36. Matth. 1, 22; 2, 15; 22, 31. Act. 1, 16; 1, 25. Rom. 1, 24. Hebr. 4, 7; 8, 8. La palabra de la Sagrada Escritura es la palabra de Dios. Mich. 3, 8. Zach. 7, 12. II Esr. 9, 30; por consiguiente, el Señor es quien la ha revelado; II Tim. 3, 16; y no trae su origen de la voluntad de los hombres; II Petr. 1, 21. Por donde se ve que Dios es el auctor princeps, el escritor Sagrado es el instrumento consciente y libre, y el Libro Sagrado es el producto de la inspiracion.

2. Tal es el sentido en que explican la inspiracion los Santos Padres, como antes lo hicieron los escritores hebreos con respecto al Antiguo Testamento. Philo (De monarch. I. p. 633): Ἑρμηνεῖς γὰρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ, καταχρωμένους τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς ἀγλωσιν, ὧν μὲν ἐβλήθη. (Quis div. rer. haer. p. 404): Προφήτης γὰρ ἰδίων μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηγοῦντος ἐτέρου. . . Ὀργανον θεοῦ ἐστιν ἡγοῦν κρούμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ. Cf. Joseph. Antiqu. IV. 6. C. Apion. I. 1. San Clemente romano llama los Libros Santos (I Cor. n. 45): τὰς ἀληθεῖς ῥήσεις πνεύματος τοῦ ἁγίου; en sentir de San Justino M., no han expuesto los escritores sagrados su doctrina con ayuda de las fuerzas humanas solamente, sino

(Cohort. ad Gent. c. 8, 13. 35. Apol. I. 31. Dial. c. Tryph. c. 7): τῆ ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας τηρικαῦτα κατελθούσῃ ὄρωρε, οἷς οὐ λόγων ἐδέετο τέχνης, ἀλλὰ καθαρὸς ἑαυτοῦς τῆ τοῦ θεοῦ πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργεία, ἵν' αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατὶόν πληκτερον, ὡσπερ ὄργανῳ κιθάρης· τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θεῶν ἡμῖν ἀποκαλύπτῃ γνώσιν; cf. Apol. V. 36: Κινουῦντος αὐτοῦ θεοῦ λόγου. Atenágoras compara á los Profetas con clarines de que el Espiritu Santo se vale (Leg. c. 9): οἱ κατ' ἕκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοῦ τοῦ θεοῦ πνεύματος, & ἐνηχοῦντο ἐξεφώνησαν, συγγραμμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ ἀδλιτῆς αὐλὸν ἐμπνεύσας — pero la comparacion no es apropiada ni expresa siquiera aproximadamente la relacion que existe entre Dios y el hombre inspirado, ya que éste coopera á la redaccion de la obra como instrumento vivo, consciente y libre. Thom. II. II. q. 173. a. 4 ad 3: Spiritus prophetarum dicuntur esse subjecti prophetis, quantum ad propheticam enuntiationem... quia scilicet *ex proprio sensu* loquuntur ea, quae viderunt, non mente perturbata, sicut arreptitii (Montanismo, Tertull. ad Marc. IV. 12); sed in ipsa prophetica revelatione ipsi subjiciuntur spiritui prophetiae, i. e. dono prophetico. Hieronym. in Jes. praef.: Neque enim vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescirent, quid loquerentur, et quum alios erudirent, ipsi ignorarent, quid dicerent.

Para Teófilo son los Profetas ὄργανα θεοῦ, ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες (ad Autolyc. II. q. I. 14), y los Evangelistas πνευματοφόροι (II. 22), San Epifanio (Haeres. 51): οὐ γὰρ ἦν αὐτῶν (τῶν εὐαγγελιστῶν) τὸ θέλημα, ἀλλὰ ἐκ πνεύματος ἁγίου τῆ διδασκαλία καὶ τῆ ἀκολουθία. San Ireneo opina que en cuestiones de importancia especial se extiende la inspiracion á las palabras que emplea el escritor sagrado (III. 16): Praevicens Spiritus sanctus depravatores et praemuniens contra fraudulentiam eorum per Matthaëum ait etc. Segun la expresion de Tertuliano, las Sagradas Escrituras (Apol. c. 18) están Spiritu divino inundati (l. c. 20) y son divinae voces. San Clemente Alejandrino (Protr. n. 9) hace notar que las promesas ó sentencias de la Sagrada Escritura deben cumplirse necesariamente por ser obra del Espiritu Santo. San Agustín (De consens. Evangel. I. 54) explica de esta manera la participacion instrumental de los autores sagrados y su relacion con el auctor princeps: Cum isti scripserunt, quae ille ostendit ac dixit, *nequaquam dicendum est, quod ipse non scripserit*; quandoquidem membra ejus id operata sunt, quod dictante capite cognoverunt. Quidquid enim ille de suis factis et dictis nos legere voluit, hoc scribendum illis tanquam suis manibus imperavit. Hoc unitatis consortium quisquis intellexerit, non aliter accipiet, quod narrantibus discipulis Christi in Evangelio legerit, quam si ipsam manum Dei, quam in proprio corpore gestabat, scribentem conspexerit.

III. La expresion « Deus est auctor librorum sacrorum » usada por la Iglesia, debe entenderse en el sentido de que esta primaria causalidad divina se extiende á todos los hechos y sentencias ó declaraciones (res et sententias) que contiene el Libro Sagrado, de tal suerte que

no hay en él más que la palabra de Dios, estampada por el escritor, que es su órgano.

1. Los hechos y sentencias que contiene un escrito forman la parte esencial de la obra, la *substantia libri*, y la forma, según la expresión de las escuelas, por el contrario, el modo con que se describe un hecho ó se enuncia un pensamiento es accidental, *accidentale seu materiale*. De donde se infiere que el concepto de que la Escritura no es palabra humana sino de Dios I Thess. 2, 13 “*a Spiritu sancto dictata*,” Conc. Trident. *l. c.*, es una verdad que sólo puede entenderse en el sentido arriba indicado. Resulta, pues, que estamos obligados á creer *fide divina* todo cuanto se halla expresado en la Sagrada Escritura, por ser la palabra de Dios; cosa que sólo puede tener lugar en el supuesto de existir verdadera inspiración, la cual debe extenderse, por lo ménos, á todos los hechos y sentencias allí enunciados.

2. La opinión contraria ha sido en todo tiempo considerada como herética; así lo declara San Ireneo (III. 1) refiriéndose á los gnósticos; las homilias clementinas (III. 14) enseñaron que también el Profeta verdadero “*οὐ πάντοτε, ἀλλ' ἐνίσταται . . . ὁπότε ἀγνοεῖ*,”. Lo mismo asegura San Epifanio de Aecio (Haer. 56); por el contrario, en sentir de Atenágoras, decir que los Profetas han expresado opiniones humanas es *ἄλογος* (Leg. VII). Hippolyt. De Chr. et Antichr. n. 2: *οὐκ ἐξ ἰδίας δυνάμεως ἐφθέγγοντο μὴ πλανῶ, οὐδὲ ἄπερ αὐτοὶ ἐβούλοντο, ταῦτα ἐκίρυστον*. Euseb. in Ps. 54, 3: *ὄργανον τῆν ἢ προφητικῆν γλῶσσαν ἐτέρου τοῦ χρώμενοι αὐτῆ ἁγίου πνεύματος, ὅπερ ὁ γραμματεὺς, τὸ γραφεῖον καὶ κάλαμος ἐτύγγανεν ἢ τῶν προφητῶν γλῶσσαν*. Otros Santos Padres hacen notar que todos los Salmos están escritos “*ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ πνεύματος ἐνεργείας*,”. Theodoret. in Ps. praef. Por cuya razón es evidente que no hay en la Sagrada Escritura una sola palabra que no tenga un sentido profundo y significativo. Greg. Naz. Orat. II. De fug. 105: *Ἡμεῖς δὲ οἱ καὶ μέχρι τῆς τυχοῦστος κεραίας καὶ γραμμῆς τοῦ πνεύματος τὴν ἀκριβείαν ἔλκοντες*. En opinión de San Basilio (in Hexaem. Hom. X.) no hay nada inútil en la Sagrada Escritura, pues *singuli sermones, syllabae, apices, puncta in divinis Scripturis plena sunt sensibus*. Hieronym. in Eph. 3, 7. Del mismo parecer son: San Juan Crisóstomo (Hom. 21 in Genes.: *πολὸν ἔργουσιν ἐγκεχυμένον θησαυρὸν*), Eusebio (Praep. Evang. IX. 7). Hieronym. Ep. 57 ad Marcell.: *Non adeo me *hebetis fuisse* cordis et tam crassae rusticitatis, ut aliquid de dominicis verbis aut corrigendum putaverim aut non divinitus inspiratum Ep. 57: Evangelistas arguere falsitatis, impiorum est Celsi, Porphyrii et Juliani. Augustin. Ep. 56: Admisso in tantum auctoritatis fastigium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quae non utcumque videbitur vel ad mores difficilis vel ad fidem incredibilis. Ep. 82: Ego eis solis scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam, ac si aliquid in eis offendero libris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam, cf. Contr.*

Faust. II. 5. Gregor. Nyss. in Eunom. VI (Tom. II. p. 743): ὁσα ἡ θεία γραφή λέγει, τοῦ πνεύματος εἰσι τοῦ ἁγίου φωναί. Iren. II. 47. Scripturae perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu ejus dictae. Greg. M. in Job praef. Ipse (Spiritus sanctus) haec scripsit, qui scribenda dictavit. Augustin. in Ps. XC. Serm. 2: De illa civitate, unde peregrinamur, literae nobis venerunt, et ipsae sunt scripturae. Ambros. Ep. 8: “Non secundum artem scripserunt, sed secundum gratiam, quae super omnem artem est: scripserunt enim, quae Spiritus illis loqui dabat. Santo Tomás expone la opinion de otros teólogos más modernos II. II. q. 1. a. 1. Ea, quae pertinent ad humanitatem Christi et ad Sacramenta Ecclesiae vel ad quascumque creaturas cadunt sub fide, in quantum per hoc ordinamur ad Deum et eis etiam assentimur propter divinam veritatem; similiter dicendum de *omnibus*, quae in S. Scriptura traduntur. Suarez, *l. c.* V. sect. 3. Sensus est, an haec Scriptura sit talis regula, ut quidquid in ea continetur tanquam de fide divinum certe recipiendum sit. El fundamento bíblico en que se apoya esta doctrina es el pasaje Rom. 15. 14: Quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt, y II Tim. 3, 15 — 17. La decision definitiva la ha dado el concilio de Trento, *l. c.* Si quis autem libros ipsos integros *cum omnibus suis partibus* . . . pro sacris et canonicis non susceperit, a. s., y ha sido confirmada por el del Vaticano, De fid. cath. II Can. IV. Por la cual fué, con perfecta razon, condenada la tésis II de Less y Du Hamel: Non est necessarium, ut singulae veritates et sententiae sint immediate a Spiritu sancto ipsi scriptori inspiratae. Lo que se dice de la Sagrada Escritura en general, tiene aplicacion á todo su contenido; de donde resulta que toda ella y en todas sus partes es fuente y norma de la fe cristiana. Fateamur potius, singula quaeque, sive magna sive parva, a Sacris auctoribus Spiritu sancto dictante esse edita. Id a Patribus accepimus, id fidelium animis inditum et quasi insculptum est; id itaque et nos Ecclesia praesertim magistra et duce retinere debemus. Melch. Canus *l. c.* XVIII. 17.

H. Holden (Analysis fid. I. 5) fué el primero que sostuvo la peligrosa doctrina de que “auxilium speciale hagiographis praebitum ad *ea solummodo se porrigere, quae sunt pure doctrinalia, vel proximum aliquem aut necessarium habent ad doctrinalia respectum*; in iis vero, quae non sunt de instituto scriptoris vel ad alia referuntur, eo tantum subsidio illi adfuisse, quod piissimis ceteris auctoribus commune sit. Sin embargo, añade luégo: quamvis falsitatis arguere non licet quidquid habetur in sacro codice, verumtamen quae ad religionem non spectant, catholicae fidei articulos nullatenus astruunt. D'Argentré (Disput. theolog. p. 221), por el contrario, declara: Constat, Deum esse praecipuum auctorem sacrae scripturae, ita ut, quidquid in Scriptura continetur, sit proprie Dei verbum... ergo cum in rebus historicis plerumque versetur, maxima Scripturae pars non erit verbum Dei... praesertim cum Holdenius ipsa Christi gesta in Evangelio relata pro veritatibus catholicis, quae tamen minime sint de fide divina, eo quod scl. non Deo revelante scripta sint, traducat. De un modo análogo se expresa Chrismann (Regula fid. cath. I. 2): Facta, quae nec antea nec in actuali scriptio-ne revolantur, fide divina proprie non sunt credenda. Quare tantum abest a dogmate fidei, ut ne quidem certum et necessarium sit, ut singulae veritates et sententiae immediate a Spiritu sancto sacris scriptoribus suggerantur aut inspiciantur. Sufficit ea inspiratio, qua Spiritus sanctus auctores sacros inter scribendum direxit. ne errarent. Omnia, quae in Scripturis referuntur, vera et certissima sunt. Sin embargo, por la última declaracion se apartan uno y otro de la teoria racionalista, que

considera la Escritura, como una coleccion de obras de carácter puramente humano, "cuyo contenido forma la historia del origen de la Religion cristiana, así como tambien se apartan del supranaturalismo, segun el cual "no tiene fundamento alguno la opinion que declara libre de todo error la palabra de la Sagrada Escritura". Philippi, Teologia dogmática cristiana, I. p. 208. Dieckhoff, Revista eclesiástica de Kliefoth y Meyer, 1858, p. 757.

IV. La proposicion definida por la Iglesia, segun la cual Dios es el autor de la Sagrada Escritura, no supone en modo alguno que la inspiracion se extienda á todas las palabras y giros de expresion ó frases empleadas por los escritores sagrados, pues «el Evangelio no consiste en el sonido literal, sino en su significado».

1. Hieronym. in Gal. 1, 11: *Nec putemus in verbis Scripturarum esse Evangelium, sed in sensu, non in superficie, sed in medulla, non in sermone foliis, sed in radice rationis.* Así lo demuestra, en primer lugar, el comun sentir de los Santos Padres. Milciades (Euseb. H. E. V. 17): *περι τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*), San Clemente romano (Strom. VI. 605), Orígenes, San Epifanio, San Basilio, San Crisóstomo y San Jerónimo, condenan explícitamente la doctrina montanista que considera la inspiracion como un delirio extático que trasporta al escritor, dando así á entender que defienden la actividad libre del hombre aún hallándose bajo la influencia de la inspiracion. No solamente Orígenes (Euseb. H. E. VI. 18), si que tambien los Padres que gozan de mayor autoridad en la Iglesia, declaran que las diferencias del lenguaje provienen del carácter ó circunstancias particulares de cada escritor. Augustin. De consens. Evang. II. 27. 28: *Ut enim quisque meminerat, et ut cuique cordi erat, vel brevius vel prolixius eandem tamen explicare sententiam, ita eos explicasse manifestum est... non tam verborum quam rerum quaerendam vel amplectendam esse veritatem.* IV. 66: *Ne putemus, quasi consecratis sonis ita muniri veritatem, tanquam Deus nobis quemadmodum ipsam rem, ita verba commendat.* Hieronym. Ep. ad Pam-mach. LVII. 6: *Alii syllabas aucupentur, tu quaere sententias...*; obtrectatores mei quaerant et intelligant, non verba in Scripturis consideranda, sed sensus. Id. praef. in Jes.: *De Jesaia sciendum, quod in sermone suo disertus est, quippe ut vir nobilis et urbanae eloquentiae, nec habens quidquam in eloquio rusticitatis admistum.* Id. praef. in Jer.: *Jeremias quidem sermone... videtur esse rusticior, sed sensibus par, quippe qui eodem Spiritu propheta-verit. Porro simplicitas eloquii a loco ei, in quo natus est, accidit. Fuit enim Anathotites, qui est usque hodie viculus.* Arnob. (adv. nation. I. 58): *trivialis et sordidus sermo.* En el primer periodo de la Edad Media, Agobardo de Lyon opuso al abad Fredegiso segun el cual (*turpe est credere, Spiritum sanctum... rusticitatem potius per eos quam nobilitatem uniuscujusque linguae locutum esse*), esta oportuna respuesta (Opp. Par. p. 157): *Laus divinae sapientiae in sacris mysteriis et in doctrina spiritus invenitur, non in inventionibus verborum.* Por cuya razon tambien Haberto (in Theolog. Prolegomena) considera nuestra opinion como la sententia probabilior et

communior. Suarez declara, *l. c.* Sect. 3: Non videtur *necessarium*, . . . ut *semper* dictentur verba hoc peculiari modo, sed . . . satis videtur, quod Spiritus illum . . . custodiat ab omni errore et falsitate et ab omnibus verbis, quae non expediunt . . . permettendo ut scriptor sua diligentia utatur in scribendo, con cuya declaracion está conforme Valencia, *l. c.* T. III. Disp. I. de fid. q. 1. Para comprender aquellos pasajes de los Santos Padres que en apariencia defienden la inspiracion textual es preciso atenerse al contexto y al objeto de sus escritos, que en los pasajes mencionados no es otro que probar la importancia de la misma expresion en la Sagrada Escritura, toda vez que muchas cosas están inspiradas textualmente, y que no hay en ella nada inútil y que no tenga una significacion profunda.

2. Pero tambien hay motivos internos en pro de la tésis que sustentamos. "Todo idioma posee un carácter, un colorido especial que se llama genio de la lengua, y éste únicamente puede comprenderle y dominarle aquel que se halla en plena posesion del idioma pero en ningun caso es posible trasladarle con exactitud á otra lengua. Por consecuencia, si la Biblia hubiera sido inspirada textualmente por Dios, no podría adquirir perfecto conocimiento de ella una gran parte de la humanidad.," Kaulen, *l. c.* p. 48. Goldhagen (Introduct. in Script. 5. p. 1). No obstante la Iglesia ha declarado que la version de la Vulgata es auténtica, es decir, fiel, completa y exacta en la reproduccion del Sagrado Texto. Así vemos que en el Nuevo Testamento se citan á menudo pasajes del Artiguo, unas veces reproduciendo la version de los Setenta, otras en libre paráfrasis. Act. 2, 17; 15, 16. Hebr. 10, 37. La diversidad de estilo de cada uno de los escritores sagrados demuestra asimismo la verdad de nuestra tésis, que se halla explícitamente confirmada por el autor del libro II de los Macabeos 15, 39; cf. 2, 17: Si quidem bene et ut historiae competit, hoc et ipse velim; sin autem minus digne, concedendum est mihi. Lo mismo se lee en Luc. 1, 3. De esta manera se explican tambien las aparentes contradicciones en que incurren los Evangelistas; así, para indicar que el Señor les mandó que en sus viajes evangélicos llevaran consigo los ménos objetos posibles, San Mateo (10, 10) dice: "neque virgam,," y San Márcos (6, 8): "ne quid tollerent, nisi virgam,,"; la misma pequeña diferencia se observa en la exposicion de los preparativos para la Cena: San Mateo, 26, 28; San Márcos, 14, 24; San Lúcas, 22, 20. I Cor. 11, 25, sobre lo cual hace notar San Agustin (De consens. evang. II. 27. 28): Non tam verborum, sed rerum quaerendam vel amplectendam esse veritatem, quando eos, qui non eadem locutione utuntur, cum rebus sententiisque non discrepant, in eadem veritate constitisse approbamus. Y no sólo el carácter lingüístico y nacional, sino tambien el personal, tiene su expresion en la Sagrada Escritura; esto es precisamente lo poco que hay de humano en la obra divina del Sagrado Libro, que por esa razon es más de Dios que del hombre; como que todo se halla informado por el espíritu divino y se ha hecho para su servicio. Thom. Q. disp. 9 — 12 de proph. 7 ad 5.

3. No queremos decir con esto que en algunos no exista una verdadera

inspiracion literal, como sucede en citas textuales de la palabra de Dios comunicada á los Profetas (Ex. 5, 1), con el vocablo *ἐπι* en las palabras sacramentales y con los nombres de Dios y del Mesias (Ex. 3, 14. Jes. 7, 14).

V. Si resumimos todos los momentos esenciales contenidos necesariamente en la inspiracion, vemos que comprende:

a) Un impulso sobrenatural para redactar la obra en cuestion; b) una iluminacion sobrenatural del entendimiento acompañada de excitacion de la voluntad; c) efecto de lo cual el escritor sagrado escribe aquello que el Espíritu Santo quiere y de la manera que quiere; de suerte que, d) el autor del libro está exento de todo error.

1. Bellarm. *l. c.* I. 15: Respondeo, Deum quidem esse auctorem omnium divinarum scripturarum, sed aliter adesse prophetis, aliter aliis, praesertim historicis. Nam *prophetis revelabat* futura, et simul *assistebat*, ne aliquid falsi admiscerent in scribendo; aliis autem Scriptoribus Deus non semper revelabat ea, quae scripturi erant, sed *excitabat*, ut scriberent ea, quae vel viderant vel audierant vel quorum recordabantur, et simul *assistebat*, ne falsi aliquid scriberent; quae assistentia non faciebat, ne laborarent in cogitando vel quaerendo, quid et quomodo scripturi essent. Perrone (Loci theol. P. II. n. 102, segun Marchini): Inspiratio dicenda est ea Spiritus sancti ad scribendum impulsio, directio ac praesentia mentem animumque scriptoris gubernans, quae eum non sinit errare, efficitque ut scribat, quae velit Deus.

2. Si el texto de la Sagrada Escritura pudiese contener errores áun en las cosas más insignificantes, se abriría de par en par la puerta á la duda respecto del Libro Sagrado, ya que ni es posible fijar el límite de las cuestiones principales y de las secundarias, ni la relacion que puede existir entre la credibilidad de las unas y de las otras. Tampoco ha sido posible demostrar que los escritores se hayan equivocado en la exposicion de cuestiones de orden natural; por consecuencia, es muy justa la frase de San Agustin (C. Faust. I. 5): Ibi, si quid absurdum moverit, non licet dicere: auctor hujus libri non tenuit veritatem; sed aut codex mendosus, aut interpres erravit, aut tu non intelligis. Ya San Jerónimo hizo notar que los autores sagrados se ajustaron en la redaccion de sus escritos á las opiniones corrientes en su tiempo (in Jerem. 28, 10): Multa in Scripturis sanctis dicuntur juxta opinionem illius temporis. Cf. Thom. I. q. 69. a. 2: Moyses ea tantum proposuit, quae in manifesto apparent. Véase Kaulen, *l. c.* p. 40.

§ 28. CÁNON DE LA SAGRADA ESCRITURA.

Vincenzi, Sessio IV. Conc. Trident. vindicata. Rom. 1842. Welte, Sobre la importancia que tienen los libros deuterocanónicos en la Iglesia. Rev. trim. de Tubinga, 1839, pág. 224 y sig.

I. Cánón es la lista de todos los escritos inspirados. Divídese en: Cánón del Antiguo Testamento y Cánón del Nuevo.

Opuestos á los canónicos son los libros apócrifos Ἀπόκρυφα (אפוקריפן de los rabinos; véase Buxtorf, Lex. i. h. l.), es decir, aquellos libros que en un principio se mantuvieron ocultos, á los que se aplica secundariamente el concepto de heréticos. Despues de los libros κρυπτόμενα, por consiguiente ántes que los ἐνδόθηρα y ἀπόκρυφα, están los ἀναγνωσκόμενα, libri ecclesiastici, que se leen en la Iglesia, pero sin ocupar un lugar tan preeminente como los libros canónicos. Eusebio (H. E. III. 24) y Origenes (in Joan. 4, 22), hacian otra division en ὁμολογούμενα, ἀπιλεγόμενα y νόθα. Cf. Augustin. Civ. Dei XVIII. 38.

II. La autoridad infalible de la Iglesia, fundada en la Tradicion unánime y constante, es la que nos da certeza acerca del carácter canónico de un Libro Sagrado, lo mismo que de su inspiracion.

1. Por el Nuevo Testamento no es posible adquirir conocimiento del Cánnon del Antiguo, puesto que no se halla en él una lista completa de los libros canónicos. El Cánnon de los judíos de Palestina ó que usaban el idioma hebreo (Joseph. c. Apion. I. 8), solo comprende los libros redactados en hebreo y arameo, que son veinticuatro; miéntras que los helenistas añaden á éstos los llamados deutero-canónicos, ó sea Baruch, Tobías, Libro de la Sabiduría, Jesús Sirach (Eclesiástico), los dos Libros de los Macabeos y la parte de Daniel y de Ester escrita en griego. Sin embargo, no puede asegurarse que los judíos de Palestina rechazasen absolutamente los libros deutero-canónicos, como tampoco está demostrado "que Ezras (II Maccab. 2, 13) haya cerrado el Cánnon," (Kahnis, l. c. III. p. 124), toda vez que las antiguas listas de los libros reconocidos por todos los judíos ofrecen algunas diferencias, y en ellas aparecen algunos de los deutero-canónicos (Hieronym. praef. in Judith, in Tobiam, Junil. De partib. div. legis c. 3). De varias citas y alusiones que ocurren en el Nuevo Testamento, se deduce que los Apóstoles reconocian la legitimidad de estos libros (Luc. 1, 42 cf. Judith 13, 23. Luc. 6, 13 cf. Tob. 4, 16. I Cor. 10, 9. 10 cf. Judith 8, 24, 25. Apoc. 21, 18 cf. Tob. 13, 21. 22. Rom. 1, 20 cf. Sap. 13, 1 sq. Rom. 13, 1. 2 cf. Sap. 6, 4. 5. Rom. 9, 21. Matth. 13, 4. 43 cf. Sap. 3, 7. I Cor. 6, 12 cf. Sap. 3, 8. Hebr. 11, 34 cf. I Macc. 2, 39. Jac. 1, 11 cf. Eccli. 14, 18. Eph. 6, 17 cf. Sap. 5, 19. Hebr. 9, 5 cf. Sap. 4, 10. Hebr. 1, 3 cf. Sap. 7, 26. Joan. 14, 23 cf. Eccli. 2, 18. Luc. 12, 19 cf. Eccli. 11, 18. I Tim. 6, 9 cf. Eccli. 11, 10 cf. (cf. Vincenzi l. c. I. 13). Josefo hace notar que no todos reconocian la legitimidad de los libros deutero-canónicos (c. Apion. I. 8): "διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τῆν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν," y que en su tiempo no estaba aún cerrado el Cánnon; sin embargo, él se funda en la autoridad de varios escritos deutero-canónicos y los reconoce como sagrados. Aunque San Jerónimo (Prolog. gal.), Melito de Sardes (ap. Euseb. H. E. IV. 36) y Origenes (in Ps. 1 Com. Euseb. H. E. VI. 25) aceptan el Cánnon de los judíos de Palestina, declaran al propio tiempo que quieren dar á conocer el de los judíos hebraizantes: αἱ παρὰ τε Ἰουδαίους καὶ ἡμῶν πεπιττευμένοι θεῖαι γραφαί. Pero admitidos los libros deutero-canónicos en la version griega de los Setenta y latina Itálica, vemos que todos los Santos Padres y escritores ecclesiásticos de los tres primeros siglos citan con igual respeto y con fines idénticos los libros deutero-canónicos que los protocanónicos

(Vincenz. *l. c.* I. 70 sq.), muy particularmente San Clemente romano (I Cor. 3, 27. 55), San Policarpo (Ep. c. 10), Bernabé (Ep. c. 19), Atenágoras (Leg. c. 6), San Ireneo (*l. c.* IV. 5; V. 35), San Hipólito (c. Jud. n. 9), San Dionisio de Alejandría (De mart. c. 2), Tertuliano (Praescript. c. 6), Orígenes, especialmente en su escrito á Africano (Opp. I. 12), Eusebio, que si bien tiene conocimiento de los veintidos libros admitidos por los judíos (οὶ ἐκ περιτομῆς), cita de igual manera los deuterocanónicos, Metodio (Conviv. II. II. 3), sin contar San Cipriano, San Ambrosio, San Hilario y San Optato de M., de lo que podemos convencernos con sólo echar una ojeada sobre el índice de los textos bíblicos que citan. San Agustín admite el Cánón tal cual fué despues reconocido y aprobado por el concilio de Trento (totus canon Scripturarum). Por otra parte, las fórmulas: ἡ γραφὴ λέγει, φησί, εἰρηται, γέγραπται γὰρ κ. τ. λ., demuestran que no solamente citaban los sagrados textos como argumentos científicos ó históricos, sino tambien bajo el punto de vista dogmático.

2. Cuando algunos Santos Padres, especialmente San Jerónimo (Prol. gal.), San Atanasio (Ep. fest.), San Cirilo de Jerusalén (Catech. IV. 33), San Gregorio Nacianceno (Carm. I. 1) y San Rufino (Symb. c. 37, 38) designan los libros protocanónicos con el nombre de κανονιζόμενα, canonicæ scripturae, en oposicion á los ἀναγνωσκόμενα, ecclesiastici libri, lo hacen únicamente para dar á entender que los primeros eran admitidos y reconocidos por los judíos de todas las escuelas sin excepcion, por cuya razon servían “ad auctoritatem fidei confirmandam,” (Ruf. *l. c.* Hieron. *l. c.*), sin que hubiese aún pronunciado la Iglesia un fallo decisivo sobre el asunto; pero eso no es obstáculo para que citen asimismo pasajes de los libros deuterocanónicos. Las primeras declaraciones sobre este particular son las de los concilios de Hipona, c. 27 (a. 393) y de Cartago IV. c. 47 (a. 397) y la de Inocencio á Exsuperio (a. 405 ap. Coust. Ep. 17. n. 7). De época algo posterior es el Decretum Gelasii, del año 496, que se atribuye tambien al papa Hormisdas, en cuyo caso corresponde su redaccion al año 514 (véase Héfele, Hist. de los Conc. II. 597). La Iglesia oriental y todas las sectas que se han separado de su seno están unánimes en admitir y reconocer los libros deuterocanónicos. La confesion luterana los une al Antiguo Testamento, pero como “libros apócrifos que, si bien no deben equipararse á la Sagrada Escritura, son, sin embargo, útiles y merecen leerse,” miéntras que los reformistas los han excluido del Cánón. La controversia sostenida por los protestantes acerca de su importancia, véase en Reusch, *l. c.* p. 167.

3. De lo que hemos expuesto se desprende que la diferencia entre los libros proto y deuterocanónicos no es esencial, ni interna, ni afecta al contenido, á la doctrina, sino puramente casual, externa é histórica. Sobre esta diferencia casual dice Sixtus Senens. Bibl. Sanct. I. 1: Libri canonici primi ordinis, quos protocanonicos appellere libet, sunt indubitatae fidei libri, h. e. de quorum auctoritate nulla unquam in Ecclesia catholica fuit dubitatio... Canonici secundi ordinis, qui olim ecclesiastici vocabantur, et nunc a nobis

deuterocanonici dicuntur, illi sunt, de quibus... inter Catholicos fuit aliquando sententia anceps.

III. Para hacer desaparecer toda duda la Iglesia ha declarado libros canónicos del Antiguo Testamento todos los que se hallan en la Vulgata, sin establecer diferencia alguna característica entre libros proto y deuterocanónicos.

1. Conc. Trid. Sess. IV.: Sacrorum autem librorum indicem huic decreto adscribendum censuit (ss. Synodus), ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint, qui ab ipsa Synodo suscipiantur. Sunt autem infrascripti:

Testamenti veteris quinque Moysis, i. e. Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium: Josue, Judicum. Ruth; quatuor Regum: duo Paralipomenon; Esdrae primus et secundus, qui dicitur Nehemias; Tobias, Judith, Esther, Job, Psalterium Davidicum centum quinquaginta Psalmorum, Parabolae, Ecclesiastes, Canticum Canticorum, Sapientia, Ecclesiasticus, Isaias, Jeremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel; duodecim prophetae minores, i. e. Osea, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michaeas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias; duo Machabaeorum, primus et secundus.

2. Sixto de Sena (Bibl. s. I. 8 y VIII. ed. 1566) coloca todavía los ocho últimos capítulos de Ester entre los escritos apócrifos, error que se corrigió en las ediciones posteriores de su obra. También Lamy (App. Bibl. II. 5) afirma de los libros deuterocanónicos que son "non ejusdem auctoritatis", opinión que sustenta asimismo Jahn en su Introducción a los libros del Antiguo Testamento, V. 5. Véase II. pár. 216 de dicha obra. Pallavicini, por el contrario, sostiene que tal hipótesis carece de fundamento serio en que apoyarse (Storia del Conc. di Trento, VI. 11): El tercer punto, suscitado por Bertano y Serbando, fué que si se sirviese el Concilio dividir los libros sagrados en dos clases, una destinada exclusivamente a la edificación del pueblo, siendo reconocidos y aceptados como buenos únicamente en este sentido... Otra que tuviese por principal objeto el mantenimiento de la doctrina. Pero semejante división, aunque tenía en su favor algunos escritores y ahora la defendió Serbando en un escrito lleno de erudición, ... no existiendo razón alguna en que apoyarla, no llegó siquiera a fijar la atención de los Padres, por lo cual tampoco nosotros hablaremos más de ella. C. 14: No se creyó, pues, oportuno cambiar el decreto, ya que exigía motivos muy graves el establecimiento de un artículo sobre el que descansa toda la fe. También Sarpi (II. p. 157. 159) entiende y expone el decreto en el sentido de que los Padres del Concilio atribuyeron igual valor canónico a todos los libros de la Sagrada Escritura.

3. Stapleton hace notar muy oportunamente (l. c. IX. p. 340): De tali auctoritate et iudicio Ecclesiae hic disputatur, ut illa est testis divina et certissima custos et magistra totius veritatis. Ya San Agustín trató esta cuestión contra los maniqueos que rechazaban algunos de los libros sagrados (c. Faust. XI. 2): Vides in hac re quid Ecclesiae catholicae valeat auctoritas, quae ab ipsis fundatissimis sedibus Apostolorum usque ad hodiernum diem succedentium sibi met episcoporum serie et tot populorum consensione firmatur (C. Ep. Fund. Cap. 5): Si ergo inveneris aliquem, qui Evangelio nondum credit, quid faceres dicenti tibi, non credo? Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas. Quibus ergo obtemperavi dicentibus, crede Evangelio. In locum traditoris Christi quis successerit, in actibus Apostolorum legimus; cui libro necesse est me credere, si credo Evangelio, quoniam utramque Scripturam similiter mihi catholica commendat auctoritas (C. Faust. XIII. 5): Nostorum porro Librorum auctoritas, tot gentium consensione, per successiones Apostolorum, episcoporum, conciliorumque roborata, vobis adversa est (XXXIII. 19): Cur non potius evangelicae auctoritati, tam fundatae, tam stabilitae,

tanta gloria diffamatae, atque ab Apostolorum temporibus usque ad nostra tempora per successiones certissimas commendatae non te subdis? (c. 6.) De quo libro certum erit, cujus sit, si literae quas Apostolorum dicit et tenet Ecclesia ab ipsis Apostolis propagata et per omnes gentes tanta eminentia declarata utrum Apostolorum sint, incertum est? (XXVIII. 3): Cui nos (librorum) censes fidem accommodare debere? Eine quem illa Ecclesia ab ipso Christo inchoata et per Apostolos protracta certa successio-num serie usque ad haec tempora, toto terrarum orbe dilatata, ab initio traditum atque conservatum agnoscit atque approbat: an ei, quem eadem Ecclesia incognitum reprobatur! (XXX. 9): Quapropter... breviter vos admoneo... ut si auctoritatem Scripturarum omnibus praefendam sequi vultis, eam sequamini, quae ab ipsius praesentiae Christi temporibus per dispensationes Apostolorum et certas ab eorum sedi-bus successiones episcoporum usque ad haec tempora toto orbe terrarum custodita, commendata, clarificata, pervenit. Y San Agustin desarrolla en estos pasajes un pen-samiento enunciado ya por Tertuliano (Adv. Marc. IV. 5): Etsi Apocalypsin ejus Marcion respuit, ordo tamen Episcoporum ad originem recens in Joannem stabit auctorem... Eadem auctoritas Apostolicarum Ecclesiarum ceteris quoque patrocina-bitur Evangelii, quae proinde per illas et secundum illas habemus... His fere compendiis utimur, cum de Evangeliiis adversus haereticos expeditur; defendenti-bus et temporis ordinem posteritati falsariorum praescribentem et auctoritatem Ecclesiarum traditioni Apostolorum patrocinantem. Cf. Iren. l. c. IV. 63.

IV. Al finar el siglo segundo estaba ya determinado el Cánón de los libros del Nuevo Testamento; con la única excepcion, á lo sumo, de los que aún pone Eusebio en el número de los dudosos (*ἀντιλεγόμενα*); mas aún éstos se hallaban universalmente reconocidos cuando los concilios de Hipona y de Cartago fijaron el Cánón aprobado más tarde por el concilio de Trento.

Conc. Trid. l. c.: Testamenti Novi: quatuor Evangelia, secundum Matthaëum, Mar-cum, Lucam et Joannem; actus Apostolorum a Luca Evangelista conscripti; quatuor-decim Epistolae Pauli Apostoli, scilicet ad Romanos, duae ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duae ad Thessalonicenses, duae ad Timo-theum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos; Petri Apostoli duae; Joannis Apostoli tres; Jacobi Apostoli una; Judae Apostoli una; et Apocalypsis Joannis Apostoli.

Eusebio (III. 25) trató de exponer la opinion predominante en su tiempo, sobre la cual no había recaído aún el fallo de la Iglesia, y pone entre los *ὁμολογούμενα* todos los libros del Cánón tridentino, á excepcion de la Carta de Santiago (II Petr., Jud., II y III Joan.), que coloca entre los *ἀντιλεγόμενα*. Sobre el Apocalipsis hace notar que algunos le colocan entre los *ῥήθη*, otros entre los *ὁμολογούμενα* (*ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσι τοῖς ὁμολογουμένοις*). Mientras que la version Itálica del segundo siglo contiene ya completo el Cánón tridentino, reconocido y usado tambien por Orígenes (Hom. VII. 1. in Jos.), la version Peschito del mismo siglo excluye los libros Jud., II Petr., II y III Joan. y el Apocalipsis; por el contrario, en el fragmento de Muratori sólo se echan de ménos la Carta á los hebreos, las dos de San Pedro y la de Santiago. No obstante, la aceptacion de los *ἀντιλεγόμενα* crecía de un año para otro, excep-to en cuanto al Apocalipsis, á cuya admision opuso resistencia la Iglesia de Oriente, hasta que los dos Sínodos mencionados fijaron el Cánón en la forma que hoy tiene. Entre los Padres orientales rehusaron admitir el Apocalipsis:

San Gregorio Nacianceno (Carm. XXIII) y San Cirilo de Jerusalen (Catech. IV. 20); por el contrario, reconocen su canonicidad: San Atanasio (Ep. fest. 39) y San Epifanio (Haer. 76.) La razon de no reconocer algunos la canonicidad de la Carta á los hebreos era el abuso que de ella se hacía para fomentar la herejía de los montanistas y novacianos (Hebr. 6, 4. 5. cf. Epiph. Haer. LIX. 2. Hieronym. c. Jovin. II. 3. Theodor. i. h. l. Tertull. De pudic. c. 20. Euseb. H. E. VI. 20). Por reparos dogmáticos se opusieron algunos á reconocer el Apocalipsis, como San Dionisio Alejandrino contra el giliasta Nepote (Euseb. H. E. VII. 24); mas tanto la Carta á los hebreos como el Apocalipsis gozaron de general aceptación en los primeros tiempos de la Iglesia, segun lo ha demostrado San Jerónimo (ad Dardan. Ep. CXXIX. 3): Quodsi eam (la Carta á los hebreos), Latinorum consuetudo non recipit inter Scripturas canonicas nec Graecorum quidem ecclesiae apocalypsin Joannis eadem libertate suscipiunt, et tamen nos utranque suscipimus, nequaquam hujus temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes.

La Reforma se adhirió á la Tradicion de la Iglesia católica, por más que Lutero opuso reparos á la admision de la Carta á los hebreos, la de Santiago y el Apocalipsis, no tanto por motivos históricos como por razones dogmáticas; así llama á la primera (Prol. al Nuevo Testamento, 1524), por la supuesta contradiccion entre los pasajes 6. 4 y sig.: 12. 17 y sig., la Carta de Santiago y la doctrina de San Pablo relativa á la justificacion "una carta verdaderamente de paja", es decir, sin fundamento: y en su Prólogo del Apocalipsis dice: "Mi espíritu no puede amoldarse á este libro... Por esta causa pretenden algunos protestantes modernos que deben considerarse estos libros como deuterocanónicos. (Philippi, *l. c.* I. p. 118 y sig.; Kahnis, *l. c.* I. p. 545 y sig. 661 y sig.)

§ 29. LA EXPLICACION DE LA SAGRADA ESCRITURA.

(Exégesis bíblica.)

Stapleton, *l. c.* Lib. IX. Patrizi, De interpretatione Scripturarum sacrarum Libri duo. Rom. 1844. Reithmayr, Manual de hermenéutica, 1874.

I. Así como el magisterio de la Iglesia nos suministra certeza infalible de que la Sagrada Escritura es la palabra de Dios, de la misma manera es el único que tiene autoridad para darnos á conocer los dogmas que allí se hallan contenidos. De aquí se deduce el derecho que asiste á la Iglesia para resolver infalible y autoritativamente acerca del sentido del Sagrado Texto y obligar á los fieles á acatar sus decisiones.

1. Conc. Trid. *l. c.*: Ad coercenda petulantia ingenia decernit (S. Synodus), ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, sacram Scripturam ad suos sensus detorquens; contra eum sensum, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cujus est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimum consensum Patrum, ipsam Scripturam sacram interpretari audeat: etiamsi hujusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Conc. Vatic. *l. c.*: Quoniam vero, quae Sancta Tridentina Synodus de interpretatione divinae Scripturae ad coercenda

petulantia ingenia salubriter decrevit a quibusdam hominibus prave exponuntur, Nos, idem decretum renovantes, *hanc illius mentem esse* declaramus, ut in rebus *fidei et morum ad aedificationem fidei Christianae pertinentium*, is pro vero sensu sacrae Scripturae habendus sit, quem tenuit ac tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum; atque ideo nemini licere contra hunc sensum, aut etiam contra unanimum consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari.

Siguese de esto: *a*) Que, en cuestiones relativas á la fe y á las buenas costumbres, la Iglesia es la que declara el verdadero sentido de la Sagrada Escritura. *b*) La explicacion que da la Iglesia del sentido de la Escritura, segun está expresado tambien, independientemente de dicha explícita declaracion, en el unanimes consensus Patrum, es la regla y norma á que deben ajustar los fieles la inteligencia de la Escritura Sagrada. Algunos consideraban ántes este Decreto como de carácter meramente disciplinal, y, dándole un sentido puramente negativo, contrario á la declaracion positiva de la Profess. fid. Trid., sostenían que bastaba á los fieles, al exponer la Sagrada Biblia, no negar un dogma de la Iglesia, sin estar obligados á admitir la exposicion de la misma (Jahn, *l. c.*), distincion arbitraria que contradice abiertamente la decision del concilio del Vaticano y ha dejado, por consecuencia, de ser una opinion libre: Prof. Fidei Cathol. a Pio IV. ed.: *Sacram Scripturam juxta eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione SS. Scripturarum, admitto; nec eam unquam nisi juxta unanimum consensum Patrum accipiam et interpretabor.* Desde el momento que dicho Decreto ha entrado á formar parte de la profesion de fe católica, no cabe atribuirle un sentido puramente disciplinal, máxime cuando el mismo concilio de Trento no le incluyó entre los decretos reformistas, y cuando, por otra parte, su significacion dogmática está bien determinada por su relacion íntima con la doctrina revelada. *c*) La decision del Concilio Tridentino sólo versa sobre asuntos relativos á la fe y á las costumbres (in rebus fidei et morum, in rebus ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium), no sobre cuestiones que se refieren al terreno puramente científico, á las cuales consagró tambien especialísimo cuidado el Concilio, estableciendo cátedras de exégesis bíblica. (Sess. V. De Reform. Decr. c. 1.)

2. Stapleton, *l. c.* X. praef: *Observandum est, agi hic de interpretatione Scripturarum non quacunque, sed de ea, quae ad fidem vel ingenerandam vel conservandam necessario pertinet. Etenim illa Scripturarum expositio, quae vel ad exhortandum et formandum in melius mores vel ad subtilia investiganda (de quibus salva fidei regula aliter sentire licet) adhibetur, hoc in loco in quaestionem non vocatur. Rursum agitur de illa interpretatione etiam eorum, quae sunt fidei, non qua fidem ipsam quam firmiter jam quis habet, legendo et exponendo sibi soli nutriat atque confirmet, sed qua aut fidem de novo inquirimus aut etiam jam acceptam alios docere contendimus. Denique de hujusmodi omnino interpretatione Scripturarum hic disputatur, quae adhibita auctoritatem habet, et quae pro certo et germano Scripturae sensu necessario tenenda est.*

II. Este derecho inmanente al magisterio de la Iglesia es, ante todo, una consecuencia inmediata y necesaria de su mision y de las

prerrogativas con que la dotó su divino Fundador. Porque habiéndose encomendado á su custodia el depósito de la fe, cuya fuente divina está, además de la Tradicion, en la Sagrada Escritura; habiendo recibido el encargo de anunciar el Evangelio á todos los pueblos y de conservarle intacto, hasta la consumacion de los siglos, mediante el don de infalibilidad que posee, sigue evidentemente que nadie más que la Iglesia, por su magisterio, es capaz de dar la interpretacion auténtica de la Sagrada Escritura en todas las cuestiones que hacen relacion á la fe. Se halla confirmada esta tésis por el proceder constante de la misma Iglesia al explicar los textos sagrados, contra la opinion de los herejes que han dado falsas interpretaciones.

Augustin. in Joan. Tract. XVIII. 1: Neque natae sunt haereses, . . . nisi dum scripturae bonae intelligantur non bene, et quod in eis non bene intelligitur, etiam temere et audacter asseritur. Itaque carissimi . . . hanc tenentes regulam sanitatis, ut quod *secundum fidem*, qua imbuti sumus, intelligere valuerimus, tanquam de cibo gaudeamus. Vincent. Lir. l. c. 1. 2: Propter difficultates et vanas, quibus Scripturae dicantur, interpretationes *multum necesse est* . . . ut propheticae et apostolicae interpretationis linea *secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur*.

III. Siendo un derecho inmanente al magisterio de la Iglesia el dar la interpretacion auténtica de la Sagrada Escritura en todos los asuntos relativos á la fe y á las costumbres, sigue que los fieles tienen el deber de reconocer la interpretacion dada por la Iglesia, como la única que contiene el verdadero sentido del Sagrado Texto.

Iren. l. c. III. 4: Oportet, quae sunt Ecclesiae, cum summa diligentia diligere et apprehendere veritatis traditionem. Quid enim! Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret ordinem sequi traditionis, quam tradiderunt iis quibus commiserunt Ecclesias? IV. 26: Ubi igitur charismata Domini posita sunt, ibi discere oportet veritatem, apud quos est ea, quae est ab Apostolis Ecclesiae successio . . . Hi enim et fidem nostram custodiunt, . . . et *Scripturas sine periculo* exponunt. Véase muy particularmente á San Clemente Alejandrino (Strom. VI. VII); los herejes que no se hallan en posesion del *κανών τῆς πίστεως*, carecen de la verdadera llave para penetrar en el sentido de la Sagrada Biblia, al que tampoco pueden llegar por las puertas de la Tradicion, que ellos mismos se han tapiado; mientras que el verdadero gnóstico, que ha envejecido en la lectura del Sagrado Libro, "*ἐκκλησιαστικὴν σώζων ὀρθομίαν τῶν δογμάτων*," (VII. 16). De la misma manera se expresa Origenes (Princ. IV. 9): *κανών τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν Ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας* (In Ps. XXXVI. Hom. IV. 1): Cum (haeretici) Scripturas carnaliter, non spiritualiter intelligant, declinant in sinistram. Si vero spiritualiter intelligant, in ipso autem spirituali

intellectu Apostolicam non teneant regulam veritatis, decidunt nihilominus et ipsi ad dexteram diabolo (ut ita dixerim) gressus eorum non dirigente, sed detorquendo a via recta. Tertull. De Praescr. c. 19: Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, *illic erit veritas Scripturarum et expositionum* et omnium traditionum christianarum. Id. De Praescr. c. 14: Fides, inquit (Christus), tua saluum te fecit, non exercitatio scripturarum. *Fides in regula posita est*; habet legem et salutem de observatione legis, exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio.

IV. Lo mismo que en las explicaciones y declaraciones expresas del magisterio eclesiástico, se manifiesta el juicio de la Iglesia, sobre la significacion dogmática del Texto Sagrado, en la exposicion unánime de los Santos Padres.

1. Si consideramos á los Santos Padres como Obispos y sucesores de los Apóstoles, su conformidad en la exposicion de la Santa Biblia tiene toda la fuerza de una declaracion unánime hecha por los guardianes y jueces de la fe de la Iglesia, que concuerda con la misma fe, tal como existía en su tiempo; si les consideramos como simples testigos y maestros de la doctrina de la Iglesia, su extraordinaria conformidad constituye un testimonio irrefutable en favor de las enseñanzas trasmitidas por la Tradicion; de suerte que en uno y otro caso deben los fieles seguir su unánime interpretacion como norma para la inteligencia del Sagrado Texto.

2. Por Padres de la Iglesia, en el genuino sentido de la palabra, se entiende aquellos varones eminentes por su sabiduría y santidad que han cooperado, con su palabra ó con sus escritos, á la propagacion y confirmacion de la doctrina de la Iglesia en los primeros siglos, fortaleciendo á los demás en la fe y mostrándoles los medios de ajustar mejor á la misma los actos de la vida, y cuya autoridad ha sido reconocida, tácita ó expresamente, por la misma Iglesia. San Gregorio el Magno es el último de los Padres latinos, y San Juan Damasceno lo es de los griegos. Aquellos que además se han señalado de un modo especial por su saber, se llaman doctores de la Iglesia. Ya se deja sentir su autoridad en el concilio de Nicea, que, fundado en sus enseñanzas, llama al hijo *ὁμοούσιον τῷ πατρὶ*, aunque esta expresion no ocurre en la Sagrada Escritura (Athanas. ad Afr. n. 6). El sínodo de Constantinopla apela al testimonio de los Padres contra los macedonios (Socrat. et Sozom. H. E. ad a. 381), y el de Efeso pide que se presenten los testimonios de los Santos Padres (Mans. IV. 1183 sq.), que considera como decisivos. El sínodo de Calcedonia (Mans. VI. 654, 971) declara que cree lo que han creido los Santos Padres, é igual declaracion hacen el segundo y tercero de Constantinopla (Mans. IX. 201 sq. XI. 632. 636), con lo cual está conforme el concilio de Trento, que considera el unanimis consensus Patrum como genuina expresion de la doctrina de la Iglesia (Sess. V. praef. VI. Cap. 11. XIV. 8). Así dice refiriéndose á ellos San Agustín (C. Jul. II. 34): *Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a Patribus acceperunt, tradiderunt. Talibus post Apostolos plantatoribus, rigatoribus,*

aedificatoribus, pastoribus crevit etc. Qui vero ab unanimi Patrum consensu discedit, ab universa Ecclesia recedit ib. n. 37. Véase Melch. Canus *l. c. L. VII. Natal. Alex. H. E. saec. II. dis. 16. Kilber, l. c. n. 207. Perrone, Loc. theol. P. I. Lect. II. §. 6.*

3. Veamos de qué manera explica San Vicente de Lerin la expresion "unanimis consensus," (*l. c. 39*): Quidquid vel omnes vel plures uno eodem sensu manifeste, frequenter, perseveranter vel quodam consentiente sibi magistrorum consilio accipiendo, tenendo, tradendo firmaverint, id pro indubitato, certo ratoque habeatur. Aun con más precision se expresa Duperron (Respons. ad Reg. Brit.): Tunc unanimis consensus Patrum cumulate probatus aestimari debet, cum singularum nationum eminentissimi in alicujus rei assertione conveniunt, ita ut inter illos nemo, qui semper orthodoxus semperque orthodoxis adhaesit, dissentiat.

Pallavicini, por el contrario, dice lo siguiente (*l. c. VI. 18*): "Es preciso determinar cuándo los Santos Padres exponen el sentido de la Sagrada Escritura como cosa cierta; porque aun estando acordados entre sí respecto de la interpretacion de un pasaje de la misma, si la exponen en forma de opinion es evidente que dan á entender á los demás, con su propio ejemplo, que puede discutirse y aun ponerse en duda tal interpretacion; por consiguiente, cbraria, si, con temeridad el que, sin aducir nuevas y graves razones, sostuviese la opinion contraria, mas no sería por eso, en manera alguna, hereje."

4. Ejemplos de explicacion auténtica de la Escritura dada por la Iglesia nos ofrecen Innoc. I Ep. 6. ad Exsuper. (Jacob. 5, 14); Conc. Milev. Can. II. (Rom. 5, 12), y especialmente Conc. Trid. Can. II. De Baptim. Joan. 3, 5; Can. III. De Poenit. Joan. 20, 23. Can. I. IV. De extr. unct. Jacob. *l. c. De sacrif. Miss. Can. II. Matth. Luc. 22, 19. Decr. De pecc. orig. Rom. 5, 12. Gal. 3, 27.* Ya Pallavicini hizo notar (*l. c. VI. 18*) que la decision del concilio Tridentino se funda en la esencia misma del magisterio de la Iglesia, por cuya razon no puede atribuírsela carácter puramente disciplinar, ni ser considerada como una innovacion: "El Concilio no prescribió ni determinó con leyes nuevas la manera de entender la palabra de Dios, sino que declaró ilícito y herético lo que ya lo era por su naturaleza, y como tal lo habían tenido y declarado los Santos Padres, los Pontífices y los Concilios."

5. Segun el sentir unánime de los teólogos, sólo es admisible y digna de crédito la explicacion de un pasaje de la Sagrada Escritura cuando tiene en su favor el testimonio expreso del magisterio de la Iglesia (depositivum arresti seu contenti in capite aut canone), lo cual no debe entenderse de aquellos pasajes citados tan sólo de paso ó como argumentos de una demostracion por dicho magisterio (Veronius Reg. fid. § 4. n. 5. Melch. Canus *l. c. V. 5*). Pero esto sólo tiene aplicacion cuando la interpretacion que se ha dado, independientemente de los cánones, no es el fundamento de la misma decision dogmática; porque en este último caso queda explicado auténticamente el Sagrado Texto, á lo ménos implícite, y la demostracion (motivum arresti) pertenece tambien al tesoro de la fe, toda vez que, no siendo así, el objeto de la decision no se ajustaría á los principios de la lógica.

V. De lo que hemos expuesto se desprende que la crítica y hermenéutica de la Sagrada Escritura, fundadas en argumentos científicos, como en general toda ciencia que tenga por objeto ayudar al recto conocimiento de la verdad revelada, no puede obrar con tal libertad é independencia que llegue á desconocer la analogía de la fe católica, la autoridad de los Santos Padres y la del magisterio eclesiástico.

Conc. Vatic. De fid. cath. Cap. 3: Ecclesia, quae una cum apostolico munere docendi mandatum accepit fidei depositum custodiendi, jus etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam (Col. 2, 8). Quapropter omnes christiani fideles hujusmodi opiniones, quae fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur tanquam legitimas scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino. Cf. Cap. IV. Can. 3. San Agustin llama la analogía de la fe "regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis et Ecclesia auctoritate percepit," (Doctr. chr. III. 1). El mismo nos presenta ejemplos de esta exposicion del Sagrado Texto segun la analogía de la fe (De Bapt. II. 4): Nec nos ipsi tale aliquid (la validez del bautismo de los herejes) auderemus asserere, nisi universae Ecclesiae auctoritate firmati. (Gen. ad lit. I. 21): Cum divinos libros legimus, in tanta multitudine verorum intellectuum, qui de paucis verbis eruuntur et sanitate catholicae fidei muniuntur, id potissimum deligamus, quod certum apparuerit eum sensisse, quem legimus; si autem hoc latet, id certe quod circumstantia Scripturae non impedit et cum sana fide concordat; si autem et Scripturae circumstantia pertractari ac discuti non potest, saltem id solum, quod fides sana praescribit. Aliud est enim, quid potissimum scriptor senserit, non dignoscere; aliud autem a regula pietatis errare. (Civ. Dei XI. 33): Etsi voluntatem auctoris hujus libri indagare nequivimus, a regula tamen fidei non aberravimus. (Tract. XVIII. 5. in Joan.): Ad hanc regulam sanam Catholicam, quam praecipue nosse debetis, . . . dirigamus ea, quae intelligimus, et quae forte non intelligimus dirigenda ad hanc regulam, quandoque differamus, cum idonei fuerimus. Cf. l. c. VII. 2, 9. De doctr. christ. III. 3. Civ. Dei. XIX. 9. Véanse más detalles en Stapleton, l. c. XI. 3 — 5.

VI. Este deber y este derecho, inmanentes al magisterio de la Iglesia, de dar la exposicion auténtica de la Biblia, son de tal naturaleza que necesariamente favorecen el progreso científico de la exégesis bíblica, ya que la preservan de toda interpretacion errónea, y, dirigiéndola con la luminosa antorcha de la fe, hacen más copiosos y duraderos sus resultados.

Estando contenidos en esta tesis y en la anterior los principios á que debe ajustarse la relacion práctica entre la ciencia y la fe, dejamos su demostracion para más tarde. Conc. Vatic. l. c.: Neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed

opem sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstret ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fidem vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplex cognitione instruat. Quapropter tantum abest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturae obsistat, ut hanc multis modis juvet atque promoveat. Non enim commoda ab eis ad hominum vitam dimanantia aut ignorat aut despicit, fatetur immo. eas, quemadmodum a Deo, scientiarum Domino, profectae sunt, ita, si rite pertractentur, ad Deum, juvante ejus gratia, perducere. Nec sane ipsa vetat, ne hujusmodi disciplinae in suo quaque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed justam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressae, ea, quae sunt fidei, occupent et perturbent.

Cf. Conc. Trident. Sess. V. Decr. de Reform. c. 1: Ne coelestis ille SS. Librorum thesaurus, quem Spiritus sanctus summa liberalitate hominibus tradidit, neglectus jaceat (statuit S. Synodus), ut constituerentur ubique locorum, qui idonei essent ad S. Scripturae expositionem et interpretationem populo faciendam, et in gymnasiis cathedrae de Scriptura S. erigerentur.

§ 30. AUTENTICIDAD DE LA VULGATA.

Branca, De vulgat. lat. editionis auctoritate. Mediol. 1791. S. Mariana, Pro editione vulgat. Colon. 1609. Brunati, De nomine, auctore, emendatoribus et authentia vulgat. Vindob. 1827. Martianay, Proleg. in S. Hieronym. Div. Biblioth. Vercellone, Dissertazione accademice. Rom. 1864. Id. Variarum Lectionum Vulg. I. Rom. 1860. Kaulen, *l. c.* donde se hallarán copiosos datos bibliográficos.

I. Teniendo el magisterio de la Iglesia el derecho inmanente de fijar el Cánón de los Libros Sagrados y de dar la interpretacion auténtica de los mismos, síguese que la corresponde igualmente el derecho de aprobar y autorizar una traduccion para el uso comun de los fieles con el carácter de auténtica, puesto que toda version es la forma primitiva y más inmediata de la interpretacion: tal es la version latina que se usa exclusivamente en la Iglesia católico-romana, la cual no admite más Libros Sagrados que los que aquélla contiene.

1. Al formarse las primeras comunidades cristianas en los países en que se hablaba la lengua latina, Africa, Italia, España y las Galias, se dejó sentir muy luégo la necesidad de una version latina de la Biblia, tanto para los usos litúrgicos, como para la edificacion de los fieles, y en tiempo de Tertuliano habia ya una que comprendía todos los Libros Sagrados. San Agustin cita asimismo diferentes versiones hechas en los primeros siglos de la Iglesia (Doctr. christ. II. 11): *Ut enim cuique in manus venit (primis fidei temporibus) codex graecus... ausus est interpretari.* Entre todas da la preferencia á la llamada Itálica, porque "et verborum tenacior cum perspicuitate sententiae," (*l. c.* II. 15), refiriéndose á una traduccion procedente de Italia, donde gozaba de general aceptacion y que se conocía tambien con el nombre de vetus, antigua (Hieronym. Ep. 49 ad Pammach.), usitata (Ep. 57 ad eund.), vulgata (Ep. 106 ad Sun. et Fret.). Mucho ménos probable es la opinion de los que sostienen que no existía más traduccion que la de San Jerónimo, que con el trascurso del tiempo sufrió diferentes modificaciones.

Kaulen, *l. c.* 119. Otros pretenden que la antigua version latina se hizo en Africa. Véase Aberle, *l. c.* p. 302.

2. Por disposicion del papa San Dámaso llevó á cabo San Jerónimo una completa revision de la traduccion itálica. El santo doctor sometió primeramente á un detenido exámen la version latina del Antiguo Testamento, á excepcion de los libros deuterocanónicos, tomando por punto de partida el texto hexaplo de los Setenta; pero más tarde tradujo él mismo del hebreo y del caldeo todos los libros protocanónicos, juntamente con Tobías y Judith; version que con el nombre de *Vulgata* gozaba ya de general aceptacion en el siglo VII, habiéndose incluido en ella el Salterio de la Itálica, nuevamente revisado, y los libros deuterocanónicos. Para el Nuevo Testamento aceptó San Jerónimo la misma version Itálica, despues de introducir en ella algunas enmiendas: "graecorum codicum collatione, sed veterum," (Hieronym. Praef. in Ev.). Posteriormente revisaron de nuevo el texto, con presencia de los mejores manuscritos: Alcuino en el siglo IX, Lanfranco de Cantorbery en el XI, el cardenal Nicolao y Estéban, abad de Cîteaux, en el XII. A pesar de las "Correctorias," ó ediciones de la *Vulgata* que publicaron acompañadas de un aparato crítico, la Facultad teológica de Paris en 1230, y la Orden de los Dominicos en el mismo año, ofrecía notables variantes el texto de la *Vulgata* al verificarse el descubrimiento de la imprenta, cuyo número aumentó con la aparicion de la Reforma de Lutero, por la petulancia con que los herejes introducian enmiendas que pretendian fundar en los textos originales, cuya tendencia trataron de contrarrestar los editores de la Biblia complutense de 1517, Rob. Estéban en 1540 y Juan Benedicto en 1541, coleccionando de nuevo los manuscritos para restaurar el verdadero texto. Kaulen, *l. c.* p. 315.

3. Para evitar los inconvenientes de la falta de una version auténtica, la Iglesia misma puso término á esta confusion. Despues de un maduro exámen publicáronse los decretos de la Sess. IV. Conc. Trident., el primero de los cuales ordena que se conserven los libros canónicos "prout in Ecclesia catholica legi consueverunt, et in veteri vulgata latina editione habentur," mientras que el segundo, ya indirectamente contenido en el primero, declara auténtica la misma traduccion, ordenando que no se haga uso de otra en los actos públicos. Insuper eadem sacra Synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, SS. Librorum, quatenam pro authentica sit habenda, innotescat, statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Siendo la conformidad de la version *Vulgata* con el texto original del divino libro, que es fuente del Credo cristiano, asunto de la más alta importancia dogmática, síguese que este segundo decreto tiene el mismo carácter preceptivo. Véase Kilber, *l. c.* n. 26. Sostiene la opinion contraria Kaulen, *l. c.* p. 387.

II. Si examinamos más de cerca la importancia y el sentido de este decreto, obtendremos el siguiente resultado:

a) Que no contiene un simple juicio acerca del valor de los primitivos textos y de las ediciones á la sazón admitidas, sino que únicamente se refiere á la eleccion que se hace de la *Vulgata* entre todas las ediciones latinas de la Biblia. b) Que no atribuye á dicha version una

conformidad absoluta con los textos originales, sino solamente una conformidad relativa; es decir, en todo aquello que se refiere á la sustancia y á todo cuanto es esencial en la Sagrada Escritura, como son todos los puntos relativos á la fe y á las costumbres; de lo cual se infiere: *c*) Que por este decreto se designa formalmente la Vulgata como fuente verdadera de la Revelacion, despues de haberla usado como tal el magisterio de la Iglesia en el trascurso de muchos siglos. *d*) Que el decreto no afirma que carezca de ciertos defectos no esenciales y, por consecuencia, supone que es susceptible de perfeccionamiento en esos detalles que no afectan á la esencia de la obra.

1. El vocablo *Αὐθεντία* = auctoritas, expresa independencia, autoridad suprema, y *αὐθεντικός* significa legal, cosa que merece fe. Los juristas llaman *authentica* los documentos origiales (Paul. Dig. L. XXII Tit. 4. 1. 2); y cuando no es posible presentar éstos, se reconoce como *auténtica* la copia bajo las condiciones que la ley prescribe. Aplicando este concepto á la Sagrada Escritura, resulta que es *liber authenticus* un escrito verdaderamente inspirado, en oposicion á los apócrifos, y en el lenguaje eclesiástico se designa como tal la coleccion biblica redactada en el idioma eclesiástico; es decir, la Traducccion del Sagrado Texto reconocida como auténtica por la misma Iglesia. Por consiguiente, el concepto de una editio *authentica* envuelve dos cosas: la conformidad efectiva con el original (*authentia intrinseca*) en el sentido indicado, y la declaracion oficial que atestigüe este hecho (*authentia extrinseca*), la cual, á su vez, puede ser de dos maneras: explícita y oficial (*explicita et judicialis*) ó tácita y confirmada por la experiencia (*implicita et vulgaris*). En este sentido, pues, declara el Concilio auténtica la Vulgata; es decir, conforme con el texto original en cuanto se requiere para corroborar una demostracion dogmática. Bellarm. De verb. Dei II. 11: Duo enim Tridentina Synodus effecit, dum Vulgatam versionem prae reliquis, quae circumferebantur, latinis editionibus authenticam statuit ac declaravit; nempe testata est ejus *intrinsicam conformitatem* cum textu primitivo non solum in rebus fidei et morum, verum etiam in ceteris, saltem quoad substantiam; eique contulit praeterea *extrinsecam* quandam *auctoritatem*, quam reliquis non contulit, imo nec contulit alicui textui originali, sive hebraico sive graeco.

2. Pero el texto mismo del Decreto demuestra con perfecta evidencia que el Concilio no se propuso dar á la Vulgata la preferencia sobre el original. Bellarm. *l. c.*: Nec enim Patres fontium ullam mentionem fecerunt, sed solum ex tot latinis versionibus, quae nunc circumferuntur, unam delegerunt, quam ceteris anteponerent; et (quod Ecclesiae gravitatem et constantiam decebat) antiquam novis, probatam longo usu recentibus adhuc, ac ut sic loquar, crudis, denique unam multis inter se dissidentibus atque pugnantibus praetulerunt. Lo mismo afirman Pallavicini (*l. c.* VI. 15, 17) y los teólogos Salmeron y Andrés Vega (Lib. XV. De justif. c. 9), que asistieron al Concilio, el primero de los cuales dice (Prol. 3): Ostendamus, non ita fuisse vulgatam Hieronymi editionem probatam, ut propterea rejecta sint intelligenda vel graeca vel hebraica volumina... Liberum reliquit omnibus, qui *Scripturas profundius meditantur*, fontes graecos aut hebraeos, quatenus opus sit, consulere. Y el segundo declara que:

Nec cohibuit nec cohibere voluit studiosorum linguarum industriam, qui aliquando docent, *melius potuisse aliqua verti... sed... ut certo scirent fideles,...* nullum inde haberi posse perniciosum errorem, et tuto illam et citra periculum posse legi, et ad coercendam etiam confusionem. Por cuya razon subsisten en toda su fuerza lo mismo la frase de San Agustin (De Civ. Dei. XV. 13): Cum diversum aliquod in utrisque codicibus invenitur, quandoquidem ad fidem rerum gestarum utrumque esse non potest verum, ei linguae potius credendum, unde est in aliam per interpretes facta translatio; que la de San Jerónimo (Ep. 135): Quia veritati studemus, si quid vel transferentis festinatione, scribentium vitio depravatum est, simpliciter confiteri et emendare debemus. De donde se infiere que la critica está en su perfecto derecho al ejercer aquel imperio, por más que, dada la multitud de variantes que existen en los manuscritos del texto original, y por consiguiente la conveniencia de restablecerle en su primitiva pureza, es muy justa la observacion que aplica Tischendorf al Nuevo Testamento (Proleg. ad N. T. graec. ex Cod. Sin.): Antiquissima textus sacri historia et ipsum studium restituendi antiquissimam ejus scripturam a nullis testimoniis magis pendet *quam a veterrimo latino interprete*. Así vemos que los griegos y sirios usan sus ediciones especiales, que difieren en algunos puntos de la Vulgata. Véase sobre esto B. De Rubeis (Introduccion á la Sagrada Escritura, pár. 74 — 75): “Es evidente que aquí sólo se trata de las versiones latinas... y que se prefiere, como es justo, la más antigua. No se mencionan para nada los textos originales, ni se comparan con las versiones, ni se posponen ni se excluyen.” Despues de citar una série de Padres del Concilio y de teólogos que patrocinan esta opinion y prácticamente la confirman, al comparar los textos originales con la Vulgata, prosigue: “Dichos textos tienen siempre una superioridad absoluta y decisiva, y preeminencia efectiva sobre todas las traducciones... Léjos de disminuirse la autoridad de las fuentes, resulta evidentemente confirmada al ser declarada auténtica y conforme á ellas, en la sustancia, esta version que se ha hecho de las mismas fuentes originales, á tenor de las reglas generales dictadas por San Jerónimo y San Agustin, y adoptadas por la Iglesia para llevar á cabo la traduccion propuesta.”

3. La misma opinion sostiene Belarmino, (*l. c.*): Nemo ex Catholicis est, qui nunc inspirationem tueatur in latina vulgata adornanda aut qui adhuc existimet ita eandem vulgatam esse a quibusvis librariis aut typographicis mendis immunem, ut nequeat ulteriori subijci emendationi, id quod auctor ipse praefationis ad lectorem in editione Clementis VIII. fatetur. In eo tamen unanimi consensu *catholici conveniunt* omnes, nullum vulgata in editione errorem contineri in iis saltem, *quae ad fidem moresque spectant*, aut etiam quae alicujus momenti sunt in rebus atque sententiis. Quoad errores, qui rei substantiam non attingunt, utrum reipsa nonnulli in vulgata editione reperiantur, affirmant alii, alii autem negant. Las palabras mismas del Decreto corroboran esta opinion, que, por otra parte, se ajusta perfectamente al concepto de autenticidad que hemos enunciado anteriormente. Es además evidente que la Iglesia, al decretar que se hiciese esta version, no se apartó un ápice del derecho que tiene para dictar disposiciones “in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium.”. El objeto de tal medida fué poner término á la confusion producida por el gran número de ediciones y traducciones de la Biblia que á la sazón se disputaban la preeminencia, preservar á los fieles del contagio de aquellos que se hallaban contaminados del espíritu de la herejía, poniendo en sus manos una version de la Sagrada Escritura que fuese verdadera y fiel reproduccion de la palabra de Dios. La tradicion á que hace referencia el Concilio no se extiende al dominio de la

critica, sino que se limita únicamente á las cuestiones que atañen á la fe y á las costumbres; por lo demás, la advertencia que acompaña al Decreto "ut posthac haec ipsa vetus et vulgata editio quam emendatissime imprimeretur," deja entrever la posibilidad de que haya en ella errores en cosas secundarias, que no atañen á la fe ni á las costumbres. Véase Vercellone, Dissertat. Accad. p. 79 sq., Sarpi (*l. c.* II. 51), Dom. Soto in Ep. ad Rom. Prol. III. Joan. Mariana (pro edit. vulg. c. 21). Didacus de Payva (Defensio vulg. L. IV). A. Vega (*l. c.* L. XV). Digno de particular atencion es que el Decreto no excluye siquiera el uso de otras versiones siempre que obtengan la aprobacion de los Obispos, aunque procedan de herejes, "modo hujusmodi versionibus tanquam elucidationibus vulgatae editionis ad intelligendam sacram Scripturam, non autem tanquam sacro textu utantur," Reg. III. Indic. Cf. Vercellone, Sobre la autenticidad de cada una de las partes de la Vulgata, segun el Decreto del concilio Tridentino, Roma, 1866 y Prolegom. ad Var. lectiones vulgatae edit. Tom. II. Rom. 1860. Aunque nadie en particular tiene derecho, por su autoridad propia, para alterar el texto oficial de la Vulgata, no obstante pueden y deben hacerse trabajos preliminares para restablecer el texto en su primitiva pureza. "y es de desear... que venga un Pontífice que haga llevar á cabo una edicion nueva y más correcta." (Bern. de Rubeis, *l. c.* § 78.)

4. "Es evidente que la Iglesia no podía declarar auténticas las demás ediciones ó formas que á la sazón existían de los Sagrados Textos, como la antigua hebrea, la caldea, la griega, la siriaca ó las que se habían hecho posteriormente. En primer lugar, porque no podía reconocer un hecho que realmente no existía, puesto que ninguna de las mencionadas ediciones tenía carácter de auténtica en la Iglesia oriental; en segundo lugar, no podía *de jure* declarar auténtico para el porvenir lo que ántes no lo había sido. Por otra parte, ninguna de estas ediciones tenía para la Iglesia universal la utilidad que una traduccion latina de la Biblia ejecutada en las condiciones en que lo fué la Vulgata, y es muy digno de atencion además que, fuera de dicho texto latino, ninguno gozaba de la autoridad y del prestigio universal necesarios para que pudiera ser declarado auténtico lo mismo en Oriente que en Occidente. Es verdad que la perfecta integridad y pureza de los textos podía suplir la falta de tales testimonios; pero es el caso que tampoco existían entonces, como no existen ahora ni existirán nunca, razones suficientes en que fundar la certeza de esa integridad absoluta." Kaulen, *l. c.* p. 403.

En 1546 dieron comienzo en Roma los trabajos para llevar á cabo una edicion correcta de la Biblia, que se publicó en 1590 bajo el pontificado de Sixto V: pero se retiró luego de la circulacion por juzgarla defectuosa, sustituyéndola con otra que apareció en 1592 bajo Clemente VIII y fué preparada por los hombres más eruditos de aquel tiempo. Entonces se prohibió á la iniciativa privada introducir alteraciones en esta edicion oficial: "cujus exemplaris forma... ne minima quidem particula de textu mutata, addita vel ab eo detracta, inviolabiliter observetur." Clemente VIII, día 9 de Noviembre de 1592. Sobre el mérito literario-critico de la Vulgata, véase Welte, Defensa de la Vulgata bajo el punto de vista de su autoridad en la Iglesia. Tüb. O.-S. 1844 y Kaulen, *l. c.* p. 292.

§ 31. LA LECTURA DE LA SAGRADA BIBLIA, PRINCIPALMENTE EN LENGUA VULGAR.

Malou, La lectura de la Santa Biblia, Lovaina, 1846. Welte. La lectura de la Biblia en lengua vulgar, 1846, p. 1 y sig. Belarmino, *l. c.* De verb. Dei II. 16.

I. Demostrada ya la falsedad del principio formal del protestantismo relativo á la suficiencia de la Sagrada Escritura, cae tambien por tierra el precepto derivado del mismo principio, que impone á todos la obligacion de leer el Sagrado Libro. Si bien esto bajo determinadas condiciones, y habida consideracion á las circunstancias de tiempo, de lugar y de la persona, no solamente está permitido, sino que es útil y saludable, no puede, en modo alguno, considerarse como un deber de precepto (*necessitate praecepti*), ni mucho ménos como cosa en sí misma necesaria para la salvacion (*necessitate medii*).

1. Hollaz *l. c.* p. 203: Sacra Scriptura est principium fidei et morum, necessarium necessitate non absoluta, sed hypothetica. No hay más que un inconveniente, y es que el individuo puede ser ciego ó no saber leer. Necessaria est S. Scriptura necessitate non solum *mandati*, sed et *medii* (Joan. 20, 31), adeoque Scriptura tam Veteris quam Novi Testamenti attente legenda est... omnibus hominibus aeternam vitam adepturis. El jansenismo siguió en esto las huellas de los Reformadores. Cf. Constitut. *Unigenitus* (Denz. 1294 sq.) pr. 79. Utile et *necessarium* est omni tempore omni loco et omni personarum generi studere et cognoscere spiritum, pietatem, et mysteria sacrae Scripturae. 80. Lectio sacrae Scripturae est pro omnibus. 81. Obscuritas sancti Verbi Dei non est laicis ratio dispensandi seipsum ab hujus lectione. 82. Dies dominicus a Christianis debet sanctificari lectionibus pietatis et super omnia sanctorum Scripturarum. Damnosum est, velle Christianum ab hac lectione retrahere. 83. Est illusio sibi persuadere, quod notio mysteriorum religionis non debeat communicari foeminis lectione sacrorum librorum. Non ex foeminarum simplicitate. sed ex superba virorum scientia ortus est Scripturarum abusus, et natae sunt haereses. 84. Abriper e Christianorum manibus Novum Testamentum seu illis illud clausum tenere, auferendo eis modum istud intelligendi, est illis Christi os obturare. 85. Interdicere Christianis Lectionem sacrae Scripturae, praesertim Evangelii, est interdicere usum luminis filiis lucis et facere, ut patiantur speciem quandam excommunicationis. Cf. Const. "*Auctor Fid.*" (Denz. 1430). Doctrina perhibens a lectione sacrarum Scripturarum non nisi veram impotentiam excusare; subjungens, ultro se prode obscuracionem, quae ex hujusce praecepti neglectu orta est super primarias veritates religionis — falsa, temeraria, quietis animarum perturbativa.

2. Las pruebas que contradicen esta opinion nos las ofrece: a) La historia de la predicacion y de la propagacion de la fe cristiana en los primeros siglos de la Iglesia; Luc. 10, 16; Col. 1, 6, 23; Gal. 1, 6, 9; II Petr. 3, 16 ff. Iren. *l. c.* III. 4: Cui ordinationi (traditionis) assentiunt multae gentes barbarorum eorum, qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum in cordibus suis salutem et veterem traditionem diligenter custodientes, in unum Deum credentes... et propter fidem placent Deo. Tertull. De praescript. c. 14. Augustin. De doctr. christian. I. 59: Homo fide, spe et caritate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget scripturis, nisi ad alios instruendos... itaque multi per haec tria in solitudine

sine codicibus vivunt. *b*) Asimismo aparece evidente el error de semejante opinion con sólo examinarla á la luz del principio católico relativo á la fe, segun el cual nadie más que la Iglesia tiene derecho para explicar á los fieles el sentido de la Sagrada Escritura; de suerte que el individuo no puede interpretar por sí mismo, segun su propio criterio y sin sujetarse á las enseñanzas del magisterio eclesiástico: Qui cum Episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt... apud eos (legendas esse Scripturas), qui in Ecclesia sunt presbyteri, apud quos est Apostolica doctrina... Hi enim Scripturam sine periculo nobis exponunt. *Iren.* IV. 32. *Augustin. Doct. Christ. Prol.:* Caveamus tales cogitationes superbissimas, magisque cogitemus et ipsum Apostolum Paulum, licet divina coelesti voce prostratum et instructum, ad hominem tamen missum esse, ut sacramentum acciperet et copularetur Ecclesiae; et centurionem Cornelium quamvis exauditas orationes ejus eleemosynasque respectas ei Angelus nuntiaverit, Petro tamen traditum imbuendum, per quem non solum Sacramenta perciperet, sed etiam quid credendum, quid sperandum, quid diligendum esse audiret.

3. La lectura de la Sagrada Biblia no es tampoco una obligacion de precepto. San Juan, 5, 39, sólo se refiere al Antiguo Testamento para hacer resaltar el testimonio de los Profetas en favor de Jesucristo; por consecuencia, no es una declaracion en sentido general, y, por otra parte, sábase que entre los antiguos hebreos nunca se leía el Texto Sagrado sin las explicaciones de la autoridad competente. *Act.* 13, 27; 15, 21; como que el medio ordinario para adquirir la instruccion religiosa era la enseñanza verbal, *II Paralip.* 17, 19. *IV. Reg.* 22, 8; 23, 2. Por donde se ve que en todos los tiempos ha sido la Iglesia la que ha dirigido la lectura del Libro Sagrado. Los Santos Padres se muestran siempre sumisos á este principio, recomendando la lectura de la Biblia con las limitaciones que ha determinado la Iglesia, es decir, á personas que reúnan las debidas condiciones de instruccion, recto criterio y sana intencion.

Reunen estas condiciones aquellas personas cuyo espíritu no se halle dominado por preocupaciones morales ó religiosas, de suerte que tal lectura les sea efectivamente provechosa para la salvacion de su alma, ya que su objeto, si se hace con el propósito de fomentar la piedad, es fortalecer la fe y destruir falsas ideas. Para eso es necesario que á ella presida el espíritu de humildad y de obediencia á la Iglesia, pues de lo contrario la lectura de la Sagrada Biblia más bien despierta menosprecio que estimacion hácia el divino Libro, segun confesion de los mismos protestantes. Véase *Apología, Los dogmas del cristianismo, VI. T. Version Ayuso.*

II. Si dadas las circunstancias de tiempo, de lugar y de la persona no cabe esperar que la lectura incondicional de la Sagrada Biblia sea verdaderamente provechosa para el bien de las almas, tiene la Iglesia el deber y el derecho de establecer determinadas condiciones á las que deba ajustarse el permiso para leer el Sagrado Libro.

Reg. IV Indic.: Cum experimento manifestum sit, si Sancta Biblia vulgari lingua *passim sine discrimine* permittantur, plus inde ob *hominum temeritatem* detrimenti quam utilitatis oriri, hac in parte iudicio Episcopi aut Inquisitoris stetur, ut cum consilio parochi vel confessarii Bibliorum a catholicis auctoribus versorum lectionem in vulgari lingua eis concedere possint, quos intellexerunt, non damnum, sed fidei et pietatis augmentum ex huiusmodi lectione capere posse, quam facultatem in scriptis habeant. Una comision de Padres nombrados por el concilio de Trento redactó estas reglas, que no obtuvieron la aprobacion del mismo por haberse cerrado ántes que pudieran ser discutidas. Cf. Conc. Trident. Sess. XXIV. de Reform. c. 21. No obstante, se publicaron el 24 de Marzo de 1564.

Por lo mismo que la lectura de la Biblia no es obligatoria á todos los fieles, es evidente que á nadie más que á la Iglesia corresponde fijar las condiciones bajo las cuales ha de llevarse á cabo, y que éstas pueden variar segun los tiempos y las circunstancias, como han variado otros puntos de disciplina eclesiástica. Es hoy tan justa y verdadera como siempre la frase de San Agustín (Tract. XVIII. in Joan. 1): Neque enim natae sunt haereses . . . nisi dum Scripturae bonae intelliguntur non bene; et quod in eis non bene intelligitur, etiam temere et audacter asseritur; mas á pesar del peligro que ofrece esta lectura para los que la practican sin la debida preparacion, la Iglesia no ha creído oportuno decretar una prohibicion general, como lo prueban las numerosas traducciones de la Biblia que existen en idiomas vulgares con la aprobacion de los Ordinarios: quince nada ménos se conocen en aleman alto y cinco en el bajo ó vulgar. (Janssen, Historia del pueblo aleman, I. p. 42. Apología, IV. 2. p. 480.) Más tarde se prohibió la lectura de traducciones que no hubiesen obtenido la aprobacion eclesiástica, como lo hicieron Inocencio III (Ep. 141. 142) y el sínodo de Tolosa (1229) con motivo de los errores de los waldenses y albigenses, y el de Oxford (1408) contra los wicleffitas (Pallavic., l. c. VI. 12. Hurter, Inocencio III, II. p. 425. III. página 508); pero áun estas prohibiciones sólo alcanzaron á determinadas comarcas.

Por motivos fáciles de comprender redobláronse estas precauciones en tiempo de la Reforma, y, entre otras disposiciones, se publicó la Reg. IV Indic., aprobada por Pio IV. No obstante, refiriéndose á ella dice Lucio Ferraris (Biblioth. T. VII. s. v. S.S.): Non ubique locorum usu recepta fuit, sicuti neque additiones, quibus rigor ejusdem vel augebatur vel moderabatur; véase lo que con respecto á Alemania dice Serarius, Bibl. c. 30. q. 3. prop. 3. Laymann, Compend. Tract. 1. c. 15. Sin embargo, los Sumos Pontífices jamás han permitido, y con justísima razon, que se publiquen traducciones de la Biblia sin notas. Como asunto de mera disciplina, sufrió esta cuestion diferentes alternativas; así Clemente VIII recomendó de nuevo la observancia de la mencionada regla del Índice, miéntras que Benedicto XIV trató de dulcificarla (Decr. Congr. Ind. 13 Jun. 1757), permitiendo á todos la lectura de la Biblia siempre que la traduccion fuese acompañada de notas tomadas de los Santos Padres y teólogos católicos, y hubiese obtenido la aprobacion

eclesiástica. Véase Malou, *l. c.* p. 62. Pero en medio de estas modificaciones que ha sufrido la cuestion, en lo que sólo hace referencia á la disciplina ha estado siempre vigente la prohibicion de leer la Biblia en todos los casos en que tal lectura envuelva peligro para la fe y las buenas costumbres; prohibicion que se funda en un derecho natural á la vez que divino, reconocido hasta por muchos protestantes.

III. Dedúcese de lo anteriormente expuesto que, bajo la actual disciplina de la Iglesia, está permitida la lectura de la Sagrada Biblia en el texto original del Antiguo y Nuevo Testamento, en la traduccion de los Setenta, en la Vulgata, en todas las traducciones orientales antiguas y en las versiones en idioma vulgar que, estando ilustradas con notas y aclaraciones, hayan obtenido la aprobacion de la autoridad eclesiástica.

Véase Malou, *l. c.* p. 60. Está, por el contrario, prohibida, segun la legislacion actual de la Iglesia, la lectura de la Biblia en traducciones protestantes, porque ó contienen evidentes falsificaciones, ó no merecen entera confianza (Cf. Reg. Ind. III.); igualmente que todas las traducciones que ni están ilustradas con notas ni han obtenido la aprobacion de la autoridad competente, aunque estén hechas por escritores católicos, siquiera esta última prohibicion pueda ser levantada por el Obispo ó el inquisidor. (Reg. Ind. IV.)

IV. La obra de las sociedades bíblicas, por tener su origen y fundamento en el principio formal del protestantismo, es directamente opuesta á la regla de fe católica y á la práctica de la Iglesia. La supresion de los Libros deuterocanónicos en las Biblias de estas sociedades, sus traducciones adulteradas y la manera irrespetuosa con que tratan el Sagrado Libro, son motivos que justifican hasta la saciedad la condenacion que contra ellas ha fulminado la Sede Apostólica.

La primera sociedad bíblica se fundó en Lóndres en 1804. Fueron condenadas en general por Pío VII el 29 de Enero de 1816, por Leon XII en 3 de Mayo de 1824, por Pío VIII en 24 de Mayo de 1829, Gregorio XVI el 15 de Agosto de 1840 y Pío IX el 9 de Noviembre de 1846.

DISERTACION SEGUNDA.

De la tradicion.

Fuera de las obras y Manuales de controversia ya citados, merecen especial mencion Stapleton, *l. c.* L. VII. XII. Canus, *l. c.* L. III. Bellarm. *l. c.* L. IV. Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura.* Rom. 1870. Tanner, *Sobre el principio tradicional católico y el principio bíblico del protestantismo,* Lucerna, 1862.

Al exponer la doctrina de la regla de fe mediata y primera, que es la Sagrada Escritura, hicimos ya mencion de la tradicion viviente y autoritativa, considerándola como institucion docente, ó sea como el medio ordinario

establecido por Jesucristo para anunciar su doctrina, cual quiso que se hiciera por el órgano del magisterio eclesiástico. Tal institucion es, por consecuencia, anterior á la Biblia, á la cual presta autoridad y apoyo contra toda alteracion por parte de las herejías, ilustrando además el sentido de sus enseñanzas. Por cuya razon, despues de la redaccion definitiva de la Sagrada Escritura, continúa siendo la forma ordinaria en que se practica la enseñanza eclesiástica; de suerte que, en principio, el dogma católico de la tradicion, como regla de fe independiente y mediata, subsiste al mismo tiempo que la Sagrada Biblia. Precisamente en esta teoría se pretende fundar la creencia de que el dominio de las verdades contenidas en la tradicion, por ser ésta la forma primera y ordinaria de anunciar la doctrina de Jesucristo, debe abrazar muchos puntos que no se hallan contenidos en la Sagrada Escritura; de suerte que sin ella no puede adquirirse conocimiento de todo el tesoro de la fe. Pero los reformadores rechazaron la tradicion en el sentido en que la explicó el concilio de Trento, es decir, como fuente independiente de la fe, con la Sagrada Escritura.

Segun ha hecho notar Perrone (*l. c. n. 336*), la controversia entre católicos y protestantes gira sobre un solo punto: la existencia de tradiciones divinas y dogmáticas no contenidas en la Escritura. El protestantismo la niega, y sólo reconoce aquellas verdades que se hallan explícitamente contenidas en la Biblia. Conf. August. p. 19, 1: 20, 1; 23, 2; 45, 5. Apol. p. 91. 115. 129. 133. 203. 223, con especial relacion á la Iglesia católica y aun á la Iglesia romana. Conf. Aug. p. 19, 1. 20, 1. 45, 5.

§ 32. CONCEPTO Y ESENCIA DE LA TRADICION.

I. En la cuestion relativa al concepto y esencia de la tradicion, hay que distinguir entre tradicion considerada como actividad (*traditio*) y el contenido de la tradicion (*traditum*): la primera se realiza por la predicacion del magisterio eclesiástico; el segundo no es otra cosa que la doctrina anunciada y conservada por dicho magisterio.

1. En el sentido más lato, se entiende por tradicion toda doctrina ó enseñanza que de alguna manera se trasmite á otros. II Thess. 2, 14: *State et tenete traditiones (τὰς παραδόσεις) quas didicistis sive per sermonem sive per epistolam nostram*. En otro sentido no tan lato, es Tradicion una doctrina ó enseñanza que se trasmite por la palabra como medio inmediato. Tertull. De coron. c. 4: *Harum disciplinarum, si legem expostules Scripturarum, nullam invenies; traditio tibi praetenditur auctrix*. En el verdadero y genuino sentido teológico, expresa una doctrina ó enseñanza religiosa que, no hallándose contenida, explícitamente al ménos, en la Sagrada Escritura, se transmitió en un principio por comunicacion verbal de unos á otros, aunque más tarde se haya consignado por escrito.

2. Véase cómo explican Möhler (*l. c. § 33*) y Franzelin (*l. c. p. 11*) la distincion que acabamos de hacer entre Tradicion subjetiva (*active*) y objetivamente considerada, de las cuales la primera sirve de garantía á la segunda. Tertull. *l. c.*: *Traditio auctrix, consuetudo confirmatrix, fides observatrix*.

Möhlér, *l. c.*: ¿Qué es, pues, tradicion? El verdadero espíritu que impera en la Iglesia, principalmente en su magisterio, que se trasmite por medio de la enseñanza eclesiástica con el auxilio del Espíritu Santo, y que informa todas sus enseñanzas, es decir, su contenido... "Por tradicion en el sentido objetivo, se entiende todo el tesoro de la fe transmitido y conservado, á través de los siglos, en documentos ó testimonios exteriores históricos, y en este concepto se dice que la tradicion es la regla de fe., Perrone (La regla de fe, IV. página 36): "La tradicion es aquella doctrina que, por decirlo así, se encarnó en y con la Iglesia desde sus comienzos, la compenetró, creció y se conservó en ella siempre llena de vida; de suerte que no solamente la conservó la Iglesia, sino que la propagó á través de los siglos., Staudenmaier (Teol. dogmática, p. 20): "Por tradicion se entiende la palabra viviente transmitida en todos los tiempos, sin interrupcion, por la Iglesia, la conciencia siempre vigorosa de la misma Iglesia, que se manifiesta como realizada por virtud divina.,

3. Möhlér (*l. c.*), Montesquieu (Esp. de las leyes XIX. 4) y Cousin (Introduccion á la historia de la filosofía, X. Sect.) han demostrado que la Tradicion es un derecho cuya aplicacion se extiende á todos los órdenes de la vida humana, lo mismo á la sociedad en general que al Estado, á la ciencia que al arte.

II. El origen y contenido, el sujeto, lugar y tiempo, su fuerza obligativa, el procedimiento de transmision y la relacion que guarda con la Sagrada Escritura, son tambien circunstancias que deben considerarse en la Tradicion.

1. Por razon de su origen (*ratione principii seu originis*) puede ser la Tradicion divina ó humana, segun que proceda inmediatamente de Dios ó que venga de los hombres. Si los que la anuncian son los hombres por inspiracion del Espíritu Santo (*dictante Spiritu sancto*. Conc. Trident. Sess. IV), la tradicion es entonces divino-humana (*tr. divino-humana*, *divino-Apostolica*); si proviene de los Apóstoles, que la anuncian en su calidad de miembros de la Iglesia y no en el nombre de Dios y bajo la sugestion del Espíritu Santo, sino en su propio nombre y con ayuda del mismo divino Espíritu, toma el nombre de Apostólica (*tr. Apostolica*); si proviene de los jefes de la Iglesia universal ó de los fieles, mediante la aprobacion de los primeros, se llama Tradicion eclesiástica (*tr. ecclesiastica*). Así, la institucion de los Sacramentos, en cuanto á la materia y la forma de los mismos, es una tradicion divina; la disposicion dictada por el Apóstol respecto al matrimonio con una mujer infiel (I Cor. 7, 10. 12) es tradicion humano-apostólica, y la institucion de fiestas y de ayunos en la Iglesia pertenece á la tradicion eclesiástica. Por donde se ve que la tradicion divina abraza dogmas de fe, mientras que la eclesiástica sólo se refiere á asuntos de disciplina; por consecuencia, la primera es, por necesidad, universal, al par que la segunda puede ser temporal y local. Hé aqui cómo explica San Agustin la diferencia entre tradicion apostólica y eclesiástica (De baptism. IV. 24): *Quod universa tenet Ecclesia,*

nec *Conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate Apostolica traditum rectissime creditur.*

Los Santos Padres atribuyen con frecuencia á la tradicion apostólica y eclesiástica el dictado de divina, porque tiene su raíz y fundamento en la autoridad de Dios, ya que los Apóstoles y la Iglesia ejercen su magisterio con el auxilio del Espíritu Santo; viceversa, consideran tambien la Tradicion divina como apostólica y eclesiástica, por ser los Apóstoles los que la han promulgado en nombre y por orden de Jesucristo.

2. Por razon de su contenido se divide la Tradicion en dogmática y moral; la primera es de fe, fidei, cuando se refiere á un artículo de fe en el genuino sentido de la expresion, y es traditio credulitatis cuando el punto en cuestion no es todavía materia de fe ni como tal artículo se ha definido; á esta clase pertenece la doctrina de la Inmaculada Concepcion de la Santísima Virgen antes de su definicion dogmática. La Tradicion moral puede ser tr. morum, concerniente á las costumbres cristianas en el verdadero sentido, ó tr. disciplinae la que se refiere al régimen exterior de la Iglesia y tr. rituum la que hace referencia á la liturgia.

3. Por razon del sujeto hay que distinguir entre tr. universalis y particularis; la primera es patrimonio de toda la Iglesia, como el ayuno cuadragesimal; la segunda lo es solamente de una comarca especial.

4. Con relacion al tiempo es Tradicion perpétua la que ha existido en todos los tiempos, como todas aquellas tradiciones que se refieren al tesoro de la fe cristiana, ó temporal, tr. temporanea, como los agapes, la triple inmersion en la ceremonia del bautismo y la comunion bajo las dos especies sacramentales.

5. Por razon de los deberes que impone es: *necesaria* la que contiene prescripciones obligatorias para todos, ya sean doctrinas dogmáticas ó morales, y *libre* la que no implica obligacion alguna, como la señal de la cruz, el santo Rosario, etc.

6. Por la forma en que se trasmite se divide en escrita y hablada, la cual, á su vez, se subdivide en oral y práctica.

7. Atendiendo á su relacion con la Sagrada Escritura, se divide la Tradicion en: inhaesiva, declarativa y mere oralis. La primera contiene lo mismo que ya expresa con claridad la Santa Biblia; la segunda enseña cosas que la Escritura no hace más que anunciar someramente, como el carácter sacramental del matrimonio (Ephes. 5, 32; Cf. Conc. Trid. Sess. XIV init.); y la tercera enseña cosas que no se hallan contenidas explícitamente en la Sagrada Escritura, como la inspiracion y canonicidad de los Libros Sagrados.

III. Del concepto mismo de tradicion que acabamos de exponer, se desprende que se debe á ésta el mismo acatamiento que al principio de que proviene; así, á la Tradicion divina le corresponde una autoridad tambien divina, como á la Sagrada Escritura.

Conc. Trident. l. c.: Synodus... omnes libros tam veteris quam novi Testamenti... nec non traditiones ipsas tum ad fidem tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo vel a Spiritu sancto dictatas et continua

successione in Ecclesia catholica conservatas, *patri pietatis affectu et reverentia suscipit et veneratur*. . . Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, a. s. San Pablo pide que se guarde con igual respeto la doctrina recibida por medio de la predicacion que la trasmitada por sus escritos ó cartas (II Thess. 2, 14. State et tenete traditiones, quas didicistis sive per sermonem sive per epistolam nostram. II Tim. 1, 13. Formam habe sanorum verborum, quae a me audisti in fide et dilectione in Christo Jesu. Aludiendo al primer pasaje y á I Cor. 11, 2, atribuye San Basilio la misma autoridad á la Tradicion que á la Sagrada Escritura. De Spir. st. c. 29): *Αποστολικὸν δὲ οἶμαι καὶ τὸ ταῖς ἀρχαῖς παραδόσει παραμένειν.*

§ 33. EXISTENCIA DE LA TRADICION.

Los puntos que vamos á considerar son:

1. Existen tradiciones que no se hallan en la Sagrada Escritura (Conc. Trid. *l. c.*): por consiguiente, no tiene razon Palmer al decir (*l. c.* II. p. 12) que si todo el tesoro de la fe cristiana está contenido en la Tradicion, tambien lo está íntegro en la Santa Biblia.

2. Estas tradiciones enseñan doctrinas relativas á la fe y á las costumbres (trad. divinae et dogmaticae).

3. Esta suma de doctrina, conservada por la Tradicion y enseñada por la Iglesia, constituye, pues, una segunda regla de fe independiente y distinta de la Sagrada Escritura (en oposicion á la trad. inhaesiva y declarativa).

I. Tanto el sistema de enseñanza usado por Jesucristo y los Apóstoles, como las declaraciones explícitas de los segundos, las enseñanzas de los Santos Padres, la doctrina y el proceder de la Iglesia, prueban que la Tradicion constituye el fundamento y la forma del sistema de enseñanza seguido por la Iglesia.

1. Véase Tomo I. 258 y II. 211, 215 y 226. Habiéndose servido Jesucristo de la predicacion oral para anunciar su Evangelio (Act. 1, 3; per dies quadraginta apparens eis, *et loquens de regno Dei*), y siendo su voluntad expresa que se conservasen hasta la consumacion de los siglos todos sus discursos relativos al reino de Dios (Joan. 14, 16. 17. 25. 26; 16, 7. 8. 12—14), por cuanto los Apóstoles anunciaron tambien, por medio de la predicacion oral, la Revelacion que se les habia comunicado (Act. 20, 18), claro está que incumbe al protestantismo demostrar que todas estas enseñanzas del Señor y de sus Apóstoles se hallan contenidas en la Sagrada Escritura. Pero tal demostracion es de todo punto imposible, ya que el mismo Libro Sagrado no suministra el menor motivo en que fundar semejante creencia; ántes, por el contrario, el objeto y la causa de su redaccion, su carácter y método de exposicion (II Tim. 4, 12. 13. 20) dan claramente á entender que no se tuvo la intencion de dar en él una exposicion completa de la Revelacion cristiana. San Juan declara expresamente (21, 25) que hay otras muchas cosas que no

se hallan consignadas en su Evangelio, y ni los demás Evangelistas ni los Apóstoles dan á entender remotamente que en sus escritos se halle contenido todo el tesoro de la fe. Aun en los mismos Evangelios se echan de ménos algunas palabras y sentencias que pronunció Jesucristo (*Beatius est magis dare quam accipere Act. 20, 25. γίνεσθε τραπέζιται δόκιμοι Const. Ap. II. 36. Socr. H. E. 3, 16*). Mucho ménos puede probarse que los escritores sagrados, por disposicion divina, unas veces sin y otras contra la voluntad de ellos mismos, redactasen un cuadro completo de tesoro de la Revelacion divina.

2. Resulta, pues, que los escritores sagrados declaran expresamente lo mismo que se pretende emplear como argumento contra la Tradicion: I Cor. 11, 2. *Laudo autem vos, fratres, quod per omnia mei memores estis; et sicut tradidi vobis, praecepta mea tenetis (καθώς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε)*; *ibid. 32. Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis, quoniam Dominus Jesus, qua nocte tradebatur, accepit panem etc. (aquí se pone la sentencia tradicional dogmática por la que se instituye la Sagrada Eucaristia)*. II Thess. 2, 15. *Itaque fratres, state et tenete traditiones, quas didicistis, sive per sermonem, sive per epistolam nostram (de donde se infiere que la Tradicion está en igual categoría que la Sagrada Escritura)*; *ibid. 3, 6. Ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate, et non secundum traditionem, quam acceperunt a nobis. I Tim. 6, 20. O Timothee, depositum (τὴν παρακατάληκτον) custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidem promittentes circa fidem exciderunt. Cf. II Tim. 2, 2. Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus. II Tim. 1, 12 — 14: Formam (ὁμοτύπωσιν) habe sanorum verborum, quae a me audisti in fide et in dilectione in Jesu Christo. Bonum depositum custodi per Spiritum sanctum... Tu ergo... confortare in gratia, quae est in Christo Jesu: et quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt et alios docere. Vemos, pues, que la Tradicion es para Timoteo la forma por cuyo medio recibió él la fe y de la que debía tambien servirse para trasmitirla á otros. Sin embargo, hay que advertir que San Pablo escribió la segunda Epistola á Timoteo la segunda vez que estuvo preso en Roma; es decir, en una época en que ya se habian redactado casi todos los libros y epistolas del Nuevo Testamento, á pesar de lo cual designa la Tradicion oral como el único medio de anunciar la buena nueva. Cf. II Joan. 12. III Joan. 13. non per atramentum et calammum, sed... os ad os loquemur.*

3. De todo esto se deduce la importancia que tiene la Tradicion en la economía de la salvacion. El Apostolado primero, y luégo el Episcopado que le sucede, es el depositario de la doctrina revelada por Jesucristo; asistido por el Espíritu Santo, confiesa y enseña esta doctrina, resuelve todas las cuestiones relativas al dogma y á la moral, y conserva de esta manera el depósito de la fe hasta la consumacion de los siglos. Cf. *Iren. III. 3. 4: Traditionem Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest respicere... et habemus annumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi*

in Ecclesiis et successores eorum usque ad nos... Tantae ergo ostensiones quum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere, cum Apostoli quasi in depositarium dives plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis. Vinc. Lirin. c. 27: Quid est depositum? Id est, quod tibi creditum est, non quod a te inventum; quod *accepisti*, non quod excoxitasti; rem non ingenii, sed *doctrinae*: non usurpationis privatae, sed *publicae traditionis*; rem ad te *perductam*, non a te prolatam; in qua non auctor debes esse, sed *custos*; non institutor, sed *sectator*; non ducens, sed *sequens*... catholicae fidei talentum inviolatum illibatumque conserva. Por donde se ve que la suma de doctrina transmitida por la enseñanza oral, juntamente con la forma y modo de ser transmitida por el magisterio de la Iglesia, con el auxilio del Espíritu Santo, constituye el concepto verdadero de Tradición. Por cuya razón se la aplican los calificativos de: Sensus Christi (I Cor. 2, 16), ἐν γνώμῃ θεοῦ καὶ Χριστοῦ (Ignat. ad Eph. c. 3), veritatis praedicatio (Iren. III. 3), regula veritatis immobilis (I. 9. III. 2), regula fidei (Tertull. De vel. virg. c. 1. C. Prax. c. 2. 3. Praescript. c. 37), κανὼν τῆς ἐκκλησίας (Clem. Alex. Str. VI. 17. Origen. De Princ. IV. 9), fidei regula, regula sanitatis, pietatis (Augustin. Doctr. Chr. III. 2. In Joan. Tract. XVIII. 1. Gen. ad lit. I. 21), ecclesiastici et catholici sensus norma (Vinc. Lirin. Commonit. c. 2).

4. San Policarpo es uno de los Padres del período apostólico que han explicado en el sentido indicado el principio tradicional (Ad Philipp. c. 7): Ἀπολιπόντες τὴν μακαρίτητα τῶν πολλῶν καὶ τὰς ψευδοδιδασκαλίας ἐπὶ τὸν εἰς ἀρχῆς ἡμῶν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψομεν. De la misma manera le expone San Ireneo (C. Haeres. III. 3): Multos haereticos convertit in Ecclesiam Dei, unam et solam hanc veritatem annuntians ab Apostolis percepisse se, quam et Ecclesiae tradidit. Entre los Padres que combaten el sistema de los gnósticos, San Clemente Alejandrino (Strom. VII. 17. 18) y San Ireneo toman de la Tradición sus principales argumentos.

Los partidarios de Valentino negaban todo valor á las pruebas tomadas de la Sagrada Escritura y fundaban su doctrina en la Tradición (III. 2: Cum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab Apostolis, quae per successiones presbyterorum in Ecclesiis custoditur, provocamus eos, adversantur traditioni. dicentes, se non solum presbyteris, sed etiam Apostolis existentes sapientiores, sinceram invenisse veritatem... Evenit itaque, *neque* Scripturis jam, *neque* Traditioni eos consentire (III. 3): Traditionem itaque Apostolorum in toto mundo manifestatam in omni Ecclesia adest respicere omnibus, qui vera velint videre, et habemus enumerare eos, qui ab Apostolis instituti sunt Episcopi et successores eorum usque ad nos... Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romae fundatae Ecclesiae eam, quam habet ab Apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones Episcoporum usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos, qui quoquo modo... colligunt... in qua semper ab his, qui sunt undique conservata est ea quae est ab Apostolis traditio... Hac ordinatione et successione ea, quae est ab Apostolis in Ecclesia traditio et veritatis praeconatio pervenit usque nos. 4. Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem quam facile est ab Ecclesia sumere, cum Apostoli, quasi in depositarium dives, plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis, uti omnis qui

velit, sumat ex ea potum vitae... Propter quod oportet devitare quidem illos; quae autem sunt Ecclesiae cum summa diligentia di(De)ligere et apprehendere veritatis traditionem. Quid enim? Et si de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere Ecclesias, ... et ab eis de praesenti quaestione sumere, quod certum et re liquidum est? (III. 5): Traditione igitur... sic se habente in Ecclesia et permanente apud nos, revertamur ad eam, quae est in Scripturis ostensionem... ostendentes, etc. Luégo hacen referencia á aquellos pueblos que sin papel ni tinta "veterem traditionem diligenter custodientes,, conservan la fe católica.

Dedúcese de esto: a) Que, en sentir de San Ireneo, la Tradicion constituye una segunda Regla de fe, independiente y distinta de la Sagrada Escritura. b) Esta Regla de fe es el medio primero, universal y ordinario que se ha empleado siempre en la predicacion de la fe. c) El encargado de anunciarla y conservarla es el magisterio de la Iglesia, representado en los Obispos. d) Ella constituye el criterio para discernir la verdadera doctrina católica.

Tertuliano alude, en varios pasajes de su obra (De praescript. c. 15 sq.), á la Tradicion que condena las enseñanzas de los herejes, y que nos da á conocer el Cánon y la interpretacion de la Sagrada Escritura. Coron. mil. c. 3: Quomodo usurpari quid potest, si traditum prius non est? Etiam in traditionis obtentu exigenda est, inquis, auctoritas scripta. Ergo quaeramus, an et traditio nisi scripta non debeat recipi. A seguida menciona varios puntos relativos al dogma y á la disciplina que se fundan en la Tradicion... Termergitamur... Oblationes pro defunctis, pro natalitiis annua die facimus... Harum et aliarum ejusmodi disciplinarum, si legem expostules scripturarum, nullam invenies; traditio tibi praetenditur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix. Rationem traditioni et consuetudini et fidei patrocinaturam aut ipse perspicies aut ab aliquo, qui perspexit, disces. Interim nonnullam esse credes, cui debeat obsequium.

Entre los Padres antimonárquicos descuella San Atanasio por la frecuencia con que alude á la Tradicion. Los Cánones y las decretales "ἐκ τῶν πατέρων ἡμῶν καλῶς καὶ βεβαίως παρεδόθησαν,,. Encycl. ad Episc. n. 1. De la misma manera se expresa Apol. c. Arian. n. 37: διδασκαλίαν, τὴν παρὰ τῶν πατέρων αὐτοῖς παραδοθεῖσαν. Ep. ad Episc. Aeq. et Lib. c. 8. C. Arian. Orat. I. n. 8. Ep. I. ad Serap. Ep. ad Epict. n. 3. Otros hacen notar que es suficiente argumento contra los herejes el poder decirles: οὐδὲ ταῦτα οἱ πατέρες ἐφρονῆσαν. Ep. ad Adolph. n. 6. Basil. Ep. CXL. 2: ἅπερ παρὰ τῶν πατέρων δευδοάγημεθα, ταῦτα τοῖς ἐρωτῶσιν ἡμᾶς διαγγέλλομεν. Este Santo Padre asegura explícitamente que para él la Tradicion tiene la misma autoridad que la Sagrada Escritura (De Sp. st. XXVII. 66): τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν. En confirmacion de su aserto cita varias prácticas de la Iglesia pertenecientes á la disciplina y al dogma, y aduce como prueba del valor de la Tradicion la circunstancia de no haber sido comunicada á los paganos ni á los catecúmenos (l. c.). Hé aqui lo que dice San Gregorio de Nissa, c. Eunom. C. IV. p. 654 ed. Mign.: Ἀρκεῖ γὰρ εἰς ἀπόδειξιν τοῦ ἡμετέρου λόγου, τὸ ἔχειν πατρῶθεν ἴκουσιν πρὸς ἡμᾶς τὴν παράδοσιν, οἷόν τινα κληῖρον δι' ἀκολουθίας ἐκ τῶν ἀποστόλων διὰ τῶν ἐφεξῆς ἁγίων παραπεμφθέντα. Y San Epifanio, Haer. LXI. 6: Δεῖ δὲ καὶ παραδοῖσι κεχρηῆσθαι, οὐ γὰρ πάντα ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς δύναται

λαμβάνεσθαι: διὰ τὰ μὲν ἐν γραφαῖς, τὰ δὲ ἐν παραδόσει παρέδωκαν οἱ ἅγιοι ἀποστόλοι. Haer. LXXV. 8: Ἀναγκάτως ἡ ἐκκλησία τοῦτο ἐπιτελεῖ, παράδοσιν λαβούσα παρὰ πατέρων κ. τ. λ. San Cirilo de Alejandria (Hom. pasch. VIII. 1) aconseja que se guarde “τῆς ἐκκλησίας τῆν παράδοσιν καθάπερ τι κειμήλιον ἐν τοῖς τῆς καρδίας ταμείοις ἐντίθεις”, y al combatir la doctrina de Nestorio (c. Nest. II. 1) apela á “τὸν τρόπον τῶν ἐκκλησίας διδασκάλων”, no sin hacer notar (Exp. LV. in S. Symb. De rect. fid. n. 17) que sólo sigue “τῆ παράδοσει τῶν ἁγίων ἀποστόλων”. Y que tanto la divina maternidad de María (Ep. I. 3) como las disposiciones del Concilio niceno emanan de la Tradicion de los Santos Padres (Ep. XVII. 9; XXXIX. 108). Segun la expresion de San Gregorio de Nissa, la Tradicion es βασιλικὴ ὁδός (Or. XXXI. 12; XXXII. 27), y San Juan Crisóstomo dice (In II Thess. Hom. IV. 2): por donde se ve que los Apóstoles no consignaron en sus Cartas toda la doctrina, ántes bien enseñaron verbalmente (ἀγράφως) muchas cosas que deben tambien creerse... “παράδοσις ἐστὶ, μηδὲν πλέον ζῆται.” (in II Tim. Hom. III. 13): Οὐ δὲ γράμμάτων μόνον τὰ πρακτέα υπετίθετο τῷ μαθητῇ, ἀλλ’ ἴδιαι καὶ διὰ σημμάτων πολλὰ γὰρ αὐτῷ καὶ ἀγράφως παρέδωκαν. San Agustín (Serm. CLII n. 2) ve en los sufragios por los difuntos una prueba más de la importancia que tiene la Tradicion: Hoc enim a patribus traditum. universa observat Ecclesia. En la Tradicion tiene tambien su fundamento la doctrina relativa á la validez del bautismo de los herejes (De baptism. II. 12): Quam consuetudinem credo ex apostolica traditione venientem: sicut multa, quae non inveniuntur in literis eorum (Apostol.) neque in conciliis posteriorum, et tamen, quia per universam custodiuntur Ecclesiam, non nisi ab ipsis tradita et commendata dicuntur. Cf. ib. IV. 30. Del mismo parecer es San Jerónimo (adv. Lucifer. Calarit. n. 3.): Quae per traditionem in Ecclesia observantur, auctoritatem scriptae legis usurpant. No es ménos explicito San Pedro Crisólogo (Serm. LX): Fidem, quam credimus et docemus non atramento, sed spiritu, commendamus pectori, non chartae, damus memoriae, non libro; cf. Serm. LXII. Los Santos Padres buscan en la Tradicion los últimos y decisivos argumentos para todas las cuestiones que hacen relacion al dogma ó á la liturgia (Iren. III. 4. Basil. Sp. s. XXVII. 16. Tert. l. c.); es el fundamento de la fe en Jesucristo (Basil. l. c. X. 26; XXVII. 67) y en la Trinidad (Id. l. c. adv. Eunom. I. 4. 5.) San Greg. Naz. (Orat. XXXI. 12) da testimonio del Cónon de la Sagrada Escritura (Tertull. Praescr. c. 37. Euseb. H. E. III. 24. Hieronym. Ep. ad Dam. Aug. e. Faust. XXXIII. 6. 9; XXVIII. 2. Orig. ap. Euseb. l. c. VI. 25).

5. La Iglesia ha obrado siempre conforme á esta doctrina. Así vemos que la regla dada por el papa San Estéban en la cuestion relativa al bautismo de los herejes para prevenir interpretaciones subjetivas de la Sagrada Escritura, es la norma á que todos ajustaron despues sus actos: Nihil innovetur, nisi quod traditum est (Cypr. Ep. 75). Y los Concilios han rechazado siempre las innovaciones apoyándose en la Tradicion recibida de los Santos Padres. Vinc. Lir. l. c. c. 23: Hoc inquam semper, nec quidquam praeterea, haereticorum novitatibus excitata, conciliorum suorum decretis perfecit Ecclesia, nisi ut quod prius a majoribus sola traditione susceperat, hoc deinde

posteris etiam per Scripturae chirographum consignaret, magnam rerum summam paucis literis comprehendendo, et plerumque propter intelligentiae lucem, non novum fidei sensum novae appellationis proprietate signando. Segun la explicita declaracion de San Atanasio (ad Afr. n. 6. 9), Teodoreto (H. E. I. 7) y San Cirilo (*l. c.*), el concilio de Nicea se fundó en la Tradicion para condenar la doctrina arriana; el de Efeso tuvo tambien en cuenta la Tradicion de los Santos Padres, como se desprende de las Cartas de San Cirilo y de P. Celestino á Nestorio y de las mismas Actas (Mans. IV. 11. 38 sq. V. 315 sq.). Véase Héfele, Hist. de los Con. II. En la Carta del papa San Leon á Flaviano, que sirvió de preliminar al concilio de Calcedonia, se expone el dogma de la Encarnacion tomando por base la doctrina de los Santos Padres, y el quinto Concilio funda sus decisiones en la Sagrada Escritura y en el testimonio de los Padres de la Iglesia. Por la misma razon el segundo concilio de Nicea declara que es su voluntad conservar integras todas las Tradiciones, lo mismo las escritas que las orales (Mans. XIII. 410).

6. Tambien los herejes reconocieron el principio de la Tradicion oral, unas veces presentando tradiciones desconocidas y falsas para apoyar sus doctrinas, como los gnósticos, otras explicando segun su criterio las admitidas por la Iglesia, como los arrianos.

Ya San Vicente de Lerin expuso, con gran copia de datos, la relacion entre la Tradicion y la Sagrada Escritura y la de ambas con la Iglesia (Commonitorium adv. haereses). En su sentir, la fe puede fundarse, en contraposición á la herejía, en dos testimonios: la autoridad de la ley divina. ó sea la Biblia, y la Tradicion de los Padres (Praef. c. c. 1): la última sirve para restablecer (c. 2. 25) la "ecclesiastici et catholici sensus norma.", particularmente en los casos en que la inteligencia del Sagrado Texto ofrece duda (c. 29), ó en los que ha habido abuso de la Sagrada Escritura por parte de los herejes. Pero no se crea que el mencionado escritor acepta como norma de fe cualquier Tradicion, asi como tampoco admite cualquier libro apócrifo cuya redaccion se atribuya á un Apóstol, ya que la Iglesia es tambien juez en las cuestiones que hagan relacion á la Tradicion, como en las que emanan de la Sagrada Escritura.

II. La existencia de las tradiciones, ó sea de dogmas y de principios de disciplina con carácter dogmático que se hallan admitidos en la Iglesia sin estar contenidos en la Sagrada Escritura, se demuestra por los hechos y testimonios siguientes:

a) La doctrina relativa á la inspiracion y al Cánón de la Sagrada Biblia. b) La doctrina sobre la validez del bautismo de los herejes. c) La doctrina relativa á la legalidad y validez del bautismo de los niños. d) La doctrina de la fórmula con que se administra el bautismo legal. e) La abrogacion de la ley relativa á la abstinencia de sangre y de carne de animales muertos por sofocacion (Act. 15, 29), y el precepto que prescribe la celebracion del domingo en vez de la del sábadó, etc.

1. Eusebio (H. E. VI. 12), Orígenes (*l. c.* 25), San Agustin (C. ep. Fundam. c. 5) y otros, no reconocen otra garantia del Cánón de la Sagrada Escritura que la Tradicion de la Iglesia. Oigamos lo que dice San Agustin acerca

del bautismo de los herejes (De unit. Eccl. c. 14): Hic forte dicis, lege mihi, quemadmodum Christus suscipi jusserit eos, qui ab haereticis transire ad Ecclesiam volunt. Hoc aperte atque evidenter neque ego lego neque tu... Cum hoc nusquam legatur, credendam est *testimonio Ecclesiae*, quam veracem esse Christus testatus est. (De Bapt. V. 23): Apostoli nihil quidem exinde praeceperunt (en la Sagrada Escritura); sed consuetudo illa, quae opponebatur Cypriano, ab eorum *traditione exordium sumpsisse credenda est, sicut multa, quae univ[er]sa tenet Ecclesia, et ob hoc ab Apostolis praecepta bene creduntur, quamquam scripta non reperiantur*. Cf. II. 7. IV. 6. c. Crescon. I. 33. Hieronym. c. Lucif. 23. 26. Respecto al bautismo de los niños, dice Origenes (in Rom. V. 9): Ecclesia ab Apostolis traditionem accepit, etiam parvulis baptismum dari. Cf. Hom. VIII. 3 in Lev. Hom. IX. 4 in Jos. Y S. Agustin (De pecc. mer. et rem. I. 26): Parvulos baptizandos esse concedunt (los pelagianos), qui contra auctoritatem universae Ecclesiae procul dubio per Dominum et Apostolos traditam venire non possunt; cf. *l. c.* III. 2. Gen. ad lit. X. 23. Serm. CCXCIV. 14. CLXXVI. 2, y el principio fundamental que desarrolla en su tratado De Baptismo. IV. c. 24. Iren. c. Haer. II. 22. Véanse en Tertuliano las pruebas de diferentes tradiciones dogmático-disciplinares, como las promesas del bautismo, la triple immersion, la señal de la cruz, etc. (Cor. Mil. c. 3. 4), en San Basilio (De Sp. st. c. 27), las que se refieren a la fórmula de la consagración, bendición del agua bendita y del óleo santo, etc., y en la Apología, los dogmas del cristianismo VI. versión de Ayuso, testimonios de protestantes que defienden la necesidad de la Tradición.

2. Así vemos que en la economía del Nuevo Testamento, lo mismo que en la del Antiguo, la Tradición es el medio para llegar a la posesión de verdades y prácticas reveladas por Dios. En el Antiguo Testamento fué la Tradición, hasta Moises, la única fuente de la fe, y despues de Moises ella es la que custodia la Biblia y guarda el sentido del Sagrado Texto, estando especialmente representada por los Profetas. Jos. Flav. c. Ap. I. 8: por cuya razon tambien los mismos judíos admitían antes de Jesucristo, juntamente con la ley escrita (*תורה שבכתב*), una ley oral (*תורה שבעלפך*) que no era lícito siquiera consignar por escrito. Halichoth Olam I. c. 1. De ella se originó más tarde, al finar el segundo siglo, el Talmud. Waelner, Antiqq. Hebr. I. 253. Jesucristo (Matth. 15, 3. Marc. 7. 8) sólo rechaza las falsas tradiciones humanas con que se pretendía alterar el espíritu de la ley, mas no la Tradición en general (Act. 6, 14. Gal. 1, 14). Reprobó la perversidad de algunos individuos, y aún tal vez de escuelas enteras: pero esta reprobación no alcanza en modo alguno a la totalidad de la doctrina dominante, que tuvo plena confirmación en los discursos y parábolas de Jesucristo y en las enseñanzas de los Apóstoles. Las creencias relativas a la Resurrección, el Paraíso y el Infierno se habían conservado principalmente por trasmisión oral, así como gran parte de las tradiciones relativas a los ángeles y a los espíritus que prevaricaron. Cf. Hebr. 9, 4. Gal. 4, 26. Hebr. 11, 10. II Cor. 2, 3. II Tim. 3, 8. II Petr. 2, 4. Jud. 6.

III. Aunque las tradiciones de la Iglesia no se escribieron, como las doctrinas contenidas en la Sagrada Escritura, bajo la inspiracion del Espiritu Santo, no por eso está ménos probada su certeza y su integridad ménos garantida, como lo demuestran los siguientes hechos y argumentos :

a) El hallarse ya consignadas por escrito, desde los primeros siglos de la Iglesia, en las Actas de los Concilios y Sinodos, en las obras de los Santos Padres, en los libros litúrgicos, etc., etc. *b*) El haberse fijado de esta manera tales tradiciones, precisamente para oponerlas á las innovaciones de los herejes, que reclamaban un exámen detenido de las tradiciones subsistentes en la Iglesia. *c*) La confesion pública y general de las doctrinas tradicionales y su no interrumpida observancia constituían una segura custodia y una especie de censor constante que denunciaba toda innovacion introducida en ellas y la rechazaba sin demora. *d*) El encargado de practicar esta vigilancia es y ha sido siempre el magisterio de la Iglesia, establecido por Jesucristo para guardar el depósito de la fe con el auxilio del Espiritu Santo; cuyo magisterio, formando un cuerpo perfectamente unido entre sí bajo la dependencia de la Sede Romana, constituye la tradicion pura de la Iglesia, conservada sin mezcla de error á través de los siglos, como que está en un todo conforme con lo que han enseñado los Santos Padres. Así como al magisterio de la Iglesia corresponde determinar con autoridad infalible el Cánón y la enseñanza dogmática de la Sagrada Escritura, de la misma manera es el único que puede explicar el sentido de la Tradicion y distinguir la que es de origen divino de la puramente humana.

San Agustin describe con mucha exactitud el cuidado de la Iglesia en conservar la pureza de sus tradiciones (*De baptism. V. 1*). Claro está que la confesion unánime de toda la Iglesia es más digna de respeto que la opinion particular de San Cipriano y de sus adeptos, " *cujus se illi membra esse gaudebant et unde se neque ipsi praeciderunt neque diversa sentientes praecidi passi sunt, donec aliquando in Domini voluntate per plenarium Concilium licet post multos annos quid esset rectius duceret, non aliqua novitate instituta, sed antiquitate roborata. Iren. III. 3. 4. Nonne oporteret in antiquissimas recurrere Ecclesias . . . et ab eis de praesenti quaestione sumere, quod certum et re liquidum est? Cf. IV. 26. Optat. Milev. De Schism. Donat. II. 3. August. Ep. LIII. 2. Tertullian. Praescript. c. 21: Quid praedicaverint Apostoli: non aliter probari debere . . . nisi per easdem Ecclesias, quas ipsi Apostoli condiderunt. Los Obispos de estas Iglesias son (c. 32) *apostolici seminis traduces*. Por consiguiente, á ellos corresponde conservar y transmitir á los demás (*De carne Chr. c. 2*): *Quod traditum erat, id erat verum, ut ab iis traditum. quorum fuit tradere. Vinc. Common. c. 29: Concilium Ephesinum,**

cum de sancientiendis fidei regulis disceptaretur, . . . universis sacerdotibus, qui illo ducenti fere numero convenerunt. hoc catholicissimum, fidelissimum atque optimum factu visum est, ut in medium sanctorum patrum sententiae proferrentur, quorum alios martyres, alios confessores, omnes vero catholicos sacerdotes fuisse et permansisse constaret; ut scilicet rite atque solemniter eorum consensu atque decreto antiqui dogmatis religio confirmaretur et profanae novitatis blasphemia condemnaretur.

§ 34. CRITERIOS QUE ENSEÑAN A CONOCER LA VERDADERA TRADICION.

Bellarm. *l. c.* IV. 9. M. Cano *l. c.* III. 4. Kilber *l. c.* 74 sq.

I. Al magisterio de la Iglesia corresponde decidir, en última y suprema instancia, si es legítima una Tradición acerca de un punto relativo á la fe ó á las costumbres, y si su contenido es verdadero, por ser depositario de la Tradición y su intérprete infalible, que se halla asistido por el Espíritu Santo.

1. Cf. I Tim. 2, 2. Quae audisti a me *per multos testes*, haec commenda fidelibus hominibus. Iren. *l. c.* Tertull. *l. c.* c. 32: Hoc enim modo ecclesiae Apostolicae census suos deferunt. sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Joanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum itidem. Perinde ubique et ce erae exhibent quos ab Apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant. De donde se infiere que el jefe de la Iglesia romana (c. 36) es órgano y juez de la Tradición en última instancia, á la vez que prepósito de todas las Iglesias, en particular de las apostólicas, á quien corresponde dar testimonio de la Tradición (quorum fuit tradere); y así como todas las iglesias forman un sólo cuerpo indivisible (c. 20: una omnes), así tambien es una la Tradición de las iglesias apostólicas, cf. Iren. III. 3, muy particularmente la de la Iglesia romana, en la cual los apóstoles Pedro y Pablo derramaron con su sangre totam doctrinam (c. 36). El Espíritu Santo es la última y suprema garantía de la verdad. Tertull. *l. c.* c. 28: Age nunc omnes (ecclesiae) erraverint, deceptus sit et Apostolus de testimonio reddendo: *nullam respexerit Spiritus sanctus*, ut eam in veritatem induceret, ad hoc missus a Christo. ad hoc postulatus a Patre, ut esset doctor veritatis; neglexerit officium et villicus, Christi vicarius sinens Ecclesias aliter interim intelligere, aliter credere, quod ipse per Apostolos praedicabat. De esta manera la creencia universal de toda la Iglesia es un criterio de la verdadera Tradición, pero solo bajo la dependencia del magisterio eclesiástico y en union con el mismo, no por sí sola, bajo la forma de opinion pública, ciencia, ni bajo un concepto democrático: ya que el magisterio eclesiástico es órgano de Cristo, no es órgano y representante de la comunidad.

2. La misma autoridad que nos sirve de fundamento para admitir el Canon de la Sagrada Escritura y rechazar los libros apócrifos, nos garantiza tambien la verdad de las demás tradiciones de la Iglesia; pero el magisterio

infalible que nos da certeza en uno y otro caso no excluye la investigacion y el exámen racional del hombre. Augustin. *l. c.*

3. Por consiguiente, corresponde á la ciencia suministrar y restablecer las pruebas tradicionales, como tambien está en su terreno al investigar el significado del Sagrado Texto, para dar razon de su contenido; pero no es ella la que saca de la Sagrada Escritura, con certeza infalible, el objeto de la fe; esto corresponde al magisterio de la Iglesia. Cf. Prop. damm. ab Alex. VIII. Prop. 30. Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere, non respiciendo ad ullam Pontificis Bullam (Denz. 1187). Cf. Viva, damm. Th. p. 474. Pius IX. d. 28. Oct. 1870: Se ipsos singuli per suam fallibilem et fallacem scientiam independenter ab auctoritate, immo etiam contra auctoritatem hujus divinitus ordinati magisterii constituunt judices dogmatum, quae in fontibus revelationis contineantur... Quasi vero non is sit ordo fidei a Redemptore nostro in sua Ecclesia institutus, semperque retentus, ut ipsa dogmatis definitio haberi debeat per se sola sufficiens, certissima et omnibus fidelibus accommodata demonstratio, doctrinam definitam contineri in deposito revelationis scriptae vel traditae. Unde tales definitiones necessario sunt et quovis tempore fuerunt incommutabilis norma sicut pro fide ita etiam pro scientia catholica, ad cujus munus nobilissimum pertinet ostendere, *quomodo doctrina eo ipso sensu, quo definita est, in fontibus revelationis contineatur.* Dada la naturaleza y calidad de las fuentes de que emana la Tradicion, es, en cierto modo, más indispensable la explicacion legal de sus enseñanzas por el magisterio de la Iglesia que la exposicion del Texto de la Sagrada Escritura, y en este sentido es cierto que en la Tradicion se encuentra la explicacion de la Biblia; pero á su vez la Tradicion necesita ser explicada, ya que todas las herejías, hasta la protestante y la jansenista, se fundan en una Tradicion falsa ó á lo ménos mal explicada.

II. Hé aquí las reglas que pueden servir para examinar las tradiciones y distinguir las verdaderas de las falsas.

A. Respecto de la Tradicion dogmática:

a) Es Tradicion verdadera toda doctrina que cree como dogma de fe la Iglesia universal. *b)* Tambien es Tradicion verdadera aquella doctrina que la Iglesia ha creído y enseñado en todo tiempo. *c)* Toda disciplina dogmática que, no pudiendo ser instituida sino por Dios, se ha practicado siempre en la Iglesia, proviene de Jesucristo y de los Apóstoles. *d)* Es Tradicion legitima y verdadera toda doctrina que los Santos Padres y doctores de la Iglesia, á lo ménos en su mayor parte, designan como divina, á la vez que rechazan como herética la enseñanza contraria. *e)* Es asimismo legitima y verdadera la Tradicion de una Iglesia particular, de fundacion apostólica, como Roma, siempre que no se haya interrumpido la série de sus Obispos desde el fundador hasta el presente.

B. Respecto de la Tradicion apostólica:

a) Son instituciones apostólicas aquellas prácticas que, si bien han podido ser introducidas por los jefes de la Iglesia, no tienen origen conocido, y sólo se sabe que han estado siempre en uso en la Iglesia universal. b) El testimonio de los Santos Padres en favor del carácter apostólico de una Tradición, es también decisivo y prueba su legitimidad.

C. Respecto de la Tradición puramente eclesiástica:

Deben considerarse como tales aquellas prácticas cuya índole especial acusa un origen posterior al período apostólico, ó cuyo principio en la Iglesia es conocido, ó que sólo tienen aceptación en una Iglesia particular.

1. Belarmino (*l. c.*) enumera cinco vías, quibus in cognitionem verarum traditionum pervenimus. Quando *Ecclesia universalis* aliquid tanquam fidei dogma amplectitur. Quando *universa Ecclesia* aliquid servat, quod *nemo constituere* potuit nisi Deus. Id quod in *Ecclesia universalis* et *omnibus* retro temporibus servatum est merito ab *Apostolis* creditur institutum. Cum *omnes doctores Catholicis* communi consensu *docent*, aliquid ex *Apostolica* traditione descendere. Id tandem sine dubio credendum est, ex *Apostolica* traditione descendere, quod pro tali habetur in *illis Ecclesiis*, ubi est integra et continuata ab *Apostolis* *successio*. En lo esencial concuerdan con éstas las reglas que dan Melchor Cano y San Alfonso M. de Ligorio.

2. Sobre los puntos A. a. véase San Ireneo, III. 2. Tertuliano, *l. c. c.* 28. Augustin. De Baptism. II. 2. Hieronym. ad Vigil. Ep. 75. Vincent. Lir. *l. c.*: Sequemur universalitatem... si hanc fidem veram esse fateamur, quam tota in orbe terrarum confitetur Ecclesia. b. Augustin. *l. c.* II. 7. Gen. ad lit. X. 23. Vinc. Lir. c. 2. c. Leo Ep. XIII. ad Aug. Hieronym. Ep. ad Pammach. XLVIII. 15. d. Iren. III. 3. Tertullian. *l. c. c.* 36.

Sobre B. a. Consúltese Augustin. De Baptism. III. 7. IV. 24. b. Tertuliano, Coron. c. 3. t. S. Basil. de Sp. st. c. 27.

Sobre C. San Vicente de Lerin, *l. c. c.* 20 — 22. 28.

§ 35. FUENTES Y TESTIMONIOS DE LA TRADICION.

I. Muchas y muy diversas son las fuentes por las cuales se reconoce en todos los tiempos la Tradición de la Iglesia. En primer término debemos contar la enseñanza pública de la misma Iglesia, que se halla expuesta:

a) En las decisiones dogmáticas de los Pontífices, ó sea *definitiones dogmaticae ex cathedra*. b) En las decisiones de los Concilios generales ó en las de los particulares que han obtenido la aprobación de la Santa Sede. c) En las confesiones publicadas por los mismos y en los Catecismos que han obtenido también su aprobación. d) En las liturgias, principalmente las de las Iglesias más antiguas. e) En la práctica de

la Iglesia, principalmente en la administracion pública de los Sacramentos y en el culto religioso.

1. La enseñanza de la Iglesia no es otra cosa que la Tradicion, que en ella se mantiene viva y está identificada con ella. Tertull. Praeser. 18: *Apostoli eandem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverunt, ac proinde Ecclesias apud unam eandemque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae caeterae exinde Ecclesiae mutuatae sunt et quotidie mutantur, ut Ecclesiae fiant.* Por cuya razon es falso todo lo que contradice la doctrina de la Iglesia católica. No solamente las verdaderas decisiones de los Papas *ex cathedra*, sí que tambien los demás escritos, actas y disposiciones de la Santa Sede. son otros tantos testimonios que acreditan la doctrina de la misma Iglesia. Asimismo las decisiones de las Congregaciones. como las del Santo Oficio y del Indice, aunque en sí no tienen carácter de infalibles, por la autoridad docente de que se hallan investidas dichas Congregaciones deben ser acatadas y recibidas con respeto. Pius IX. ad Archiep. Monach. d. 21. Dec. 1863: *Opus esse, ut (viri catholici) se subjiciant decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur.* Tambien las decisiones de los Concilios particulares, aun cuando no hayan obtenido la aprobacion explicita de la Santa Sede, tienen gran importancia, como testimonios de la fe, en los países y épocas en que se han expedido. Si, por el contrario, han obtenido esa aprobacion, como las decisiones del segundo concilio de Orange, en 523, deben considerarse como la expresion infalible de la doctrina de la Iglesia. Respecto del Concilio general, véase la Seccion tercera.

2. Entre los Símbolos admitidos por la Iglesia universal figura en primer término, además de la fórmula del bautismo, el Símbolo de los Apóstoles bajo sus diferentes formas (Denz. n. 1 sq.), el símbolo Niceno-Constantinopolitano, el de San Atanasio y el de Trento de Pío IV. El Catecismo tridentino ó romano, de Pío V y Gregorio XIII, goza tambien de gran autoridad: pero no tiene la importancia de un Símbolo, aunque bajo este concepto aventaja á todos los demás Catecismos que están en uso en los diferentes países. San Agustín tomó por punto de partida la liturgia para combatir á los pelagianos: De don. persev. c. 23. Ep. 217 ad Vital., por cuanto "*lex supplicandi legem statuit credendi* „ Zaccaria, De liturg. in reb. theol. usu. La misma argumentacion debe aplicarse á las liturgias de las sectas orientales más antiguas, que son otros tantos testimonios de la fe recibida de la Iglesia matriz. Inútil es advertir que ni dichas Iglesias, ni sus liturgias en particular, gozan de una autoridad absoluta. Las ceremonias ordinarias y públicas del culto, principalmente las que se practican en la administracion de los Sacramentos, así como todas las manifestaciones de la vida religiosa, la señal de la cruz, las reliquias, el agua bendita, las imágenes de los Santos, nos retratan con fidelidad suna las creencias de nuestros mayores.

Los obras más notables sobre Liturgia son: I. A. Assemani, *Codex liturg. Eccles. univ. Rom.* 1749. E. Martene. *De antiquis Ecclesiae ritibus.* Antwerp. 1763. Renaudot,

Liturg. oriental. collect. Par. 1766. Bona, Rerum liturg. LL. duo. Aug. Taur. 1747. 55. Muratori, Liturgia Romana vetus. 2 Vol. Gerbert, Monum. vet. Liturg. alem. San-Blas. 1777 — 79. Daniel, Codex Liturg. Eccl. univ. in Epitom. redact. 4 Vol. Mabillon, Liturg. gallic. Par. 1685. Denzinger, Ritus Orientalium in administrandis sacramentis. 2 Vol. Herbip. 1863 — 64.

II. Al lado de los documentos que de una manera auténtica y pública expresan la creencia universal de la Iglesia, los escritos de los Santos Padres gozan de gran autoridad en concepto de testimonios de la Tradición eclesiástica. Considerados los Padres como norma y regla de las pruebas tradicionales, debe tenerse en cuenta lo siguiente:

a) No todos los Padres gozan de igual autoridad; pero aún el que bajo este concepto figure á la cabeza de todos. no es por sí sólo infalible. b) El testimonio de varios Padres, aunque se halle contradicho por otros, siempre que éstos sean en menor número, es de mayor peso que el de uno sólo, pero no infalible. c) El testimonio unánime de los Padres debe considerarse como autoridad suprema en materia de fe y es infalible.

1. Debemos considerar á los Padres de la Iglesia bajo un doble aspecto: como varones eminentes en erudición y saber, y como depositarios de la Tradición, ya al exponer la doctrina de la Sagrada Escritura, ya también en la enseñanza de los dogmas, de la moral y de la disciplina de la Iglesia. Aquí los consideramos únicamente bajo el segundo aspecto; pero aún en este sentido debe establecerse la debida distinción entre lo que enseña explícitamente la Iglesia y aquellas cuestiones que, salva fide, admiten diversas interpretaciones. La Iglesia de los primeros siglos reconocía ya la autoridad de los Santos Padres. Augustin. C. Jul. II. 9: Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt: quod didicerunt, a Patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt. c. 10. Hos... ab Oriente et Occidente congregatos vides, non in locum, quo navigare cogantur homines, sed in librum, qui navigare possit ad homines. Quanto tibi essent isti iudices optabiliores. si teneres catholicam fidem. tanto tibi sunt terribiliores, quia oppugnans catholicam fidem. Vincent. Lir. I. c. in fin.: Necessè est proinde omnibus deinceps catholicis. qui sese Ecclesie matris legitimos filios probare student, ut sanctae SS. Patrum fidei inhaereant, adglutinentur, immoriantur; profanas vero profanorum novitates detestentur, horrescant, insectentur. persequantur. Pero donde principalmente se destaca la autoridad de los Padres es en los Concilios. muy particularmente en los de Efeso, Calcedonia (Mans. VII. 116) y segundo de Nicea. Vincent. Lir. Common. c. 29: Cum de sanctiendis fidei regulis disceptaretur... universis Episcopis ibi congregatis hoc catholicissimum, fidelissimum atque optimum factum visum est, ut in medium SS. Patrum sententiae proferrentur... ut scilicet rite atque solemniter ex eorum consensu atque decreto antiqui dogmatis religio confirmaretur. Véase p. 277.

2. Cuanto más se distingue un Padre de la Iglesia por su santidad y su saber, mayor es su autoridad. Augustin. I. c. p. 23: Absit, ut tu aliud sciores (distinto de lo que enseña la Iglesia católica), et in ea tam praecipuus

emineres; gozan tambien de particular autoridad aquéllos que han vivido más próximos al periodo apostólico ó que mantuvieron más activa correspondencia con los Obispos de su tiempo. (Augustin. *l. c. I. 5*). En igual categoría se encuentran los que han defendido especialmente un dogma del Credo católico, como San Atanasio, San Cirilo de Alejandria, San Basilio y San Agustin; los inmediatos sucesores de los Apóstoles en las Sillas que éstos fundaron, como San Clemente, San Ignacio y San Policarpo, y aquellos otros cuyos escritos han merecido elogios de los mismos Santos Padres (Augustin. *De praedest. Sanct. n. 7. 8. De dono persev. n. 55*), máxime cuando éstos hacen suyas las opiniones y teorías allí sustentadas, como las Cartas de San Leon el Grande, las obras de San Agustin acerca de la gracia y otras. Los escritos de los Padres que, habiendo obtenido la aprobacion de los Concilios, se han considerado como regla de fe, gozan de autoridad infalible. (Leon. *Ep. 28 ad Flavian. Cyrill. Ep. alter. ad Nestor.*) Pero hoy, como siempre, se considera falsa la Prop. 30 *damn. ab Alex. VIII*. Así lo reconoce San Agustin refiriéndose á sus propios escritos (*De don. persev. c. 21*): *Neminem velim sic amplecti omnia mea, ut me sequatur nisi in iis, in quibus non me errare perspexerit.* (*Ad Hieronym. ep. 19*): *Solis iis Scripturarum libris, qui jam canonici appellantur, didici hunc deferre honorem, ut nullum eorum auctorum scribendo aliquid errasse firmissime credam; alios autem ita iego, ut quantalibet sanctitate et doctrina polleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt; sed quia mihi, quod a vero non abhorrent, persuadere potuerunt.* Cf. *De baptism. II. 3. C. Crescon. II. 39: Non accipio quod de baptizandis haereticis beatus Cyprianus sensit, quia hoc Ecclesia non accipit, pro qua beatus Cyprianus sanguinem fudit. Thom. II. II. q. 10. a. 12: Ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia catholica auctoritatem habet; unde magis standum est auctoritati Ecclesiae, quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cujuscunque doctoris.* La aprobacion eclesiástica tampoco puede dar carácter de infalibilidad á los escritos de los Padres, siquiera ofrezca la garantía de que el autor vivió y murió en el seno de la Iglesia católica (*Vincent. Lir. l. c. c. 3. c. 29. Concil. Rom. sub Gelas. I. a. 494. Mansi VIII. 148*): y aunque da testimonio del saber profundo de sus autores, no excluye la posibilidad de que se hayan equivocado en cosas de secundaria importancia (*Facund. Hermian. defens. trium Capit. VI. 5. ap. Galland. XI. p. 731. Viva. Trutin. p. 274*). Su autoridad se destaca de una manera especial cuando prueban la existencia de una doctrina en la Tradicion, ya con el deliberado propósito de hacer tal demostracion, ya tambien con el intento de combatir una herejía que sostiene la tesis contraria, ó redactando Catecismos para la enseñanza de la doctrina cristiana en general. Cf. *Pr. Maran, Praef. in Opp. S. Justin. P. II. c. 13*.

3. El *consensus unanims Patrum* debe entenderse en el sentido moral, no en el matemático. *Vincent. Lir. l. c. c. 2*. Así, San Agustin cita once Padres de la Iglesia (*C. Julian. II. 33. 37*) y doce el concilio de Efeso (*Mansi IV. 1183-95*): aun en cuestiones importantes relativas á la fe es suficiente el testimonio de la minoría de los Padres, siempre que sean de los que mayor

autoridad gozan en la Iglesia y que los restantes no hayan sostenido teorías contrarias. Bellarm. *l. c.* IV. q. Vincent. *Lir. l. c. c.* 30; del concilio de Efeso: *Quamquam multo amplior majorum numerus adhiberi potuerit, sed necesse non fuit, quia neque multitudinis testium negotii tempora occupari oportebat, et decem illos non aliud vere sensisse quam ceteros omnes collegas suos nemo dubitabat.* Oigamos de qué manera expone Tertuliano el fundamento de esta autoridad del consentimiento de los Padres, *Praescript. c.* 28: *Quod apud multos invenitur unum, non est erratum, sed traditum;* con más amplitud lo hace San Agustín, *l. c.* II. 37. Y el segundo concilio de Nicea (Mansi XIII. 273) condena la doctrina de los iconoclastas, diciendo que estos herejes “se oponen á la enseñanza de los Santos Padres y contradicen las tradiciones de la Iglesia „. Por donde se ve que el comun sentir de los Padres de la Iglesia se ha seguido siempre como norma de fe (Vinc. *Lir. c.* 3) y con perfecta justicia, ya que si todos pudieran equivocarse, también podría caer en el error la Iglesia, que sigue su doctrina (Id. *c.* 31). Conc. Constantinop. III. (Mansi XI. 632): *τῇ τῶν ἁγίων καὶ ἐκκρίτων πατέρων ἀπλανῶς εὐθείᾳ τρίβῳ κατακολουθήσασα;* cf. Conc. Constant. II. (Mansi IX. 201), Chalcedon. (Mansi VII. 466. 116), Ephes. (Mansi IV. 1183), Athanasius ad Afr. n. 6 (refiriéndose al concilio de Nicea).

4. La misma autoridad que el consensus Patrum tienen aquellos escritos de los Padres de la Iglesia que, habiendo obtenido la aprobación de los Concilios, se han admitido y reconocido como regla de fe. Siendo una la Iglesia, basta el unánimis consensus de los Padres occidentales u orientales respectivamente. Agustín. (c. Julian. I. 4): *Puto tibi eam orbis partem sufficere debere, in qua primum Apostolorum suorum voluit Dominus gloriosissimum martyrio coronare. . . Non est ergo cur provoces ad Orientis antistites, quia et ipsi utique Christiani sunt, et utriusque partis terrarum fides ista una est, quia et fides ista christiana est.*

5. En asuntos que sólo hacen relación á una ciencia profana, la voz de los Padres no tiene más autoridad que la de otro escritor cualquiera. Thom. in II. Dist. 14. a. 2.

Las objeciones que Dalläus. J. Clericus y Basnage fundan en el dissensus Patrum se resuelven por la simple observación de que la diversidad de pareceres sólo se extiende á algunos, y aun en la mayoría de los casos la divergencia es más bien aparente que real, ya que sólo consiste en fórmulas ó expresiones que tienen perfecta explicación sin salirse del sentido católico (Athanas. De synod. n. 13. 14. 43. Facund. Hermian. Defens. trium Cap. XI. 3): aparte de que, como ántes dijimos, la infalibilidad no es patrimonio de cada uno de los Padres, aisladamente considerados. Por más que la antigüedad de los Padres da mayor autoridad á sus argumentos y á su testimonio contra las herejías, no es absolutamente indispensable: así vemos que los sinodos de Efeso y de Calcedonia tomaron sus pruebas de los escritos de varios Padres que habían florecido poco ántes. Cf. Petav. De incarn. XIV. 15.

III. Después de las obras de los Santos Padres ocupan un lugar

importante, entre los documentos y testimonios de la Tradicion eclesiástica, las Actas de los mártires y la historia general ó particular de la Iglesia y de las herejías.

Acerca de las Actas de los mártires, véase Ruinart, *Acta sincer.* MM. Praef., edicion de Galura, Augsburgo, 1834. En aquellas confesiones, tan sinceras como sencillas, que sirvieron de fundamento á las acusaciones formuladas contra los Santos, se nos ofrece la más pura exposicion de la doctrina de la Iglesia. Siendo los mártires personas de toda edad, sexo, condicion y cultura, que se presentaban á dar cuenta de sus creencias y opiniones en el momento supremo de la muerte, sus Actas son una fuente inapreciable de datos relativos al estado de cultura del mundo cristiano enfrente del mundo pagano; pero además debemos venerar en ellas muy especialmente la obra del Espiritu Santo, Matth. 10, 19. Luc. 12, 11. Marc. 13, 11. Tambien la historia de las herejías nos ofrece una rica mina de datos y testimonios relativos á la Tradicion dogmática, ya que en ellas tenemos ya palmaria confirmacion de la fe católica, lo mismo en los dogmas que admiten de comun con ella, que en los errores que sustentan. Tertullian. De praescr. c. 30—32. C. Marc. IV. 5. Iren. *l. c.* I. 5. Hilar. De Trinit. VII. 4: Haeretici... dum sibi adversantur, fidem nostram affirmant (aludiendo á las diferentes fracciones de los antitrinitarios). Los escritores paganos pueden asimismo dar testimonio de la doctrina católica (cf. Plin. Sec. Ep. X. 37).

IV. La enseñanza unánime de las escuelas teológicas en asuntos relativos á la fe, y aún la conformidad de todos los fieles, constituyen un testimonio cierto y seguro en favor de la Tradicion eclesiástica.

1. Acerca de la autoridad que compete á los teólogos, véase M. Cano. *l. c.* VIII. 3: Concordem theologorum scholae de fide aut moribus sententiam contradicere, si haeresis non est, at haeresi proximum est... *Nullum tam proprium scholae decretum est, quod vel ex sacris literis, vel ex Apostolorum traditione vel ex Conciliorum et Pontificum definitionibus non habeat certam originem...* Praeterea, si qua in quaestione universi theologi eadem inter se concinunt, profecto si in eo errant, Ecclesiam item errandi periculo exponunt. Sive enim qui confessiones audiunt, sive qui ad populum habent conciones, utrique plebem instituunt, ut a theologis acceperunt. *Ita fit, ut Ecclesia eorum in fide communem errorem dissimulando Christi fideles suo silentio deciperet...* Si quas Ecclesia haereses condemnavit, si qua de fide et moribus decreta tulit, in utrisque scholasticorum studio et diligentia vehementer adjuncta est... Quamdiu Christi corpus, i. e. Ecclesia fuerit, ad divinam procuracionem pertinebit, ut ii, qui in Ecclesia suae doctrinae doctores habentur, tanquam a Deo dati veritatem in fide teneant, ne populus parvulorum more circumferatur. En esto se funda el derecho que tiene la Escuela para atribuir autoridad á las teorías que sus adeptos defienden de comun acuerdo. Cf. Pius IX. d. 21. Dec. 1863 ad Archiep. Monach. (Denz. 1531): Sapientibus catholicis haud satis esse, ut praefata dogmata (las decisiones de los Concilios y los decretos de los Papas)... sed ad ea quoque extendenda (subjectio) quae ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur... quae communi et constanti catholicorum consensu ut theologicae veritatis et conclusiones tam certae, ut opiniones ejusdem doctrinae capitibus adversae, quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologiam mereantur censuram. Syllab. Prop. 22. Obligatio, qua catholici magistri et

scriptores omnino adstringuntur, coarctatur in iis tantum, quae ab infallibili Ecclesiae iudicio veluti dogmata ab omnibus credenda proponuntur.

2. Mas su autoridad no se limita exclusivamente al dogma. Las doctrinas que, estando en relacion con el dogma, constituyen la enseñanza unánime y constante de los teólogos, pasan á formar parte del tesoro dogmático, cuya custodia está encomendada al magisterio ordinario de la Iglesia; por consecuencia ésta no podía en ningún caso ignorar su falsedad, mucho ménos otorgarlas su aprobacion. Véase el pasaje de M. Cano VIII. 4, en el que cita el concilio de Viena como ejemplo del respeto que estas augustas Asambleas profesan á las enseñanzas de los teólogos en general, y del que mostró el citado Concilio hácia la doctrina de los Padres tocante á la gracia habitual que reciben en el bautismo los niños.

3. Varios Padres de la Iglesia proponen, como argumento en favor de sus doctrinas, la uniformidad de la fe en el pueblo; así San Basilio (De Sp. st. c. 29) contra los macedonios, San Agustín contra los pelagianos (De don. persev. n. 63), sobre la necesidad de la gracia; De peccat. merit. et rem. I. 34, sobre la eficacia de la Eucaristía; Serm. XL. CCXCIV. 14; sobre la necesidad y la eficacia del bautismo. Véase C. Jul. I. 31: *Et ipse populus adversus vos propterea murmurat, quia non est talis quaestio, quae possit etiam cognitionem fugere popularem. Divites et pauperes, excelsi atque infimi... noverunt. quid cuique aetati in baptisate remittatur... Quasi parva sit istius veritatis asserio. quod in hoc fidei firmissimo et antiquissimo fundamento ipsa in toto orbe diffusa non a se discrepat multitudo: cf. Vincent. Lir. l. c. c. 24. Hieronym. adv. Vigil. n. 4.*

La razon de esto se halla en la mision del magisterio católico, en su incesante vigilancia, en la infalibilidad de la Iglesia y en la fecundidad prometida á la predicacion del catolicismo (Ephes. 4. 16; I Cor. 3, 22; Rom. 10, 8 sq. Matth. 28. 20. 16. 18). Por eso no es posible que todo el pueblo abandone la verdadera fe. Agustín. Ep. LV. 35: *Ecclesia Dei, inter multam paleam multa que zizania constituta, multa tolerat, et tamen quae sunt contra fidem et bonam vitam non approbat nec tacet nec facit: cf. Tertull. l. c. c. 29. Greg. Naz. Ep. II. ad Cled. Athanas. De Syn. n. 4.* En este sentido, y no como manifestacion de independencia ó superioridad con relacion al magisterio de la Iglesia, debe entenderse la siguiente expresion dicha por San Hilario en tiempo y con motivo de la apostasia de ciertos sacerdotes (C. Auxentium n. 6): *Sanctiores sunt aures plebis quam corda sacerdotum.* Con mucha oportunidad hace notar M. Cano (l. c. IV. 6) que el pueblo sólo es depositario de la Tradicion en lo que atañe á las verdades fundamentales del cristianismo, y áun en éstas no lo es independientemente del magisterio eclesiástico. Véase Valentia *Analys. sid. VIII. 9. Petav. De iucarn. XIV. 2.*

V. La fe de la Iglesia católica se manifiesta de una manera especial en las producciones de la Teología monumental, obras de arquitectura, pintura y escultura, inscripciones y vasos de la antigüedad cristiana.

Los trabajos principales sobre esta materia son: A. Bosio, *Roma sotterranea*. Rom. 1632. Aringhi, *Roma subterranea*. Rom. 1651. Boldetti, *Observaciones sobre los cementerios de los SS. Mártires de Roma*. 1720. 2 vol. Marchi, *Monumentos de las primitivas artes cristianas en la metrópoli del Cristianismo*. Roma, 1844. G. B. De Rossi, *Roma cristiana subterránea*, 2 vol. 1864. Kraus, *Las catacumbas romanas*. Friburgo, 1873, y otros escritos análogos de Northcote, Richemont, Desbassayes, etc. Acerca del concepto y del fin de la Teología monumental véase *Piper*, *Introducción a la Teología monumental*, Gotha, 1867.

La Teología monumental tiene por objeto dar á conocer las creencias, las prácticas religiosas y las costumbres de los primeros cristianos, deducidas de los antiguos monumentos, á la luz de una crítica escrupulosa. Tiene además gran importancia para el conocimiento de la simbólica y típica cristianas, así como tambien para dar noticia del origen y carácter del arte cristiano.

SECCION TERCERA.

De los representantes del magisterio de la Iglesia.

§ 36. DE LAS DECISIONES DOGMÁTICAS DE LA IGLESIA EN GENERAL.

I. Las decisiones del magisterio eclesiástico en puntos relativos á la fe, son actos propios de la autoridad que le ha sido transmitida por Dios para suministrar á los fieles conocimiento de las verdades reveladas y para custodiar el tesoro de la fe, depositado en la misma Iglesia.

1. La unidad de la Iglesia abraza, por su naturaleza, dos puntos: la unidad en la fe y la union en la comunidad eclesiástica, fundada en la caridad. Ambros. *De offic.* III. 3: *Congregatio, quae in unum connexum corpus atque compactum unitate fidei atque caritatis consurgit.* Ocupa el principal lugar la unidad en la fe, por cuya razon Jesucristo ruega por que se mantenga esta unidad (Joan. 17, 20), que ha de ser el sello característico de la divinidad de su Iglesia. Con este mismo objeto ha establecido la jerarquía eclesiástica, en cuyas manos ha puesto el ministerio de la enseñanza y de la justicia, en las cuestiones que hacen relacion á la fe, para que sea testigo auténtico y autoritativo (Act. 1, 8), maestra (Matth. 28, 18) y juez, enseñando y predicando la fe á todos (Marc. 16, 15. Matth. 16, 18; 18, 18), ya que sólo por el camino de la fe y sobre la base de una autoridad suprema é infalible puede llegar el hombre al conocimiento de las verdades que aquélla comprende. (Augustin. *De utilit. cred.* c. 9).

2. Las decisiones legales y definitivas del magisterio de la Iglesia se promulgan en decretos ó juicios acordados por los Obispos en union con el Papa, ó por éste solamente, y toman los nombres de decretos, constituciones y definiciones. La amenaza de exclusion del seno de la Iglesia contra los que no aceptan sus decisiones en materia de fe, es una fórmula que comunica mayor solemnidad al acto de la promulgacion, aunque no es necesaria para que la última sea efectiva. La sentencia puede redactarse ya de una manera positiva

bajo la forma de símbolo ó de tésis doctrinal (Conc. Vatican. Constitut. I. De fid. c. 1: Profiteri et declarare constituimus), ya tambien, de un modo negativo, bajo la forma de condenacion del error contradictorio opuesto (Canoes Conc. Trident. et Vatican.).

II. El último y soberano fundamento de la autoridad del magisterio eclesiástico y de la fuerza coercitiva de sus decisiones en materia de fe, no se halla en ningun principio humano, sino solamente en la asistencia del Espíritu Santo, que dirige todos los actos de la Iglesia. Por cuya razon todos los fieles le deben obediencia incondicionada, tanto en el fuero interno como en el externo.

En este sentido debe entenderse la frase (Act. 15, 28) "Visum est Spiritui sancto et nobis,, aunque esta fórmula, por sí sola, no testifica la suprema autoridad infalible del magisterio eclesiástico, toda vez que tambien la han usado algunos Concilios particulares. Varios pasajes de la Sagrada Escritura señalan el fundamento de esta autoridad: Luc. 10, 16. Hebr. 13, 17. Act. 20, 28. Eph. 4, 12. Por cuya razon San Leon el Grande (Ep. 50. 61. 62. 65) designa el juicio de la Iglesia con el nombre de "judicium irrefractabile,, que "omnem dubitationem removet,, (Augustin. De Baptism. I. 7—11. II. 7). Segun la declaracion explicita de los Concilios, todo el que se opone á los decretos ó sentencias del magisterio eclesiástico incurre en herejía (Héfele, Hist. de los Concilios p. 56), ya que "nec mors nec gladius potest separare,, de sus decisiones (Ambros. Ep. 21: Dios ha hablado por el Concilio y sus decretos no caducan jamás (Athanas. ad Afr. init.): τὸ δὲ ἔγγμα τοῦ Κυρίου τὸ διὰ τῆς οἰκουμένης συνόδου ἐν τῇ Νικαίᾳ γενόμενον μένει εἰς τὸν αἰῶνα. Por consecuencia, el que se opone á sus decisiones "non potest inter Catholicos reputari,, (Leo Ep. 78); no son, pues, decretos humanos, sino preceptos divinos lo que debemos acatar en sus decisiones (Id. Ep. 37. 53).

III. Este fallo supremo y autoritativo en materia de fe es eficaz en y por sí mismo, y no necesita para serlo el asentimiento de la Iglesia universal, hecho que se deduce del objeto mismo del magisterio eclesiástico y del poder supremo que se le ha conferido, como tambien de la relacion en que están los fieles con la jerarquia eclesiástica.

Conc. Vatican. De Eccl. Cæp. IV.: Ideoque ejusmodi Rom. Pontificis definitiones *ex sese*, non autem ex consensu Ecclesie irreformabiles esse. El galicanismo empezó por exigir, á lo ménos, el "tacitus consensus Episcoporum,, para atribuir validez á las decisiones papales; cf. Artic. IV. Declar. Gallic.: nec tamen irreformabile esse judicium summi Pontificis, nisi Ecclesie consensus accesserit; Febron. l. c. II. 4: quamdiu non reclamât Ecclesia. Siguiendo más adelante en el camino emprendido, exigióse, no solamente el asentimiento de los Obispos, bajo cualquiera forma que fuese, sino tambien el de los miembros que no forman parte de la jerarquia eclesiástica. Mas semejante pretension destruye por su base el organismo de la Iglesia, ya que

el magisterio dependería para todos sus actos exclusivamente del beneplácito de la Iglesia universal, ó sea de la opinion subjetiva de las masas; de suerte que el Papa y los Obispos no serian otra cosa que procuradores y mandatarios de aquéllas.

§ 37. DEFINICION MÁS PRECISA DE LA INFALIBILIDAD DE LAS DECISIONES DEL MAGISTERIO ECLESIAÍSTICO.

I. La última y suprema razon de la infalibilidad del magisterio de la Iglesia, en cuestiones relativas á la fe, es la asistencia del Espíritu Santo, que da por resultado la ausencia de todo error en aquel que goza de ella.

II. La diferencia que existe entre la infalibilidad de los decretos expedidos por el magisterio eclesiástico y la que corresponde á la inspiracion de los Profetas y de los Apóstoles, y á los autores de los Libros canónicos en general, está en que la influencia del Espíritu Santo es en ésta positiva, miéntras que en el primero se manifiesta de una manera negativa, dejando todo error en cuestiones relativas á la fe y á las costumbres (*per modum assistentiae divinae*).

Conc. Vatican. *l. c.*: “*per assistentiam divinam, ipsi (Rom. Pontifici) in B. Petro promissam.*”, El dón de la infalibilidad es, por su esencia, sobrenatural, y proviene de Jesucristo, cabeza invisible, que por su Espíritu la comunica al cuerpo docente, su órgano visible y causa instrumental de la fe que reside en la Iglesia. Mas no reside en el cuerpo docente á manera de hábito, como cualidad immanente, sino que consiste en una direccion especial sobrenatural que le hace exento de error en la predicacion y enseñanza de la verdad divina, manteniendo en él constantemente el “*charisma veritatis certum*”, (*Iren. IV. 24*): Conc. Vatican. *l. c.*: *Hoc veritatis et fidei nunquam deficientis charisma Petro ejusque in hac Cathedra successoribus divinitus collatum est.* El dón de la infalibilidad reside en los representantes del magisterio eclesiástico sólo como tales representantes y no como particulares; y siendo, por consecuencia, un dón anejo á ese cargo, no excluye el error en las opiniones puramente personales. Tampoco debe considerarse como un milagro en el genuino sentido de la expresion, de la misma manera que no se tiene por milagro, en tal sentido, la virtud sobrenatural de los Sacramentos, ya que ambas instituciones forman parte del orden sobrenatural establecido por Jesucristo para la predicacion de la Buena-Nueva y para alcanzar la gracia de la Salvacion. De Valent. *l. c. Disp. I. q. 1. p. 7*: *Neque hujusmodi providentia Dei miraculosa esset dicenda, sed esset potius quidam effectus ejus legis ordinariae, qua Deus per promissiones de veritate sese obstrinxit Ecclesiae.*

Por la misma razon indicada, la mision del magisterio infalible no consiste en anunciar nuevas revelaciones, toda vez que la Revelacion tuvo su complemento en Jesucristo y fué depositada en la Iglesia por los Apóstoles en

toda su integridad. Conc. Vatican. *l. c.*: 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. De aquí se viene también en conocimiento de la diferencia que existe entre infalibilidad é inspiración. En el magisterio infalible no existe ese impulso y esa acción positiva del Espíritu Santo sobre la criatura, que la induce á no decir más que lo que Dios quiere, preservándola de esta manera de todo error: la enseñanza de aquél está tomada de la palabra de Dios, mas no es la misma palabra de Dios. Por eso en las decisiones del magisterio infalible sólo debe acatarse como verdad infalible aquello que se define como dogma de fe, no teniendo, por tanto, esa cualidad las demás declaraciones que puedan hacerse al exponerle, ni los motivos ó pruebas en que se funde. Veron. *l. c.* § 4. n. 5: Generaliter dicimus, eorum, quae continentur in capitibus, id *solum et totum* esse de fide, quod definitur, seu, ut loquuntur Juristae, *solum dispositivum arresti* seu contenti in capite aut canone est de fide; motivum vero arresti, seu ejus probationes, non sunt de fide. Hinc plurima continentur in Conciliis etiam universalibus, quae non sunt de fide, scil. quod in eis est obiter dictum. Melch. Canus *l. c.* V. 5: Quae in Conciliorum vel Pontificum decretis vel explicandi gratia inducuntur, vel ut objectioni respondeatur, vel etiam obiter et in transcurso praeter institutum praecipuum, de quo erat potissimum controversia, ea non pertinent ad fidem, h. e. non sunt catholicae fidei iudicia; cf. V. 18. Bossuet, Defens. Cler. gallic. I. 3, 1. Un ejemplo de esto nos ofrece la definición del Conc. IV. Later. de Angel. cf. Perrone, De Deo creator. n. 19: Per hoc decretum doctrina de spirituali angelorum natura definita dici nequit, quia . . . ex instituto (Concilium) partem istam definire noluit. Sin embargo, estas declaraciones son dignas de especial respeto, ya que, como es notorio, lo "obiter dictum," no es "leviter dictum,".

Si se admite que la Iglesia es infalible en las declaraciones dogmáticas, según queda demostrado, no cabe siquiera poner en tela de juicio la oportunidad de la declaración que sobre este asunto ha recaído en el último Concilio.

III. Toda vez que la infalibilidad del magisterio eclesiástico, en sus decisiones dogmáticas, no excluye, ántes bien presupone la actividad de la inteligencia humana y el empleo de los medios aplicados ordinariamente para llegar al conocimiento de la verdad y para su enseñanza, es evidente que los representantes de la Iglesia docente deben cumplir todas las condiciones humanas, principalmente acudir á la oración y al exámen de las fuentes de la Revelación. Por su parte, los fieles creen con perfecta certeza que la asistencia del Espíritu Santo se extiende asimismo á la realización de las irradicadas condiciones.

1. En las decisiones dogmáticas del magisterio docente es mucho mayor la actividad de las facultades humanas que en los órganos del Espíritu Santo, en el acto de la inspiración, ya que los representantes de dicho magisterio

tienen el deber de investigar y examinar las cuestiones, á fin de proponer á los hombres la verdad bajo una forma asequible á la inteligencia humana. M. Canus *l. c.*: Auctores Dei ex proxima Dei vel revelatione vel inspiratione scribunt catholica dogmata. Nec enim egent exteris ad scribendum incitamentis, nec humana ratiocinatione e Scripturis aliis argumentantur, disquirunt, colligunt. *Ast Concilium et Pontifex humana via incedunt rationemque sequuntur, atque argumentando verum a falso discernunt... Adhibere prius consilium necesse est, et expendere utriusque partis argumenta; tum deinde sequetur auxilium Dei; quod videlicet opus est, ut summus Pontifex in recta fide contineatur. Ex quo perspicuum est, non dormientibus et oscitantibus Patribus Spiritum sanctum assistere, sed diligenter humana via et ratione quaerentibus rei, de qua disseritur veritatem.*

2. Bellarm. De Rom. Pontif. IV. 2: Non posse fieri, ut Pontifex temere definiat. Qui enim promisit *finem*, sine dubio promisit et *media*, quae ad eum finem obtinendum necessaria sunt. La Providencia divina se vale de procedimientos externos y de luces interiores para dirigir á los representantes del magisterio de la Iglesia (Prov. 21, 1): y el que no crea en esta intervencion de la Providencia, se halla de todo punto incapacitado para terciar en las cuestiones que hacen referencia á la religion y á la Iglesia. Augustin. De util. cred. c. 15. Ballerini, De vi ac ratione primat. c. 15: Hi profecto, qui id timent, . . . definitiones dogmaticas *metiuntur humano more*, nec cogitant dogmata fidei esse rem divinam . . . *divinamque providentiam variis et occultis modis posse efficere*, et certe effecturam, ut, si qui Pontifices (ó tambien Concilios) pro aliqua praeoccupatione aut affectu vellent aliquid falsum definire, vel a definiendo impediuntur omnino, vel contineantur inter eorum decretorum limites, quae definitiones non sunt. De lo cual nos ofrece un modelo el pasaje Act. 15, 7. No son, pues, las discusiones y deliberaciones más ó ménos largas, el mayor ó menor número de jueces que entiendan en la cuestion dogmática, ni tampoco su virtud y su sabiduría, los fundamentos sobre que descansa el valor sobrenatural de la decision: y todos los reparos que puedan oponerse basados en las inclinaciones y flaquezas humanas, y aún en las perturbaciones de la inteligencia, para mermar el valor de tales decisiones, son nulos ante el poder de la divina gracia, que, segun las promesas del Salvador, realizará siempre lo que el Señor ha ofrecido.

Cf. Augustin. De corrept. et grat. XVIII. 17: Audebis dicere, etiam rogante Christo, ne deficeret fides Petri, defecturam fuisse, si Petrus eam defecere voluisset, h. e. *si usque in finem perseverare noluisse? quasi aliud Petrus ullo modo vellet, quam pro illo Christus rogaret, ut vellet? Nam quis ignorat, tunc fuisse perituram fidem Petri, si ea, qua fidelis erat, voluntas ipse deficeret; et permansuram, si eadem voluntas maneret? Sed quia praeparatur voluntas a Domino, ideo pro illo Christi non possit esse inanis oratio. Quando rogavit ergo, ne fides ejus deficeret, quid aliud rogavit, nisi ut haberet in fide liberrimam, fortissimam, invictissimam, perseverantissimam voluntatem? M. Canus *l. c. v.*: *Quibus ex verbis comprehenditur, cum Spiritum veritatis Christus Apostolis eorumque successoribus in fidei iudicia promiserit, nihil omnino illis defuturum, quod filei controversiis finiendis fuerit necessarium. Ac si semel haereticis hanc licentiam permittimus, ut in quaestionem vocent, cum Ecclesiae iudices eam diligentiam et curam exhibuerint, quae opus erat, ut quaestio via et ratione**

finiretur; *ecquis a leo caecus est, qui non videat, omnia mox Pontificum Conciliorum-que judicia labefactari?*,

3. Entre los medios de que se vale el magisterio de la Iglesia para investigar la verdad, ocupan el primer lugar la oracion y el exámen de las fuentes tradicionales. Ni la opinion pública, ni el hecho de que una diócesis crea ó no el punto en cuestion, son motivos suficientes para determinar la opinion del Obispo, cuya norma deben ser los testimonios de la antigüedad, áun en el supuesto de que, por causas de cualquier naturaleza, hayan caido en olvido. De Valentia l. c. T. III. Disp. I. q. 1. p. 6: *Ecclesia doctrinas quasdam cum infallibili auctoritate veluti ex tenebris eruit, quibus quandoque ob hominum negligentiam vel proterviam et ingenii perversitatem demersae latuerunt.* El ejemplo de Caifás que, sin saberlo ni quererlo, anuncia una verdad divina (Joan. 11, 49), no tiene aplicacion en el caso presente, ya que su manifestacion dogmática no se realiza de una manera extraordinaria ni por sugestion interior, sino solamente mediante el empleo de sus facultades naturales y la aplicacion de los medios ordinarios de investigacion, con la asistencia del Espiritu Santo.

DISERTACION PRIMERA.

El magisterio infalible de la Sede Apostólica.

Además de las obras ya citadas hemos consultado: Petitdidier, *Tractat. de auctorit. et infallib.* R. P. August. Vind. 1727. Orsi, *De irreformabili R. Pontificis iudicio.* Rom. 1739. Andries, *Cathedra Romana ó el Primado docente apostólico,* Maguncia, 1872. Gueranger, *La supremacia del Papa en el magisterio,* Maguncia, 1871. Scházler, *La infalibilidad del Papa deducida de la esencia de la Iglesia,* Friburgo, 1871. Deschamps, *La infalibilidad del Papa y el Concilio general,* Maguncia, 1871. Ghilardi, *Refutatio nonnullorum ex praecip. erroribus de inerrantia R. P. Taurin.* 1870. Lud. a Castroplano, *De Controversia Infallib.* Neap. 1870. Matignon, *La cuestion de la infalibilidad,* París, 1870. Wieser, *La infalibilidad del Papa,* Graz, 1870. Schneemann, *El Papa como suprema autoridad de la Iglesia universal,* 1867. Idem, *La autoridad docente de la Iglesia,* Friburgo, 1868. Muzzarelli en la *Coleccion de sus Disertaciones publicadas con el titulo: El buen uso de la lógica.* Roma, 1807. M. Capellari, *El triunfo de la Santa Sede,* Roma, 1799. Litta. *Cartas sobre los cuatro artículos galicanos.* Münster, 1844. Tratan del mismo asunto muchas *Cartas pastorales* de los Obispos y un sinnúmero de escritos populares sin carácter científico. Tiene especial importancia en lo que atañe á la tradicion de Alemania la obra de H. Rump, *La infalibilidad del Papa y las opiniones sustentadas en las obras didácticas alemanas acerca de esta doctrina,* Münster, 1870.

Damos á continuacion la decision del concilio del Vaticano (Constit. dogm. I. ed. in Sess. IV. Cap. IV.): *De Romani Pontificis infallibili magisterio.*

Ipsa autem Apostolico primatu, quem R. Pontifex, tanquam Petri principis Apostolorum successor, in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendit, haec Sancta Sedes semper tenuit, perpetuus quoque Ecclesiae usus comprobatur, ipsaque oecumenica Concilia, ea imprimis, in quibus Oriens cum Occidente in fidei charitatisque unionem conveniebat, declaraverunt. Patres enim Concilii Constantinopolitani quarti, majorum vestigiis inhaerentes, hanc solemnem ediderunt professionem (Ex formula S. Hormisdæ Papæ, prout ab Hadriano II. Pa-

tribus Concil. Oecum. VIII. Const. IV. proposita et ab iisdem subscripta est): Prima salus est, rectae fidei regulam custodire. Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi praetermitti sententia dicentis: Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, haec, quae dicta sunt, rerum probantur, effectibus, quia in Sede Apostolica immaculata est semper catholica reservata religio, et sancta conservata doctrina. Ab hujus ergo fide et doctrina separari minime cupientes, speramus, ut in una communione, quam Sedes Apostolica praedicat, esse mereamur, in qua est integra et vera Christianae religionis soliditas. Approbante vero Lugdunensi Concilio secundo, Graeci professi sunt: Sanctam Romanam Ecclesiam summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinere, quem se ab ipso Domino in B. Petro, Apostolorum principe sive vertice, cujus Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit; et sicut prae ceteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et, si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent iudicio definiri. Florentinum denique Concilium definivit: Pontificem Romanum, verum Christi Vicarium, totiusque Ecclesiae caput et omnium Christianorum patrem ac doctorem existere; et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a D. N. J. Chr. plenam potestatem traditam esse.

Huic pastorali muneri ut satisfacerent, Praedecessores nostri indefessam semper operam dederunt, ut salutaris Christi doctrina apud omnes terrae populos propagaretur, parique cultu vigilarunt, ut, ubi recepta esset, sincera et pura conservaretur. Quocirca totius orbis Antistites, nunc singuli, nunc in Synodis congregati, longam ecclesiarum consuetudinem et antiquae regulae formam sequentes, ea praesertim pericula, quae in negotiis fidei emergebant, ad hanc Sedem Apostolicam retulerunt, ut ibi potissimum resarcirentur damna fidei, ubi fides non potest sentire defectum (S. Bernard. Ep. 190). Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis oecumenicis Conciliis aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quae Sacris Scripturis et Apostolicis Traditionibus consentanea, Deo adiutore, cognoverant. Neque enim Petri successoribus Spiritus sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacere, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent. Quorum quidem Apostolicam doctrinam omnes venerabiles Patres amplexi et sancti doctores orthodoxi venerati atque secuti sunt; plenissime scientes, hanc S. Petri Sedem ab omni semper errore illibatum permanere, secundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factum: Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.

Hoc igitur veritatis et fidei nunquam deficientis charisma Petro ejusque in hac Cathedra successoribus divinitus collatum est, ut excelso suo munere in omnium salutem fungerentur, ut universus Christi grex per eos ab erroris venenosa esca aversus, coelestis doctrinae pabulo nutriretur, ut, sublata schismatis occasione, Ecclesia tota una conservaretur, atque suo fundamento innixa, firma adversus inferi portas consisteret. At vero, cum hac ipsa aetate, qua salutifera Apostolici muneris efficacia vel maxime requiritur, non pauci inveniuntur, qui illius auctoritati obtreccant; necessarium omnino esse censemus, praerogativam, quam unigenitus Dei Filius cum summo pastorali officio conjungere dignatus est, solemniter asserere. Itaque Nos traditioni a fidei Christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo ad Dei Salvatoris nostri gloriam, religionis catholicae exaltationem et Christianorum populorum salutem, sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex Cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit per assistentiam divinam, ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrinam de fide vel

moribus instinctum esse voluit; ideoque ejusdem R. Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse.

Del contenido de este documento se desprenden las siguientes conclusiones:

1.^a El Romano Pontífice es autor de las decisiones infalibles en materia de fe.

2.^a La "definitio dogmatica ex cathedra", es la forma de la decision papal infalible en asuntos relativos á la doctrina de la Iglesia.

3.^a Como consecuencia de la decision papal infalible, los fieles quedan obligados á acatar la doctrina en cuestion por virtud de la autoridad inmanente á dicha decision y no á causa del asentimiento de la Iglesia.

4.^a El Papa se halla investido de esta potestad docente infalible en igual grado que todo el cuerpo docente de la Iglesia.

5.^a Objeto de las decisiones doctrinales infalibles del Papa son las cuestiones relativas á la fe y á las costumbres.

6.^a El fundamento de la infalibilidad de las decisiones del Romano Pontífice está en haber sido establecido por Jesucristo, como se deduce de la Escritura y de la Tradicion.

Examinaremos ordenadamente todos los puntos que abraza la decision del Concilio, á excepcion del 5, que, por referirse á las decisiones del Papa y de los Concilios, se tratará en una seccion especial.

§ 38. EL PAPA ROMANO ES AUTOR DE LAS DECISIONES INFALIBLES EN MATERIA DE FE.

I. Como jefe de la Iglesia universal, el Pontífice romano es el autor de toda decision infalible en asuntos relativos á la doctrina de la Iglesia.

1. Podemos considerar al Papa romano bajo dos conceptos: como particular, y como persona que desempeña un cargo en la Iglesia. Desde luégo se comprende que el carisma de la infalibilidad, precisamente por ser tal carisma, no se ha otorgado al obispo de Roma para utilidad y provecho de su persona, sino para el bien y servicio de la Iglesia: de donde se infiere que, por su mismo objeto, tal carisma es independiente de las cualidades de la persona, como lo es la potestad sacerdotal. Por consiguiente, así como ese carisma no exime del pecado á la persona del Papa, así tampoco le exime de error, considerado sólo como individuo particular; no pudiendo eximirse en todas las cosas de su carácter personal, tampoco puede ser en todas las cosas y siempre infalible; por cuya razon el derecho canónico (Cap. "Si Papa", dist. 40) parece admitir la posibilidad de que el Papa, como individuo particular, pueda caer en la herejía. Cf. Suarez, *De Fid. Disp. X. sect. 6.* Ferraris, *Biblioth. s. v. Papa II. n. 62.* Tanner, adhiriéndose á esta hipótesis (*De fid. disp. I. qu. IV. dub. 6*) dice: *Aut notoria est (haeresis) aut occulta: si primum, jam hoc ipso Pontifex sua potestate excidit etiam ante Concilii declarationem; si secundum, hoc ipso Ecclesiae nihil incommodi affert.* Cf. *M. Canus l. c. VI. 8.* Pero otros, tomando por base de su juicio los hechos de la historia, que no registra ningun caso de esta naturaleza, y ateniéndose á la

Divina Providencia, niegan también esta posibilidad y sólo admiten la de que pueda "errare ex ignorantia", mas no "ex contumacia". Suarez, De fid. Disp. X. Sect. 6. De Legib. IV. c. 7. Ferraris, Biblioth. s. v. Papa. Bellarm. l. c. IV. 6. Viva in prop. 29. Alex. VIII. contra Valentia, Laymann y Bannez. Tampoco es infalible el Papa cuando, como teólogo (privatus doctor), enuncia, de palabra ó por escrito, doctrinas y opiniones particulares, aunque en la Iglesia goce fama de gran autoridad en la materia. Benedict. XIV. de Synod. dioeces. Praef. in fin.: Libenti animo subscribimus doctrinae egregii M. Cani, qui de Locis theolog. L. VI. c. 8 in resp. ad 9 arg. de libris agens, qui a summis Pontificibus conscripti publicantur, ait: Cum edunt libros de re quilibet Romani Pontifices, *sententiam suam ut homines alii docti* exprimunt, non tanquam Ecclesiae iudices de fide pronuntiant (aludiendo al comentario que escribió Inocencio IV sobre las Decretales).

2. De lo expuesto se deduce que la infalibilidad es un dón anejo á un cargo determinado, y la promesa de este dón se ha hecho á la persona que lo desempeña como tal; por consiguiente, sólo en este sentido corresponde la infalibilidad al Papa, y en tal concepto únicamente puede concederse que es un dón personal en cuanto que, siendo la persona del Papa la que desempeña ese cargo, la infalibilidad ha de manifestarse en y por la persona del Papa reinante. Así vemos que, ya en los primeros tiempos de la Iglesia, la persona del Papa reinante se halla asimilada en todos sus actos con la Sede Romana, á la manera que la Iglesia instituida por Jesucristo está corporizada en la Iglesia visible. Ego Beatitudini tuae, i. e. Cathedrae Petri communionem consocior. Hieron. Ep. 15 ad Damas. Beati Petri sedes per universum orbem *Papae Zosimi ore loquitur*. Prosper c. Collat. n. 15. Desde luego se comprende que la expresion de Leon el Grande (Ep. 101): Aliud sunt Sedes, aliud Praesidentes, no debe ni puede entenderse en el sentido de una separacion absoluta entre la función y la persona, toda vez que sólo quiso dar á entender que las faltas de un Obispo, como Acacio, no pueden traer perjuicio alguno á los derechos de la Sede Apostólica, por la razon de que, habiéndose otorgado los privilegios á dicha Sede y no á la persona, es evidente que su conservacion no depende de la última. Cf. Ep. 119: Etsi diversa sunt nonnunquam merita praesulum, jura tamen permanent Sedium. Esta diferencia (no distincion) tiene razon de ser tan sólo en cuanto que la infalibilidad de la persona (Sedens) proviene de la infalibilidad del cargo (Sedes, Cathedra); por consecuencia, la segunda es independiente de la primera por cuanto la prerogativa en cuestion se ha otorgado exclusivamente á la cátedra de Pedro, y de aquí proviene que los Padres de la Iglesia consideren sus decisiones como decisiones del mismo San Pedro. Bossuet concede el dón de la infalibilidad al Papado, es decir, á la sucesion no interrumpida de Sumos Pontifices, pero se le niega á los Papas, aisladamente considerados: mas ese es un Papado ideal, que, no siendo más que pura abstraccion, jamás puede ofrecernos seguridad de sus actos en tiempo y lugar determinados; por consecuencia, admitida esa hipótesis, el objeto y la virtud de la infalibilidad quedarían reducidos á una ilusion. En realidad, semejante hipótesis descansa

en la misma falsa distincion que se establece entre la idea y su manifestacion concreta, en virtud de la cual el cristianismo y la Iglesia quedan, en último término, reducidos á un puro concepto ideal. A tal doctrina se opone esta declaracion explicita de San Agustin (Ps. c. Donat.): *In hoc ordine successionis nullus episcopus Donatista invenitur*. Aun cuando la Sede Romana esté vacante, permanece siempre la autoridad apostólica en la Iglesia de Roma, no *actu*, sino *jure* y *necessitate* successionis.

3. El Papa no es autor de la decision infalible en materia de fe en su calidad de obispo de Roma, Metropolitano de la provincia romana (*Ecclesiae suburbicariae*), primado de Italia y patriarca de Occidente.

II. Es evidente que no todos los actos que ejecuta el Papa como jefe supremo de la Iglesia llevan el sello de la infalibilidad; ántes bien ésta corresponde únicamente á la «definitio dogmatica ex cathedra».

1. La expresion «definitio dogm. ex cathedra», es una fórmula concreta, usada, desde los tiempos más remotos, en las escuelas para designar un acto del magisterio supremo autoritativo, cuyas decisiones en materias relativas á la fe y á las costumbres envuelven un precepto obligatorio para toda la Iglesia. Esta le ha adoptado, no solamente porque expresa con gran precision un hecho á la vez que un derecho, si que tambien porque su origen se remonta á los primeros siglos de la Iglesia. Efectivamente, la expresion *cathedra Petri* ocurre con frecuencia en los escritos de San Cipriano (*Ep. XLIII. 5; LIX. 14; LV. 8; LXXV. 17* ed. Hart.) como la de *cathedra una* (*Ep. XLIII. 5*); y en los de San Optato de M. (C. Parm. II. 2. 3. 5. 6), San Jerónimo (*ad Damas. ep. XV. ad Pamach. ep. XCVII.*), San Agustin (*Ep. ad Generos. LIII. Ps. c. Don.*), Prudencio (*Peristeph. XI. 31*), que son sinónimas de «Sedes Petri», y «Locus Petri.» Desde la *Cathedra* se enseña la doctrina verdadera, con el poder autoritativo que le ha sido conferido por Jesucristo, por cuya razon sostienen los Santos Padres (San Jerónimo, *l. c.*) la necesidad de acatar sus decisiones.

2. No pueden considerarse como *definitio dogmatica ex cathedra*: a) Aquellas órdenes especiales del Papa que se refieren á casos y hechos particulares (*praecepta particularia et in casibus particularibus*). b) Los juicios privados sobre determinadas personas (Inocencio III en el Can. *A nobis 28* de sent. excom. V. 39): *Judicium Ecclesiae nonnunquam opinionem sequitur, quam et fallere saepe contingit et falli*. c) Las respuestas y aclaraciones dirigidas por los Pontífices á los Obispos ó á otras personas en contestacion á consultas que se les dirijan. Bellarm. *l. c. IV. 14*: *Multa sunt in epistolis decretalibus, quae non faciunt rem aliquam esse de fide, sed solum opiniones Pontificum nobis declarant*. M. Canus *l. c. VI. 8*: *Respondent enim saepe Pontifices ad privatas hujus vel illas Episcopi quaestiones, suam opinionem de rebus propositis explicando, non sententiam ferendo, qua fideles obligatos esse velint ad credendum*. Y aun en el caso en que se tocase allí algun punto del dogma, no puede considerarse como definicion dogmática, sino solamente como testimonio en favor de la Tradicion y de las creencias de la Iglesia

romana. d) Decretos relativos á la disciplina que no se refieren á las verdades de la fe. e) Tampoco son definiciones dogmáticas las amonestaciones que dirigen los Papas á los partidos que contienden sobre cuestiones relativas al dogma, aconsejándoles el silencio y la paz, áun cuando las circunstancias reclamen la definitio dogmatica. Ballerini, *De vi ac rat. Primat.* c. 15. n. 23. *De potest. summor. Pontif. Append.* p. 278 n. 1 ed. Veronae 1768.

III. Entiéndese por definitio dogmatica ex cathedra la decision doctrinal libre y espontánea dada por el Papa romano, sobre la base del tesoro de la fe contenido en la Sagrada Escritura y en la Tradicion, en cuestiones que se refieren al dominio de la fe católica y de las costumbres, con intencion deliberada de obligar á que sea acatada por la comunidad de los fieles.

1. Tal es la doctrina del concilio del Vaticano: R. Pontificem, cum ex Cathedra loquitur, i. e. cum omnium Christianorum Pastoris et Doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide et moribus ab universa Ecclesia tenendam definit. Definire (*ὀρίζειν*) es el vocablo usado generalmente para designar una decision definitiva que obliga á todos los fieles. Athanas. *De decr. syn. Nic.* 25: *τὰ καλῶς ὀρισθέντα κατὰ τῆς Ἀρειανῆς ἀρρέσιως.* Leo M. *Ep.* 156 ad Leon. Aug.: in Chalcedonensi Concilio irreprehensibiliter definita. Así vemos que los Obispos, obrando como jueces en materia de fe, suscriben las Actas con la fórmula: *Definiens (ὀρίσας) subscripsi*, véase Héfele, *l. c.* I. p. 20. Tambien encabezan sus decisiones diciendo: “docemus et declaramus,, C. Vatican. *l. c.* c. 1. ó “tenet et docet,, Vatican. *Constit.* De fid. c. 1. “credendum est,, *l. c.* c. 3. Thom. II. II. q. 1. a. 10 “finaliter determinare,, Suarez *l. c.*: “motu proprio,, excludit subreptionem; “ex certa scientia,,; non ex deceptione aliqua: “de plenitudine potestatis,, hanc enim non habet, nisi quatenus Pontifex est. Aunque los vocablos no sean en sí mismos esenciales al asunto, el carácter de una definitio dogmatica ex cathedra exige que se halle redactada en aquellos términos “quibus ex officio et jure primatus *fidei unitatem in Ecclesia custodiendam et ab omnibus Catholicis praestandam declarent.*., Ballerini *l. c.* n. 24. Bellarm. *l. c.* IV. 3. Suarez, *l. c.* Disp. V. Sect. 8.

2. Dedúcese de esto que la expresa fulminacion del anatema contra aquellos que rehusan acatar las decisiones dogmáticas no puede constituir una forma necesaria ni servir de criterio constante para distinguir la definitio dogmatica ex cathedra, ya que es evidente que la omision de semejante formalidad no puede privar de su legitimo carácter á la decision doctrinal infalible, siempre que se haya manifestado de una manera indudable y clara la intencion de la Sede Apostólica de emplear otro procedimiento para obligar á los fieles á acatar sus decisiones. No es la mera forma en que el precepto se expresa lo que debe servir de norma, sino la voluntad libre y espontánea del Pontífice, que impone esa obligacion en virtud de su cargo de maestro supremo y pastor universal de los fieles.

3. Otros exigen, como criterio de una definitio dogmatica ex cathedra, que se oiga el parecer del colegio de Cardenales, ó á lo ménos el de los teólogos que asisten al Papa, y, sobre todo, que á la definitiva decision preceda un exámen general y profundo de los testimonios que suministran la Escritura y la Tradicion acerca de lo que ha creído la Iglesia sobre ese particular. Phillips. Der. eel. II. p. 336 sig. Benettis, l. c. I. 3 sq. Pero todos estos requisitos no sirven más que para indicar que la suprema autoridad docente se ejerce conforme á los dictados de la más estricta conciencia, que en tal sentido acompañan naturalmente á toda definicion dogmática; pero no son criterios absolutos de la misma, ya porque no pueden ser objeto de la crítica, ya tambien porque pueden ser explotados en opuesto sentido por los adversarios, y á veces servir de argumento aparente para fundar una decision contraria. Por donde se ve que la oracion, la invocacion del Espiritu Santo, y demás requisitos anteriormente enunciados, pueden servir de norma para caracterizar los actos del Soberano Pontífice y del Concilio, y deben presuponerse; mas no constituyen un criterio absoluto para determinar la validez de sus resoluciones.

4. El mismo concilio del Vaticano ha señalado el método que debe seguirse en la investigacion de las creencias tradicionales de la Iglesia, y se manifiesta ya por los Concilios generales, ó por las manifestaciones de las Iglesias particulares, ó por la celebracion de Sinodos. En los Sinodos romanos, desde los primeros siglos de la Iglesia, el voto de los Papas era el que decidía (Phillips. V. 12. II. p. 339. Segun se desprende del escrito del papa San Gelasio á los obispos de Dardania (Ep. 26, 14. Thiel. 400 y 411), y del mismo Sinodo celebrado en Roma el año 485 (Mansi VII. 1140), el peso de la decision no dependía de su propia autoridad sino de la del Papa, "juxta sollicitudinem sibi Ecclesiarum omnium (omnium) competentium qui caput est omnium., que Jesucristo depositó en el Primado. El consejo del Sinodo romano gozaba de especial autoridad, por haber sido Roma la cátedra de Pedro: hoy hacen sus veces el colegio de Cardenales y las Congregaciones. Con esto cae por tierra la afirmacion que contienen estas palabras de la Defensio Cleri Gallicani, Antw. 1745, T. II. p. 188: Quoties successores Petri communem Ecclesiarum fidem ex communi traditione pro officio proponunt, eorum decretum, praedicationem, fidem, fore Ecclesiae fundamentum; en las cuales, como en las que se citan á continuacion, se hace depender la validez de su decision del resultado de una investigacion crítica realizada en toda la Iglesia y de la aprobacion definitiva de la misma. Cf. Art. IV. Eecl. Gallic: In fidei quaestionibus praecipuas Summi Pontificis esse partes, ejusque decreta ad omnes et singulas Ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse judicium, nisi Ecclesiae consensus accesserit. Defensio Declar. T. II. p. 309: Certum firmumque habeatur, Pontificem pro cathedra docentem esse infalibilem. At cum dubitare possis, an pro cathedra dixerit adhibitis omnibus conditionibus. ultima nota et tessera sit Pontificis ex cathedra docentis, cum Ecclesiae catholicae consensus accesserit. Véase Maret. Du Concile général. II. 65. 2^{me}. Du Plessis *d'Argentré*. De auctorit. Rom. Pontif. Par. 1702. pág. 296.

5. La definicion dogmática ex cathedra se publica. ya en forma de Constitucion dogmática (Constitutio dogmatica), como la "Unigenitus,, , "Auctorem fidei,, , "Unam Sanctam,, , "Ineffabilis Deus,, , ó en forma de Enciclica dirigida á toda la Iglesia (Literae encyclicae). en la que se expone la doctrina católica, ya directamente, ó de una manera indirecta (indirecte) condenando el error contrario, ó tambien en forma de Cartas apostólicas (Literae aposto-

licae) ó de alocucion (*Allocutio in Consistorio habita*), que se promulga por mandato del Pontífice. En ésta se descubre desde luego el carácter de definición *ex cathedra* si define explícitamente verdades teológicas y condena errores contra la fe. Dedúcese de esto que no siempre contienen éstas diferentes formas definiciones dogmáticas *ex cathedra* ó *fidei seu credendi regula* en el genuino sentido de la expresion, puesto que, con frecuencia, sólo se condenan en ellas determinadas proposiciones in globo para que los fieles sepan que no pueden admitirlas ni defenderlas. Cf. Kilber, *De grat.* n. 245: *Conficitur, Bullam "Unigenitus," non esse fidei regulam in sensu stricto; est tamen iudicium dogmaticum, quod servit ad dirigendos fideles in ordine fidei, prout Cardinales, archiepiscopi et episcopi Parisiis a. 1728 congregati pronuntiarunt de iudiciis Ecclesiae qualificationes tantum respectivas continentibus.* Las decisiones de las Congregaciones romanas (*S. Officii et Indicis*) tienen tambien gran autoridad en asuntos dogmáticos (*Pius IX ad Archiep. Monach. d. 21. Dec. 1863: Opus est, ut [viri catholici] se subiciant decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferentur*); pero no son infalibles, toda vez que el Papa no puede transmitir, por delegacion, su prerogativa de la infalibilidad á otro, ya sea á un individuo ó á una Corporacion. Por consecuencia, sólo debemos admitirlas como definiciones *ex cathedra* cuando, además de llevar la aprobacion del Papa, éste las propone como decretos dogmáticos. Cf. Bouix, *De Papa*, p. 446. 476. Es innegable que, respecto de algunos documentos pontificios, pueden suscitarse dudas de si contienen alguna declaracion obligatoria para la Iglesia universal; mas esta misma duda ocurre con algunas decisiones de los Concilios; así, es discutible si la "*Instructio pro Armenis*," que dió Eugenio IV en el concilio de Florencia, contiene una declaracion dogmática, ó simplemente una instruccion práctica, en lo que dice respecto de la forma y materia de los Sacramentos. En tales casos es preciso atenerse á la creencia unánime de los fieles, á la doctrina de los teólogos, y muy particularmente á la opinion y á la práctica de la misma Iglesia. Tanner, *De Fid.* IV. dub. 6.

IV. El principal efecto de la definicion dogmática *ex cathedra* es producir una certeza infalible y divina de la verdad del asunto que es objeto de la decision papal, y, por consecuencia, obligar á todos los fieles á prestarla su acatamiento. Pero esta certeza y la obligacion que impone provienen de la misma decision dogmática *ex cathedra* por sí sola, y no como consecuencia de la aprobacion ó asentimiento de la Iglesia.

Conc. Vatic. *l. c.*: *Ejusmodi R. Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse.* Esta es una consecuencia tan natural como sencilla del Primado del Papa en el magisterio eclesiástico. El mismo Febronio (*l. c.* II. 4) y los galicanos (*Tournely De Eccl.* T. II. p. 277. 285) reconocen que en la resolucion de cuestiones relativas á la fe corresponde á la Sede Apostólica una "*participacion muy principal*," (*praecipuas partes*); siquiera supongan erróneamente que sus decisiones y sentencias sólo envuel-

ven una obligacion provisional en tanto que la Iglesia no entable alguna reclamacion en contra. Pero semejante suposicion encierra una contradiccion intrinseca. Porque creer una cosa provisionalmente equivale á creerla por un tiempo limitado: mas la fe presupone una certeza infalible y divina, por cuya razon una creencia provisional, en este sentido, envuelve una palmaria contradiccion del principio, del motivo y de todo lo que hace referencia al carácter sobrenatural de la fe. Augustin. De agon. christ. c. 9: Fides est prima (virtus), quae subjugat *animum* Deo. Rom. 1, 5. II Cor. 10, 5. I Joan. 3, 23. Por eso, en el caso presente, la confesion no tiene valor alguno sino como expresion del acto interno de fe, y sólo en atencion á éste puede la autoridad eclesiástica exigir la confesion externa. Lo contrario sería tanto como exigir una simple sumision externa, lo que evidentemente es absurdo. Así lo dieron á entender los mismos Obispos franceses con Bossuet, cuando pidieron á Clemente XI que hiciese la siguiente declaracion, contenida en la Constitucion. "Vineam Dom. ", de 14 de Julio de 1705 (Denz. 1317): Ut quaevis in posterum erroris occasio penitus praescindatur, atque omnes Ecclesiae filii ipsam audire non tacendo solum (nam et impii in tenebris conticescunt), sed ut interius obsequendo, quae veri est orthodoxi hominis obedientia, condiscant, hac nostra perpetua valitura constitutione, obedientiae, quae praesertim constitutionibus Apostolicis debetur. obsequioso illo silentio (silencio respetuoso) minime satisfieri... non ore solum, sed et corde recipi (damnatum sensum) debere, nec alia mente aut credulitate supradictae formulae licite subscribi posse... declaramus. Que es precisamente lo mismo que declararon los Obispos franceses á Inocencio X el día 15 de Julio de 1653, cuando afirman de las decisiones papales que "Christiani omnes ex officio ipsius quoque mentis obsequi un praestare tenentur", con referencia á las sentencias anteriores de los Papas en asuntos dogmáticos, especialmente contra los pelagianos, contra Apollinar y Macedonio, dictadas ántes que fallasen los Concilios. Por otra parte, segun esta hipótesis, el Obispo, individualmente, no está autorizado para oponerse á tal decision (non dogmatizando contrarium, quamdiu non reclamant Ecclesia. Febron. l. c. Maret, Los Papas y los Obispos, p. 55); digasenos. pues: ¿quién ha de entablar la reclamacion? Los fieles, se dice, deben esperar hasta que se convoque un Concilio ó hasta que se haga constar la aprobacion tácita ó expresa de toda la Iglesia. Mas precisamente la controversia estriba en averiguar si existe ó no tal asentimiento, y entretanto que eso se logra se da tiempo al error para propagarse y desarrollarse, y, por consiguiente, la Sede Apostólica, la "cathedra singularis", (Optat. Mil. c. Parm. II. 2), ella que es "culmen auctoritatis", (Augustin. De utilit. credend. c. 17), y ha sido instituida por el mismo Jesucristo para mantener la unidad de la fe, no podría cumplir su mision; de suerte que sus decisiones en materia de fe no tendrían en sí más valor ni más autoridad que las de otro cualquier Obispo. Por lo demás, esta hipótesis, que hace depender del asentimiento de la Iglesia universal la validez legal de las decisiones papales *ex cathedra*, se opone abiertamente á la siguiente disposicion del II Concilio lugdunense: si quae de fide subortae sint

quaestiones, suo (Rom. Pontific.) debent iudicio definiri, que evidentemente excluye toda aprobacion ulterior ó enmienda por parte de la Iglesia.

Schulte, Fuentes del derecho canónico, p. 98: "En constituciones dogmáticas no cabe suponer una influencia de esta naturaleza por parte de los Obispos, toda vez que aquéllas versan sobre asuntos que no pueden tratarse ni aceptarse con independencia de la Iglesia, como acontece con las disposiciones relativas á la disciplina. Y como quiera que los decretos papales de esa índole no pueden someterse al juicio de un solo Obispo, es evidente que no puede en modo alguno prescindirse de su promulgacion y ejecucion. Porque además, admitida la posibilidad de que la ejecucion pueda suspenderse, es forzoso conceder tambien la posibilidad de que pueda sufrir alteraciones. Y así como es evidente que la infalibilidad no alcanza á las opiniones puramente individuales del Papa, tambien resulta palpable, con sólo considerar la naturaleza del asunto, que ni áun tácitamente puede la Iglesia declarar que sea capaz de publicar decisiones erróneas en materia de fe.,"

§ 39. LA INFALIBILIDAD DEL ROMANO PONTÍFICE DEMOSTRADA
POR LA SAGRADA ESCRITURA.

I. La autoridad docente infalible del Romano Pontífice es una consecuencia necesaria de su potestad primacial, que la presupone, ya que ésta ha sido instituida por Jesucristo para fundar y conservar la unidad de la Iglesia, que, en primer término, consiste en la unidad de la fe.

1. Conc. Vatican. *l. c.*: Ipso autem Apostolico primatu . . . supremam quoque magisterii potestatem comprehendit. Prop. damn. 7 (de Pedro de Osma) a Sixt. IV. a. 1479 (Denz. 616): Ecclesia urbis Romae errare potest. 29 damn. ab Alex. VIII (Denz. 1186): Futilis et toties convulsa est assertio de Pontificis Rom. supra Concilium oecumenicum auctoritate, atque in fidei quaestionibus decernendis infallibilitate. Todos los artículos de la Declaracion del clero galicano fueron condenados, inmediatamente despues de su publicacion, por Inocencio XI, por Alejandro VIII y por Benedicto XIV (ad Inquisit. Hisp. Opp. XV. 117). Oigamos de qué manera desarrolla Schulte (*l. c.*) esta prueba: "Hase otorgado al Pontífice el Primado para conservar la unidad, para impedir toda discordia y mantener constantemente á la Iglesia en el recto camino. Para conseguir este objeto se le ha conferido la suprema potestad legislativa. De su mismo objeto se deduce que su autoridad, no sólo se extiende á cuestiones de disciplina, sino que tambien abraza los asuntos relativos á la fe . . . La Iglesia no crea nuevos dogmas, no hace más que declarar lo que es dogma de fe. Y puesto que esas declaraciones son necesarias siempre que surgen dudas, ó se pone en tela de juicio una doctrina, ó se suscitan controversias acerca del sentido de un dogma, toda vez que es absolutamente imposible convocar un Concilio general en el momento que ocurre una cuestion de esa índole, y, segun el espíritu de la constitucion de la Iglesia, no puede faltar en ella un momento esa autoridad, síguese que tal derecho es inmanente al cargo de Pontífice romano, y que, por natural consecuencia, toda decision dogmática emanada de él envuelve una obligacion tan ineludible como la que encierra cualquier otro precepto legal.,"

2. Sobre la autoridad docente infalible del Sumo Sacerdote en el Antiguo Testamento, la cathedra Mosis de San Mateo 23, 2, véase A. Vincenzi, *Lucubratio prima de sacra Hebraeorum et Christianorum Monarchia*, et de infallibili in utroque magisterio. Rom. 1872. El Señor condenó las teorías puramente humanas de los escribas, pero no rechazó la suprema autoridad del magisterio cuando tomaba una decision ex cathedra, es decir, en cumplimiento de su ministerio.

II. La infalibilidad de las decisiones papales ex cathedra se deduce de San Mateo 16. 18 sig. Segun hemos demostrado anteriormente, este pasaje trata de los puntos siguientes :

a) Se refiere á San Pedro. b) Dice que es el fundamento sobre el que descansa la Iglesia infalible é inquebrantable. c) Lo que á él se le concede, se concede en él á sus sucesores. d) Por cuya razon el Pontífice de Roma no puede errar en materias de fe sin que la misma Iglesia incurra en error.

En este sentido se dice que San Pedro, y su sucesor el Pontífice romano, es el instrumento visible de la cabeza invisible y piedra angular Jesucristo, y que ha sido establecido para mantener en la Iglesia la infalibilidad de la fe: por cuya razon es él mismo infalible, pero sólo en virtud de la causa principal, Jesucristo. Hé aquí cómo explica esto San Leon el Grande, Serm. IV. 2: Qui cum dixisset: Tu es Christus, filius Dei vivi, respondit ei Jesus: Beatus es Simon, Bar Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est; i. e., ideo beatus es, quia te Pater meus docuit, nec terrena opinio te fefellit, sed inspiratio coelestis instruxit: et non caro et sanguis, sed ille me tibi, cujus sum unigenitus Filius, indicavit. Et ego, inquit, dico tibi; h. e., sicut Pater meus tibi manifestavit divinitatem meam, ita et ego notam tibi facio excellentiam tuam. Quia tu es Petrus, i. e., cum ego sim *inviolabilis petra*, ego lapis angularis, praeter quod nemo potest aliud ponere (Eph. 2, 14 — 20) tamen tu quoque *petra es, quia mea virtute solidaris*, ut quae mihi *potestate sunt* propria, tibi *sint mecum participatione communia*. Et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam etc. Super hanc, inquit, fortitudinem aeternum exstruam templum, et Ecclesiae meae coelo inferenda sublimitas in *hujus fidei firmitate consurget*. III. 2: De cujus *principali aeternoque praesidio* etiam apostolicae opis munimem accepimus, quod *utique ab opere suo non vacat*; et firmitas fundamenti, cui totius Ecclesiae superstruitur altitudo, nullo incumbentis sibi templi mole lacessit (lassescit). Soliditas enim illius fidei, quae in Apostolorum principe est laudata, *perpetua est*: et sicut permanet, quod in Christo Petrus credidit, ita permanet, quod in *Petro Christus instituit*. 3. Manet ergo dispositio veritatis, et beatus Petrus in *accepta fortitudine petrae perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit*. . . cujus in sede sua vivit potestas et excellit auctoritas. Hoc enim obtinuit illa confessio, quae . . . omnium humanarum opinionum incerta transcendit, et *firmitatem petrae, quae nullis impulsioibus quateretur, accepit*. In universa namque Ecclesia quotidie Petrus dicit: Tu es Christus, filius Dei vivi, . . . Haec fides diabolum vincit, . . . haec erutos mundo inserit coelo, et portae

inferi adversus eam praevalere non possunt. Tanta enim divinitus soliditate munita est, ut eam neque haeretica corrumpere usquam pravitas, nec pagana potuerit superare perfidia.

Bossuet, Defens. Declar. III. 10. 1: Illud immotum, quod in fide Petri omnis ab origine agnovit antiquitas, id duplici modo a PP. intellectum: 1) ut Ecclesia catholica in fide Petri immota consistat, 2) ut immotum aliquid et invictum in Ecclesiam quoque particularem Romanam (mas solamente en atencion á la cabeza) ac Sedem Apostolicam Petri fide, praedicatione, sanguine, auctoritate ac successione translatum fuerit... Quibus verbis (Matth. 1. c.) qui suam maxime unam volebat Ecclesiam, creavit magistratum amplissima prae ceteris potestate ac majestate praeditum, *qui omnes moveret ad unitatem, maxime in fide.*

III. Pedro es el supremo pastor visible á quien se encarga que apaciente todo el rebaño, en sus diversos grados y categorías (Joan. 21, 15 sq. cf. Joan. 10, 3. 4. 8. 26. 27). Tiene que alimentar los corderos y las ovejas con el pasto de la sana doctrina; y ellos, á su vez, están obligados á escuchar su voz. Resulta, pues, que tanto Pedro como sus sucesores son infalibles, toda vez que únicamente en esta suposición pueden tener el derecho de apacentar las ovejas, y éstas el deber de obedecerle.

Bernard. De considerat. IV. 3: Evangelizare, pascere est. Cf. Ignat. ad Trall. n. 6. ad Philadelph. n. 3. Aster. Hom. VIII in Petr. et Paul. p. 268 (Mign. Tom. XL): (Πέτρος) ἔλαβεν τὸν κόσμον εἰς ἐπιμέλειαν, ὡς μίαν ἀγέλην εἰς ποιμὴν ἀκούσας, βέβηκε τὰ ἀρνία μου· καὶ σχεδὸν ἀνθ' ἑαυτοῦ τὸν πιστότατον μαθητὴν ἔδωκεν ὁ κύριος τοῖς προσηλύτοις πατέρα καὶ νομέα καὶ παιδευτήν. Ambros. De incarn. V. 34: Fides (Petri) ergo est Ecclesiae fundamentum; non enim de carne Petri, sed de fide dictum est, quia portae mortis ei non (fidei Petri) praevalerunt; sed confessio vicit infernum. Augustin. Ps. c. Don.: Ipsa est petra (Petri sedes), quam non vincunt superbae inferorum portae. Cyrill. Alex. (De ss. Trin. Dial. IV. p. 507. ap. Mign. VIII. 865): Πέτρον οἶμαι, παριωνύμως, ἕτερον οὐδὲν ἢ τὴν ἀκατάσειστον καὶ ἑδραιοτάτην τοῦ μαθητοῦ πίστιν ἀποκαλῶν, ἐφ' ἣ καὶ ἀδιαπτώτως ἐρήρεισταί τε καὶ διαπέτηγεν ἡ ἐκκλησία Χριστοῦ, καὶ αὐταῖς ἀνάλωτος ταῖς ἄου πύλαις εἰς αἰεὶ διαμένουσα... Theodor. Stud. Ep. II. 63 ad Nauerat.: Ἐαυτοῦς ἀπερόρηξαν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, τοῦ κορυφακοῦ θρόνου ἐν ᾧ Χριστὸς ἔθετο τὰς κλεῖς τῆς πίστεως· ἧς οὐ κατισχυσαν ἀπ' αἰῶνος, οὐδ' ἂν κατισχύσωσι μέχρι συντελείας πύλαι ἄου, τὰ τῶν αἰρετικῶν ὀηλαστῆ στόματα· ὡς ἡ τοῦ ἀψευδοῦς ὑπόσχεσις. II. 1: ἀσφαλῶς βεβήκαμεν ἐπ' ἐκείνην τὴν ἑδραν, ἐφ' ἣ ἤρτισιν ὁ Χριστὸς· Σὺ εἶ Πέτρος κ. τ. λ. Sergius Cypriens. (Harduin III. 729; in Synod. Rom. sub Martin. I.): Στήριγμα θεοπαγές καὶ ἀσάλευτον, καὶ στηλογραφίαν διαφανῆ τῆς πίστεως· τὴν σὴν ἀποστολικὴν καθέδραν ἰδρύσατο, ᾧ ἱερά κορυφή, Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν... σὺ τῶν βεβήλων αἰρέσεων καθαιρέτης καθέστηκας ὡς κορυφαῖος καὶ καθιγγιγῆς τῆς ὀρθοδόξου καὶ ἀμωμῆτου πίστεως. Maxim. Confess. (T. II. p. 72): Ἀπ' ἀρχῆς τῆς πρὸς ἡμᾶς καταβάσεως τοῦ σαρκιωθέντος θεοῦ λόγου, μόνην κρηπίδα καὶ θεμέλιον αἰ πάσαι πανταχοῦ τῶν χριστιανῶν ἐκκλησίαι, τὴν αὐτῆσι μεγίστην ἐκτίσαντό τε καὶ ἔχουσιν· ὡς οὐδαμῶς

μὲν κατισχυομένην κατὰ τὴν κύτην τοῦ σωτήρος ἐπαγγελίαν. ὑπὸ ἕδου πυλῶν ἀλλ' ἔχουσιν τὰς κλεῖς τῆς εἰς αὐτὸν ὀρθοδόξου πίστεως καὶ ὁμολογίας· καὶ τοῖς εὐσεβῶς προσερχομένοις ἀνοίγουσιν τὴν ὄντως φύσει καὶ μόνῃ εὐσέβειαν ἀποκλείουσαν ὁ καὶ ἐμφορτόουσαν πᾶν αἰρετικὸν στόμα. Greg. Naz. Orat. XXXII. 18: ὁ μὲν πέτρα καλεῖται, καὶ τοὺς θεμελίους τῆς ἐκκλησίας πιστεύεται. In laudib. Virg. II. 224 ed. Caill.: Πέτρος ἀράγος, γενέτης κληῖδα λαχόντος. Basil. (in Dav. Orat. XVII. 1. Mign. T. 85, p. 217): Πέτρος τῶν Ἀποστόλων ὁ κορυφαῖος, ὁ τῶν Χριστοῦ μαθητῶν προστάτης, ὁ τῶν παρὰ πατρὸς ἀποκαλύψεως ἐρημνευτῆς ἀκριβής. Origen. in Matth. T. XII. 12: οὐδεμία πύλη ἕδου κατισχύσει τῆς πέτρας ἢ ἐκκλησίας, ἣν ἐπ' αὐτῇ Χριστὸς οἰκοδομεῖ. Cf. Hom. V. in Exod. p. 145, donde esta roca representa á San Pedro.

IV. Los hermanos son dirigidos á Pedro y sus sucesores para que de él reciban fortaleza en la fe (Lúc. 22, 32). Mas Pedro no podría fortalecer su fe si ésta llegase á vacilar alguna vez en él, es decir, si no fuese capaz de conservarla siempre en toda su primitiva fuerza y pureza. Por cuya razon, Pedro y sus sucesores, son infalibles, en su calidad de maestros de la fe en la Iglesia universal.

1. Sobre la significacion de *convulsus*, ἐπιστρέψας (כּוּשָׁפ) y su traduccion por “de nuevo”, véase Schrader, De Unit. Roman. II. p. 179 sq. Katholik, 1868. I. p. 404 sig. Passaglia, De praeogativ. S. Petr. II. c. 13. Cf. Gen. 26, 18; 30. 31. Jes. 6, 10. Jos. 5, 2. III. Reg. 19, 6. Ps. 8, 5. 7. Pero la mejor explicacion la ha dado el mismo Bossuet (Médit. sur l'Evang. Médit. 70): “Como quiera que, al reprender la ambicion de sus Apóstoles, había hablado de una manera que pudiera quizás interpretarse en el sentido... de que no había dejado ningun primado en su Iglesia, y aunque había quitado fuerza al primado conferido á San Pedro, habla aquí de una forma que demuestra evidentemente lo contrario... He rogado por ti; por ti en particular; por ti separada y distintamente. No quiere decir que haya descuidado á los otros; sino que da á entender, segun el comun sentir de los Santos Padres, que, afirmando la fe del jefe, se proponia impedir que vacilasen los subordinados... Quién es capaz de poner en duda que San Pedro ha recibido una fe constante, invencible, inquebrantable y, además, tan abundante que bastaba para confirmar á los Apóstoles y á los pastores. Cf. n. 72.

Oígamos á San Leon, Serm. IV. 3: Commune erat omnibus periculum de tentatione formidinis, et divinae protectionis auxilio pariter indigebant, quoniam diabolus omnes agitare, omnes cupiebat elidere; et tamen *specialis a Domino Petri cura suscipitur, et pro fide Petri proprie supplicatur, tanquam aliorum status certior sit futurus, si mens principis victa non fuerit*. In Petro ergo omnium fortitudo munitur, et divinae gratiae ita ordinatur auxilium, ut firmitas, quae per Christum Petro tribuitur, *per Petrum Apostolis conferatur*. Augustin. De corrept. et grat. n. 8: (véase pág. 290). Chrysost. Hom. III. 3 in Act.: Πρῶτος τοῦ πράγματος ἀθηνεῖς, ὅτε αὐτὸς πάντας ἐργειοισθεῖς. Πρὸς γὰρ τοῦτον εἶπεν ὁ Χριστὸς· καὶ σύ ποτε κ. τ. λ. Cyrill. Alex. (Mai N. PP. Bibl. T. II. in Luc. 22 p. 420): Καὶ σύ ποτε κ. τ. λ. Τοῦτ' ἔστι, γένου στήριγμα καὶ διδάσκαλος τῶν διὰ πίστεως προσιόντων ἐμοί. Theodor. Stud. ad Pasch. (Mign. T. 99 p. 1152): Πρὸς σὲ εἶρηκε Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν· καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας κ. τ. λ. Ἰδὲ ὁ γρόνος καὶ ὁ τόπος· βοήθησον ἡμῖν ὁ ὑπὸ θεοῦ πεταγμένος εἰς τοῦτο ὄρεξον γέγρα κατ' ὅσον οἰοντέ ἐστιν, ἐν ᾧ καὶ ἐτέθης. Πτόησον, δεόμεθα

τοὺς αἰρετικοὺς θήρας σύρηνγι τοῦ θείου λόγου σου. Theophylact. i. h. l.: Στήριζον τοὺς λοιποὺς, τοῦτο προσήκει σοι ὡς μετ' ἐμὲ ὄντι τῆς ἐκκλησίας πέτρα καὶ στηρίγματι. Y Estéban Dorense en el concilio de Letran, celebrado bajo Martin I (Mansi X. 894): Καὶ μέντοι πάλιν καὶ ἐξαιρέτον ἰδιοπροσώπως αὐτὸς βεβαιότεραν ἔργων ἔπερ πάντας τῆν εἰς αὐτὸν τὸν κύριον ἡμῶν καὶ ἀμετάσπαστον πίστιν, ἐπιστέλλειν ποτὲ καὶ ὑποστηρίζειν σαλευομένους τοὺς ὁμοταγεῖς αὐτῷ καὶ πνευματικοὺς ἀδελφοὺς. La misma explicacion han dado acerca de este asunto los papas San Gelasio I (Ep. IV. 1. Thiel 321. Tract. II. 8. Thiel 528); San Gregorio I (Ep. VI. 37; IV. 32); San Agaton (Ep. ad Constantin. Mansi XI. 242); Vitaliano (Mign. 87 p. 1002); Juan VIII (Ep. 76. Mans. XVII. 65); Leon IX ad Mich. Cerul. c. 7 (Mign. T. 143 p. 748); Nicolás I al emperador Miguel (Mign. T. 119 p. 773); Pelagio II ad Ep. Or. 3 (Mign. T. 72 p. 708). San Bernardo escribe á Inocencio II en su Ep. 190: Oportet ad vestrum referri Apostolatium pericula quaeque et scandala emergentia in regno Dei, *ea praesertim, quae de fide contingunt*. Dignum namque arbitror ibi potissimum resarciri damna fidei, *ubi non possit fides sentire defectum. Haec quippe hujus prae-rogativa Sedis*. Cui enim alteri aliquando dictum est: Ego pro te rogavi etc.? Ergo, quod sequitur a Petri successore exigitur: Et tu aliquando conversus confirma fratres tuos.

§ 40. LA INFALIBILIDAD DEL ROMANO PONTÍFICE, DEMOSTRADA POR EL TESTIMONIO DE LOS SANTOS PADRES, POR LA CONDUCTA DE LOS PAPAS Y POR EL PROCEDER DE LA IGLESIA.

I. Á los Santos Padres que hemos citado en el párrafo que antecede, debemos añadir los testimonios de San Ireneo, San Cipriano, San Optato de Milevo, San Epifanio, San Gregorio Nacianceno, San Cirilo Alejandrino, San Ambrosio, San Jerónimo, San Prudencio y San Pedro Crisólogo.

1. De San Cipriano son estas palabras. Ep. 70, 3: Una est Ecclesia a Christo Domino super Petrum origine et ratione fundata... Ad Ecclesiam, quae una est, et super unum, qui et claves ejus accepit, Domini voce fundata est. Jesucristo ha orado para que se mantenga esta unidad (De dominica orat. c. 30), que tiene su raíz en la Cátedra de Pedro y en la *Ecclesia principalis* (Ep. 59, 14 ed. Hart. de unit. Eccl. c. 4); ya que la Iglesia está fundada sobre el mismo Pedro solamente (*l. c.* Ep. 43, 5 ed Hart. Ep. 59, 7. Ep. 66, 8. Ep. 73, 7): Super quem aedificavit Ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit. Ep. 48, 3: Ut Ecclesiae catholicae matricem et radicem agnoscerent. Ep. 59, 14: Ad Petri Cathedram atque ad Ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est... nec cogitare, eos esse Romanos, ... ad quos perfidia non potest habere accessum (la perfidia ó sea la irreligiosidad, no la infidelidad, cf. Cyprian. Opp. ed. Hart. III. p. 442). Por cuya razon, en su concepto, mantenerse unido con la Sede Apostólica de Roma es lo mismo que vivir unido á la Iglesia católica. Ep. 48, 3 (ed. Hart.): Commu-

nicationem tuam, *id est*, Ecclesiae catholicae unitatem pariter et caritatem probarent. Ep. 55, 1: Ut jam sciret, te secum, *hoc est*, cum Ecclesia catholica communicare. Así como no hay más que un Dios y un Cristo, así tampoco hay más que una Iglesia y una Cátedra, fundada sobre Pedro por la palabra del Señor. Ep. 43, 5. Por consiguiente la "Cathedra Petri", el "locus Petri", (Ep. 55, 8) es el centro que mantiene la unidad de toda la Iglesia. De unit. Eccl. c. 4: Exordium ab unitate proficiscitur, ut Ecclesia una monstretur. El Papa es para la Iglesia universal lo que es el Obispo con respecto á la Iglesia particular que se le ha confiado (Ep. 70, 3; 73, 7; 75, 17; 66, 8).

2. Es preciso dejar bien sentado que el error sostenido por San Cipriano, relativo á la necesidad del bautismo de los herejes, en oposicion á las declaraciones del papa San Estéban, no prueba, en manera alguna, que negase la autoridad de la Sede Romana, toda vez que, desde un principio, consideró la cuestion como asunto de disciplina, segun claramente se deduce de sus palabras (Ep. 73, 26): Nemini praescribentes aut praedjudicantes, quominus unusquisque episcoporum, quod putat faciat, habens arbitrii sui liberam potestatem (Ep. 72, 3): Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in Ecclesiae suae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus. Cfr. Ep. 75, 6. Pudo haber fundado su opinion en la práctica de las Iglesias del Asia Menor y de África y en el testimonio de los sinodos de Iconio y de Synnada, y no obstante confiesa que la práctica seguida por él tuvo origen en Agrippino (Ep. 73, 3). Está perfectamente averiguado que no llegó á penetrar la significacion dogmática de la práctica en cuestion, ya que le vemos defender sin transacciones de ninguna clase los dogmas admitidos por la sola tradicion, lo mismo que las consignadas en la Escritura, cf. Ep. 59, 20: Praecipimus, inquit Apostolus, ut recedatis ab omnibus fratribus ambulantibus inordinate et non secundum traditionem, quam acceperunt a nobis (II Thess. 3, 6). Nulla societates fidei et perfidiae potest esse. Por otra parte, aunque el papa San Estéban se atuvo á la práctica de la Iglesia de Roma, no habia pronunciado, al suscitarse la cuestion, una sentencia decisiva, que pudiera dar lugar á la exclusion del seno de la Iglesia. De la carta 80 de San Cipriano se deduce que no se llegó á interrumpir la comunicacion entre Roma y Cartago, puesto que el Santo Obispo sostuvo relacion con Sixto II, sucesor de San Estéban. Es asimis no evidente que cuando San Agustin, para disculparle, hace notar que la cuestion no se habia discutido aún en un Concilio general (De Baptism. II. 4; III. 4; I. 18), no tuvo la menor intencion de negar ó mermar la autoridad del Pontifice, como tampoco puede afirmarse en manera alguna que tratase de aminorar la autoridad de los Concilios, al decir que los más modernos contribuyen á esclarecer cuestiones tratadas en los anteriores. Lo único que de sus afirmaciones se desprende es que, atendida la importancia de la cuestion, creyó conveniente que se examinase la práctica de las principales Iglesias. Ballerini, *l. c.* XIII. 53. Héfele, *Hist. de los Con.*, 2.^a ed., I. p. 117 y sig.

3. Síguese de la doctrina que dejamos sentada, que estar excluido de la Iglesia romana es lo mismo que verse privado de la pureza de la doctrina católica y apostólica. Gelas. Ep. 26 (Thiel 326): Ne sedes quoque Apostolica per eum pollueretur contagiis perfidorum... dignumque esset, a catholica et apostolica integritate secludi. Hieronym. (Apol. adv. Rufin. I. 4): Fidem suam quam vocat? Eamne, qua Romana pollet Ecclesia?... Si Romanam responderit, ergo catholici sumus. Ep. 63: Scito, nihil nobis esse antiquius, quam Christi jura servare, nec Patrum transferre terminos, semperque meminisse, Romanam fidem Apostolico ore laudatam. Ambros. (De obit. frat.

Satyr. I. 47): Percontatusque ex eo (episcopo) est, utrumnam cum episcopis catholicis, *hoc est, cum Romana Ecclesia* conveniret. De Fulgencio, probablemente autor del escrito redactado por los Obispos desterrados en Cerdeña, son estas palabras (Mansi VIII. 599): Quid Romana, *hoc est, catholica* sequatur ac servet Ecclesia. Augustin. (Serm. 120 ap. Mai Nov. PP. Bibliothec. I. 273): Non crederis veram fidem tenere catholicae, quae fidem non docēs esse servandam Romanam. Maxim. Conf. ad Petr. illustr. (Migne Ser. gr. XCI. 144): Perspicuum profecto est, quia omnis, qui eos, qui Pyrrhum reprobaverunt, anathematizat, Sedem Romanam, *id est, Catholicam Ecclesiam* anathematizat. Justin. ad Hormisd. P. Ep. 99 (Thiel 897): Hoc enim credimus esse catholicum, quod vestro religioso responso nobis fuerit intimatum.

4. En sentir de San Optato, la Cátedra de Pedro es la genuina representante del magisterio universal, á la manera que cada Obispo, en particular, es maestro autoritativo en su respectiva Iglesia; c. Parmen. II. 2. Esta cátedra única es el primero de los dones que constituyen el patrimonio de Jesucristo. Por cuya razon toda la tierra está unida en comunidad de intereses con el papa Siricio " qui noster est socius, " (II. 3). Esta Sede romana es única en su clase: Cathedra singularis, II. 2; Cathedra unica, II. 3.

5. ¿ Y qué significa todo esto sino que aquel que ocupa esta silla única, estando en comunión con la cual se está en comunión con la Iglesia católica, en oposición á la Iglesia nacional que, segun San Optato, se opone abiertamente al espíritu de Jesucristo (II. 1. 2. 11), posee una autoridad docente infalible, única en su clase, á la que todos deben sumisión y acatamiento, ya que él es el encargado de mantener la unidad de la fe en la Iglesia universal? Hé aquí por qué, segun San Agustin, en el Pontífice romano se halla el Culmen auctoritatis (De util. cred. n. 17. cf. Bonifac. I. Ep. 15. Coust. 1042: Culmen apostolicum. Ep. 4. Coust. 1019: Arx Sacerdotii), cui nolle primas dare vel summae profecto impietatis est vel praecipitis ignorantiae . . . Quid est aliud ingratum esse opi atque auxilio divino, quam tanto labore (robore) praedictae auctoritati resistere ? Ep. 105: In hac *cathedra unitatis* posuit Deus doctrinam *veritatis*. Por cuya razon, la union con la Sede romana es el sello de la comunión católica (Serm. 120 ap. Mai Nov. PP. Bibl. I. 273); porque en aquella nunca ha vacilado la fe. Ps. c. Donat.:

Numerate Sacerdotes vel ab ipsa Petri Sede,
Et in ordine illo Patrum, quis cui successit, videte;
Ipsa est Petra, quam non vincunt superbae Inferorum portae . . .

Talis si quis ad te veniat, plenus catholica fide,
Quales illos sanctos vivos omnes solemus audire etc.

Cf. Ep. ad Generos. 53.

Pelagio declaró tambien que estaba pronto á someterse á la decision de esta Silla. Libell. fid. Pelag. (in opp. Augustin. Migne X. 1718): In qua si minus perite aut parum caute aliquid forte positum est, emendari cupimus a te, qui Petri et fidem et sedem tenes. Sin autem haec nostra confessio Apo-

stolatus tui iudicio comprobatur, quicumque me maculare voluerit, se immeritum . . . vel *etiam non catholicum*, non me haereticum, comprobavit. Cf. Augustin. De pecc. orig. II. 1. Contr. duas epist. Pelag. ad Bonif. II. 6. Ep. CXC. 23: In his verbis Apostolicae Sedis (presentase aqui la Sede romana como la Silla apostólica por excelencia), tam antiqua atque fundata, certa et clara est catholica fides, ut nefas sit de illa dubitare christiano. Por eso él y todos los Obispos reunidos en Cartago y Milevo pidieron la sentencia decisiva de esta Sede, y cuando la hubieron recibido, dijo: Serm. CXXXI. 10: Inde rescripta venerunt, causa finita est; utinam aliquando finiatur error! Cf. Ep. ad Bonifac. II. 3: tota dubitatio sublata est. De la misma manera se expresa Próspero (Carn. De ingr. V. 39): Pestem subeuntem prima recidit Sedes Roma Petri. En todas las cuestiones la resolucíon del Papa es decisiva é inapelable. Augustin. C. Julian. I. 13: Puto tibi eam partem orbis sufficere debere, in qua primum Apostolorum suorum voluit Dominus gloriosissimo martyrio coronari. Así se considera siempre inútil entablar nuevo procedimiento ó exámen, despues que la Sede apostólica ha emitido su juicio (Op. imperf. c. Julian. II. 103). San Jerónimo, en todos los debates relativos á la fe, suscitados en Oriente, acude al papa San Dámaso. Ep. 15: Quoniam vetusto oriens inter se populorum furore collisus, indivisam Domini tunicam et desuper textam minutatim per frustra decerpit . . . difficile, ubi fons signatus et hortus ille conclusus sit (Simbolo de la Iglesia), possit intelligi, ideo mihi cathedram Petri et fidem Apostolico ore laudatam censui consulendam... Ego nullum primum nisi Christum sequens, Beatitudini tuae i. e. Cathedrae Petri communione consocior. Ep. 16 (con motivo del cisma de Melecio): Ego interim clamito: Si quis Cathedrae Petri jungitur, meus est. Ep. 86 ad Pam-mach.: Praedicationem Cathedrae Marci Evangelistae (en la Iglesia de Alejandria) Cathedra Petri sua praedicatione confirmet. Ep. 86 ad Theophil.: Se semper meminisse Romanarum fidem. Ep. 46 ad Marcellam: Ibi et Christi vera confessio. San Pedro Crisólogo exhorta al abad Eutiques de Constantinopla á que someta sus opiniones religiosas á la Iglesia de Roma que es, en esta materia, la suprema autoridad docente (Inter Ep. S. Leon. Ep. 25): In omnibus autem hortamur te, frater honorabilis, ut his quae a Beatissimo Papa Romanae civitatis scripta sunt, obedienter attendas, quoniam beatus Petrus, qui in propria Sede et vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem. Nos enim pro studio pacis et fidei extra consensum Romanae civitatis episcopi causas fidei audire (δεικνύμεν) non possumus. Cf. Leo M. Serm. III. 3: B. Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit. De los legados del Papa es la siguiente afirmacion aprobada por el concilio de Efeso (Mans. IV. 1295): Sanctus Beatissimusque Petrus, Apostolorum princeps et caput fideique columna et Ecclesiae catholicae fundamentum . . . ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus vivit et praesidet et iudicium exercet. Por esta razon se cita, con tanta frecuencia, el nombre de Pedro para designar simbólicamente al sucesor del Santo Apóstol en el Papado, como lo hace San Ambrosio en

este pasaje (In Ps. XL. 30): Ubi Petrus, ibi Ecclesia; ibi nulla mors, sed vita aeterna; et ideo addidit (Christus): Et portae inferi non praevalerunt ei et: Tibi dabo claves regni coelorum. De Poenit. I. 7: Non habent Petri haereditatem, qui Petri Sedem non habent. Ep. XI. 4 (en representacion del Sínodo de Aquilea al Emperador): Totius orbis Romani caput Romanam Ecclesiam, atque illam sacrosanctam Apostolorum fidem, ne turbari sineret, observanda fuit clementia nostra; inde enim in omnes venerandae communio- nis jura dimanant. Segun hace notar Víctor de Vita (De persecut. Vand. II. 15), los Obispos deben permanecer estrechamente unidos, principalmente con la Iglesia de Roma, quae caput est omnium. Y Prudencio afirma lo mismo en las siguientes estrofas (Peristeph. XI. 31):

Una fides vigeat *prisco*, quae condita templo est,
Quam Paulus retinet, quamque *cathedra Petri*.

6. Entre los Padres griegos descuella San Gregorio Nacianceno por sus alabanzas á la antigua Roma, en oposicion á la nueva. (De vit. sua V. 571. ed. Caill. II. p. 705):

Διστάς δὲ Ρώμας, τῆς ὅλης οἰκουμένης
Λαμπτήρας, ἀρχαῖόν τε καὶ νέον κρατὸς,
— — — — —
Τούτων δὲ πίστις, ἣ μὲν ἦν ἐκ πλείονος,
Καὶ νῦν ἐπ' ἔστιν εὐδουμος, τὴν ἐσπέραν
Ἦσαν θεύουσα τῷ σωτηρίου λόγῳ,
Καθώς δίκαιον τὴν προέδρον τῶν ὅλων,
Ὅλην σέβουσιν τὴν Θεοῦ συμφωνίαν.

San Epifanio (Ancorat. 9) llama á Pedro “ τὸν κορυφαϊότατον τῶν Ἀποστό- λων ”, “ πέτρων στερεάν ”, y las puertas del infierno, que no prevalecerán contra ella, son “ αἱ αἰρέσεις καὶ οἱ αἰρεσιάρχαι ”, él es el que da solucion á todas las cuestiones dificiles relativas á la fe, “ ἐν τούτῳ γὰρ ἐστὶ πάντα τὰ ζητούμενα λεπτολογήματα τῆς πίστεως εὐρισκόμενα ”. San Cirilo de Alejandria dirige al papa Celestino la siguiente declaracion (Int. Ep. Coelest. VIII. 7. Coust. 1089): τὰ μακρὰ τῶν ἐκκλησιῶν ἔθη πείθουσιν ἀνακοινούσθαι τῇ σῇ ὁσιότητι (la herejia de Nestorio). Asimismo abandona enteramente á su fallo la cues- tion de si ha de romper ó no toda comunion con Nestorio: διὸ δὴ καταξίωσον τυπῶσαι τὸ δοκοῦν, καὶ πότερον ποτε γρη... τὸν σκοπὸν τῆς εὐσεβείας γρη γενέσθαι διὰ γραμμάτων καταρανῆ. Tambien Máximo (l. c.) exhorta á Pirro que, ante todo, dé satisfaccion á la Sede romana, hecho lo cual todos le tendrán por piadoso y ortodoxo. Festinet pro omnibus Sedi Romanae satisfacere. Hoc enim satisfacto, communiter ubique omnes piuum hunc et orthodoxum praedi- cabunt. Condenado por sus opiniones heréticas, Teodoreto, obispo de Ciro, se dirigió al papa Leon con estas palabras (Int. Epp. Leon. M. 52): Κοσμεῖ δὲ αὐτὴν (la ciudad de Roma) διαφερόντως ἡ πίστις καὶ μάρτυς ἀξιοχρεῶν ὁ θεὸς ἀπόστολος βεῶν, ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ. Εἰ δὲ εὐθὺς δεξάμενι τὰ τοῦ σωτηρίου κηρύγματος σπέρματα, τοῖς ἀξιαγάτοις τούτοις

ἐβεβρίθει καρποῖς, τίς ἀπόκρισις λόγος τὴν γῶν ἐν αὐτῇ πολιτευομένην εὐσεβείαν εὐφημῆσαι; . . . Ὁ δ' ἐκείνων θεός καὶ γῶν τῶν ἐκείνων ἐλάμπρυνε θρόνον, τὴν ὑμετέραν ἀγιωσύνην ἰδούσας ἐν τούτῳ τῆς ὀρθοδοξίας τὰς ἀκτῖνας ἀφιεῖσαν. Estéban de Dora afirma (Mansi X. 896): Que Sofronio, patriarca de Jerusalem, le había enviado á Roma, donde “ τὰ θεμέλια τῆς ὀρθοδοξοῦ πίστεως ”.

II. Los Papas han declarado, en todo tiempo, infalibles sus decisiones dogmáticas ex cathedra, y en esa cualidad fundan su pretension de que se preste incondicionado acatamiento á sus decretos sobre cuestiones dogmáticas.

1. Julio I (Ep. I. ad Euseb). Coust. 385 cf. praef. 79. 82) pide que se observe la costumbre establecida de acudir á él en todas las cuestiones, para que resuelva conforme á justicia. Non jam ulterius Ecclesiae judicium secundum Evangelium instituuntur, sed vel ad exilium vel ad mortem dantur. Nam si omnino, ut dicitis, aliqua fuit eorum culpa (de San Atanasio y de sus partidarios), oportuit juxta ecclesiasticum canonem et non ex pacto rem judicari; oportuit omnibus nobis rescripsisse, ut ita ab omnibus, quod justum esset, decerneretur . . . An ignoratis, hanc esse consuetudinem, ut primum nobis scribatur, et hinc (ἐθεν), quod justum est, decernatur. Sixto III da la razon de esto diciendo, que la Sede romana es la norma de la fe católica (Ad Joan. Antioch. Coust. 1260): B. Petrus Apostolus in successoribus suis *quod accepit, hoc tradidit*. Quis ab ejus velit se separare doctrina, quam ipse inter Apostolos primam magister docuit? Innocent I (Ep. 19 ad Ep. Carthag. Coust. 889): In requiringo Dei rebus . . . *antiquae traditionis exempla servantes et ecclesiasticae memores disciplinae vestrae religionis vigorem non minus nunc in consulendo, quam antea, quum pronuntiaretis, . . . vera ratione firmastis, qui ad nostrum referendum approbatis esse judicium*, scientis, quid Apostolicae Sedi cum omnes hoc loco positi ipsum sequi desideremus Apostolum, debeatur, a quo ipse episcopatus et tota auctoritas nominis hujus emerit. Quem sequentes tam mala damnare novimus, quam probare laudanda. Vel id vero, quod patrum instituta sacerdotali officio custodientes non censetis esse calcanda, quod illi non humana, sed divina decrevere sententia, ut quidquid quamvis de disjunctis remotisque provinciis ageretur, non prius ducerent finiendum, nisi ad hujus sedis notitiam perveniret; ut tota hujus auctoritate justa quae fuerit pronuntiatio firmaretur, indeque sumerent ceterae ecclesiae (velut de natali suo fonte aquae cunctae procederent, et per diversas totius mundi *regiones puri latices capitis incorrupti manarent*) quid praecipere, quos abluere, quos veluti coeno inmundabili *sordidatos* mundis digna corporibus unda vitaret. Ep. 30 (Coust. 895): Diligenter et congrue apostolici consulitis honoris arcana . . . super anxiiis rebus quae sit tenenda sententia; *antiquae scl. regulae formam secuti*, quam toto semper ab orbe mecum nostis esse servatam . . . Scientes, quod per omnes provincias de apostolico fonte petentibus responsa semper emanent. Praesertim, *quoties fidei ratio ventilatur*, arbitror omnes fratres et coepiscopos nostros *nomisi ad Pe-*

trum, i. e., summi nominis et honorem et auctorem referre debere... quod per totum mundum possit ecclesiis omnibus in commune prodesse. Cf. Ep. 17 (Coust. 829): Sedi Apostolicae fieri injuriam, cujus adhuc in *ambiguum sententia duceretur*. Zosim. (Ep. 12. Coust. 975): Quamvis patrum traditio apostolicae sedi auctoritatem tantam tribuerit, ut de ejus judicio disceptare nullus auderet, idque per canones semper regulasque servaverit et currens adhuc suis legibus ecclesiastica disciplina Petri nomini, a quo ipsa quoque descendit, reverentiam quam debet exsolvat; tantam enim huic Apostolo canonica antiquitas per sententias omnium voluit esse potentiam, ex ipsa quoque Christi Dei nostri promissione... par potestatis data conditio in eos, qui sedis haereditatem, ipso annuente, meruissent... cum ergo tantae auctoritatis Petrus caput sit, et sequentia omnium majorum studia firmaverit, ut tam humanis quam divinis legibus et disciplinis omnibus firmetur Romana Ecclesia... tamen cum tantum nobis esset auctoritatis, ut nullus de nostra possit retractare sententia, nihil egimus, quod non ad vestram ultro nostris literis referremus... *non quia quid deberet fieri nesciremus*... sed pariter vobiscum volumus habere tractatum de illo.

La Sede romana jamás ha vacilado en la fe. Sixto III (Ep. 1. Coust. 1234): Sic Romana Ecclesia unum suffragium custodivit in institutione praedicatoris fidei, ut in ipsa fidei praedicatione unam *semper sententiam servavit*. Nonne mea fides est, escribe Félix II al emperador Zenon (Ep. I. Thiel. 224), *quam solam esse veram et nulla adversitate superandam Dominus ipse monstravit, qui Ecclesiae suae in mea confessione fundandae portas inferi nunquam praevalituras esse proposuit!* A él únicamente le corresponde la decision en todas las cuestiones relativas al dogma. San Gelasio (Ep. 10. Thiel. 347) defiende este derecho con pruebas irrecusables: Si quantum ad religionem pertinet, *nonnisi Apostolicae Sedi juxta canones debetur summa judicii totius*... Cogitantes, Christi vocem non esse superfluum, quae confessioni B. Petri Apostoli inferni portas nunquam praevalituras asseruit. Quapropter non veremur, ne *apostolica sententia resolvatur, quam et vox Christi et majorum traditio et canonum falcit auctoritas, ut totam potius semper ipsa ecclesiam dijudicet*. (Ep. 12. Thiel. 353): Hoc est, quod sedes Apostolica magnopere praecavet, ut quia munda radix est Apostoli gloriosa confessio, *nulla rima pravitatis, nulla prorsus contagione maculetur. Nam si, quod Deus avertat, quod fieri non posse confidimus, tale aliquid proveniret, vel cui jam resistere auderemus errori, vel unde correctionem errantibus posceremus* (Ep. 26)?

Siempre se ha reconocido á la Sede apostólica autoridad para legalizar por medio de un decreto "quam maxime Sedes Apostolica comprobavit," las resoluciones de un Concilio en cuya celebracion no se han observado las leyes establecidas, ó que no se haya ajustado á la doctrina de la Sagrada Escritura, ni á las enseñanzas de los Santos Padres, ni á las disposiciones de la Iglesia, por lo cual ésta le ha recusado y la Sede Apostólica le han negado temporalmente su aprobacion (quam praecipue Sedes Apostolica non probavit). Ep. 27 (Thiel. 431): Quos (episcopos) si a fide integra communioneque

catholica putaveritis errare, *ad Apostolicam Sedem referre* debuistis. Asi vemos que los partidarios del cisma de Acacio pretenden disculpar sus errores declarando "ignorasse (se), *quid Sedes Apostolica censuisset*", l. c. 433. La declaracion que hace San Gelasio cuando dice (Ep. 42. Thiel. 455): Est ergo prima Petri Apostoli Sedes Romana Ecclesia, *non habens maculam neque rugam nec aliquid hujusmodi*, está perfectamente de acuerdo con la confesion de Hormisdas, citada por el concilio del Vaticano y con la de Carlo Magno (De sacr. imag. I. 6): Omnes catholicae (Romanam) debent observare Ecclesiae, ut ab ea post Christum ad munendam fidem adiutorium petant, quae non habens maculam nec rugam, et portentosa haeresum capita calcat, et fidelium mentes in fide corroborat; véase Héfele, Hist. de los Conc. III. 400.

El obispo Possessor escribe al mencionado Hormisdas lo siguiente (Ep. 114. Hormisd. Thiel. 916): Decet et expedit *ad capitis recurrere medicamentum, quoties agitur de sanitate* membrorum... A quo enim magis est nutantis fidei stabilitas expetenda, quam ab ejus sedis praeside, cujus primus a Christo rector audivit: Tu es Petrus etc. La Sede romana es la que tiene el encargo de fortalecer la fe de toda la Iglesia. Hormisdas (Ep. 80. Thiel. 880) dice: *In hujus petrae fide, i. e. Apostolorum principis firmitate, Orientalis Ecclesiae fundamenta solidantur*. Por eso se atribuye tan extraordinaria importancia á la fórmula dogmática redactada por Hormisdas el año 517 (Conc. Vatic. l. c. Mansi VIII. 441. 452. Vid. Dollinger, Manual de Hist. Ecl. p. 19^a. Héfele, l. c. p. 673). Habiéndose exigido la adhesion á esta fórmula á todos los Obispos que abjuraron el error de Acacio, como condicion previa para ser admitidos en el seno de la Iglesia, fué suscrita por el patriarca de Constantinopla, Juan y 2.500 Obispos: más tarde sólo tuvieron entrada en el octavo Concilio general aquellos Obispos que la habían firmado.

A este propósito dice Bossuet (Defens. Declar. Cler. Gallic. X. 7): Omnes ergo Ecclesiae subsignata formula profitebantur Romanam fidem Sedis Apostolicae, et Ecclesiae Romanae fidem integra et perfecta soliditate constare, ac ne unquam deficiat, recta Domini pollicitatione firmatam. Nempe hanc fidem ab Episcopis ad Metropolitanos, ab his ad Patriarchas, a Patriarchis ad Papam emitti oportebat, ut omnium confessionem unam exciperet, ac pro confessione fidei communionem omnibus unitatemque rependeret. Hanc professionem eodem initio, eadem conclusione, additis subinde haeresibus et haereticis, qui suis temporibus Ecclesiam conturbassent, per sequuta saecula frequentatam scimus. Hanc uti Sancto Hormisdas Papae et Sancto Agapeto ac Nicolao I. omnes episcopi fecerant; ita eisdem verbis Hadriano II. factam in Concilio oecumenico VIII. legimus. Haec ergo ubique diffusa, omnibus saeculis propagata, ab oecumenico concilio consecrata, quis respuat Christianus? Una declaracion análoga hizo Fenelon (Deuxième Mandement sur la Constitut. Unigenitus) y el mismo Tournely se confiesa partidario de esta doctrina (De Eccl. II, 134): Difficile esse in tanta testimoniorum mole... non agnoscere Apostolicae Sedis seu R. Ecclesiae certam et infallibilem auctoritatem; et longe difficilius esse, ea conciliare cum declaratione Gallicana, a qua recedere *nobis non permittitur*.

El papa San Agaton, aludiendo al pasaje de San Lucas 22, 32 (Mansi XI. 242) se expresa de este modo: Haec est enim vera fidei regula, quae in prosperis et in adversis vivaciter tenuit ac defendit haec spiritualis mater vestri

tranquillissimi imperii, Apostolica Chr. ecclesia, quae per Dei omnipotentis gratiam a *tramite Apostolicae traditionis nunquam errasse probabitur, nec haereticis novitatibus depravata succubuit*, sed ut ab exordio fidei Christianae percepit ab auctoribus suis Apostolorum Chr. principibus, *illibata fine tenus* permanet, secundum ipsius Domini Salvatoris divinam pollicitationem, quam suorum discipulorum principi fatus est (Luc. 22)... Consideret itaque vestra tranquilla clementia, quoniam Dominus et Salvator omnium, cujus fides est, qui fidem Petri non defecturam promisit, confirmare eum fratres suos admonuit, quod apostolicos pontifices, meae exiguitatis praedecessores, confidenter fecisse semper, cuivis est cognitum.

2. Por eso la Sede romana es la que resuelve todas las cuestiones dogmáticas y condena todas las herejías. Así declara Sócrates (H. E. II. 17): *ἐκκλησιαστικῷ κανόνος κελεύοντος, μή δεῖν παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας*. En el mismo sentido se expresa Sozomeno (H. E. III. 10): *εἶναι γάρ νόμον ἱερατικόν, ὡς ἄκουσα ἐπιτελεῖν τὰ παρὰ γνώμην πραπτόμενα τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου*. Y Socimo escribe (Ep. IV. ad Afric. Coust. 943) *✕* His accedit Apostolicae Sedis auctoritas, cui in honorem B. Petri patrum decreta peculiarem quandam sanxere sententiam. Orandum igitur et incessanter orandum, ut continua gratia perennique adjutorio Dei, ex hoc fonte in totum orbem *pax fidei et catholicae societatis nullis nubibus fuscata* mittatur. Refiriéndose al mismo asunto le dirige Paulino el diácono estas palabras (Coust. 963): Nunquam fides vera turbatur et maxime in Ecclesia Apostolica, in qua pravae fidei doctores ut deprehenduntur, ita veraciter puniuntur; ut moriatur in illis, si corrigant, quod male conceperant et deterius pepererant, et in illis vera sit fides, quam Apostoli docuerunt et *Romana cum omnibus catholicae fidei doctoribus tenet Ecclesia*. Quod si, ut ceteri auctores haereseos, qui jam dudum ab Apostolica sede vel a patribus iudicati et extra sinum matris Ecclesiae catholicae effecti, perpetua morte perierunt, etiam hi... spirituali gladio tradantur, sicut nunc Pelagius Caelestiusque, qui a beatae memoriae papa Innocentio... damnati sunt. Por cuya razon Martin I cree que la mision del romano Pontifice es (Conc. Later. Mansi 950): *infidelibus haereticis claudere regnum coelorum fidei contraria dijudicare dogmata*, adeo quidem, ut haec a nemine extinguantur, nisi ab illius Sedis pastore. Opinion que sustenta igualmente Sergio de Chipre en un escrito dirigido al papa Teodoro (Conc. Later. Mansi X. 914): *Σὺ τῶν θεβήλων ἀρέσεων καθαρῆτις καθέστηκας, ὡς κορυφαῖος καὶ καθηριτῆς τῆς ὀρθοδόξου καὶ ἀνωμίτου πίστεως*. Y antes: *Στήριγμα θεοπαγές καὶ ἀσάλευτον καὶ στιλογραφίαν διαφανῆ, τῆς πίστεως τὴν τὴν Ἀποστολικὴν καθέδραν ἰδρύσατο Χριστός*.

3. Los mismos herejes han reconocido siempre esta autoridad de la Sede romana, en el empeño con que han tratado de atraerla a su partido. Véase lo que dice San Agustin de los pelagianos, De peccat. origin. c. 17. De gratia Chr. c. 30. Contra duas Epp. Pelag. II. 1. Con igual intento acudieron a Roma: Nestorio (Leo M. Ep. 20), los monotelitas por medio de Sergio (Mansi XI. 530), y otros sectarios aun más antiguos, como Valentino,

Cerdon, Marcion (Iren. I. 1. III. 3), Taciano (Euseb. H. E. V. 18. 23), Teodoto (Βικτωρ . . . ἀπεβλεθε Θεόδοτον Euseb. l. c. V. 26), Novaciano (Euseb. l. c. V. 43), los maniqueos (Leo M. Ep. 8), Praxeas (Massuet praef. in Iren. p. 80).

4. Hé aquí por qué de todas partes se dirigen súplicas á la Sede romana para que condene las herejías. Así lo declara explícitamente en el Sínodo lateranense Martin I (Mansi X. 879): *Necessitate compulsi ex diversis locis querelas contra eos seu accusationes ad Apostolicam nostram sedem plurimi orthodoxi detulisse monstrantur, et tam in scripto deprecantes et conjurantes, quamque in cominus positi et postulantes, ut totius mali tantaeque eversionis per Apostolicam Sedem abscindatur commentum, quatenus minime totum corpus Ecclesiae catholicae nocibilis eorum ectheseos languor disrumpere valeat (X. 1174): Et majus est dicere generalitates Synodorum per sua scripta non solum invitantes emendare propriam haeresin, sed et nos ipsos, i. e., Apostolicam Sedem conjurantes et protestantes erigere secundum regularem auctoritatem, et non usque ad finem per tot tempora permittere contrariorum novitatem sanctas Dei catholicas depasci Ecclesias. Y Victor de Cartago escribe al Papa estas palabras (X. 949): Vestrum est, canonica discretione solite contrariis catholicae fidei obviare, nec permittere noviter dici, quod patrum auctoritas omnino non censuit.*

5. Por eso vemos que los Romanos Pontífices son los que, en todo tiempo, restablecen la paz en la Iglesia. El mismo Justiniano escribe al papa Hormisdas (Ep. 89. Thiel. 885): *Quidquid est cautius, quidquid firmitus, ut pro sancta fide et concordia sanctarum Ecclesiarum geratur, optamus. Unde ad Beatitudinem vestram frater noster Vitalianus . . . rescripsit, et nos per eandem significare curavimus, illa debere Beatitudinem vestram perficere, quae pacem et concordiam sanctis concedant Ecclesiis . . . Nisi enim precibus et diligentia vestra ista quaestio soluta fuerit, veremur, ne non possit Ecclesiarum sanctarum pax provenire. Ergo . . . diligenter tractate, et firmissimum responsum . . . nobis remittite (Ep. 99. Thiel. 894): Ut plenissima fidei perfectio doctrina Beatitudinis vestrae nobis proveniat, iterum Eulogium . . . hac propter direximus, per quem valde petimus, ut per omnia responso Apostolatus vestri circumspecto et cautissimo *in confessione catholicae fidei confirmetur*. Post semel enim divina misericordia donatam Ecclesiae catholicae unitatem quidam asserunt Christum Dominum . . . crucifixum unum de Trinitate debere praedicari; quod si suscipiendum sit, paterna provisione Reverentia vestra caritissimo suo rescripto, *quid sequi, quidque super hoc evitare debeamus*, nos certiora debeamus . . . Imponite igitur vobis semel susceptum laborem . . . etiam in hoc praedecessores sequentes . . . et de hac intentione liberos nos properate reddere et securos. *Hoc enim credimus esse catholicum, quod vestro religioso responso fuerit intimatum* . . . Quoniam summo desiderio fidem catholicam amplectentes, *vestra doctrina unitatem universo orbi petimus condonari*. En análogo sentido se expresa el emperador Justino en otro escrito dirigido al mismo Papa (Ep. 108. Thiel. 908).*

III. A esta doctrina se ajusta, en ún todo, la conducta de los mismos Pontífices y de los Concilios. Así vemos que los Papas expiden decretos condenando, por sí y ante sí, las herejías, sin intervencion del Concilio general; y esto ocurre en todos los tiempos.

Augustin. (ad Bonif. I. c. ult.): Aut vero congregatione synodi opus erat, ut aperta perniciés damnaretur? Quasi nulla haeresis aliquando, nisi Synodi congregatione damnata sit, cum potius rarissimae inveniantur, propter quas damnandas necessitas talis extiterit. Recuérdese, á este propósito, el proceder del papa Víctor I contra los cuartodecimanos (Euseb. H. E. V. 23), y contra Teodoto (*l. c.* V. 128), la decision de San Estéban sobre el bautismo de los herejes (Cypr. Ep. 75); el acto del papa San Zeferino condenando á los montanistas (Tertull. De pudic. 1), y otros análogos contra las herejías de Novaciano (Hagemann, *l. c.* 371 sig.) y de Pelagio (Prosp. adv. Collat c. 21): Gladio Petri dexteris omnium ad impiorum detruncationem armavit; como tambien contra el apolinarismo, el nestorianismo, el monofisitismo y el jansenismo.

IV. Los Concilios han reconocido tambien esta prerogativa de la Sede romana.

Habiendo condenado el papa Leon el Magno los errores de Eutiques (quae nostro prius ministerio [dominus] definierat. Ep. 14. 120. Ep. 28), en su escrito dogmático dirigido á Flaviano, patriarca de Constantinopla, rechaza despues la proposicion de someter su decision á un nuevo exámen (Ep. 93): Rejecta penitus audacia disputandi contra fidem divinitus inspiratam nava errantium infidelitas conquiescat, nec liceat defendi, quod non licet credi. Los Padres del Concilio calcedonense declaran en el escrito que dirigen al Papa (Int. Epp. Leon. Ep. 98): Quam (fidem) . . . ex praecepto legislatoris venientem usque ad nos ipse servasti, vocis beati Petri omnibus constitutus interpres et ejus fidei beatificationem super omnes adducens (πᾶς τῆς τοῦ μακαρίου Πέτρου φωνῆς ἐρμηνεύς καθιστάμενος, καὶ τῆς ἐκείνου πίστεως τοῖς πᾶσι μακαριστῶν ἐρελχόμενος) . . . Quibus tu quidem, sicut membris caput (ὦν σὺ μὲν, ὡς κεφαλή μελῶν, ἡγεμονεύεις) praees. Luégo condenan el delito de Dióscoro que, no solamente ha osado restablecer en su dignidad á Eutiques, desposeido de su Silla por el Papa, sino que "contra ipsum, cui vineae custodia a Domino commissa est (καὶ τὰ κατ' αὐτοῦ τοῦ πῆς ἀμπέλου τὴν φυλακὴν παρὰ τοῦ σωτῆρος ἐπιπετραμμένου τὴν μακίαν ἐξέτεινε), extendit insaniam, i. e., contra tuam quoque dicimus Sanctitatem, et excómmunicationem minitatus est contra te, qui corpus Ecclesiae unire festinas. Rechazóse la proposicion que se hizo de redactar un nuevo Símbolo de la fe, no sin declarar hereje á todo el que no estuviese de acuerdo con el papa Leon (Mansi VI. 953. 972); y por último, piden al Papa que confirme sus decisiones (Ep. 98). Rogamus igitur, et tuis decretis nostrum honora judicium (τίμησον καὶ ταῖς σαῖς ψήφοις τὴν κρίσιν), et sicut nos capiti in bonis conjecimus consonantiam, sic et summitas tua filiis quod decet impleat. En el mismo sentido le escribe el empe-

rador Marciano (Ep. 110): Ob eam rem (porque algunos tenían dudas sobre dicha confirmacion, lo cual infundía nueva esperanza á los partidarios de Eutiques á quienes alcanzaba la condenacion) tua pietas literas mittere dignabitur, per quas omnibus Ecclesiis et populis manifestum fiat, in sancta synodo peracta a tua Beatitudine rata haberi. Unicamente por vía de enseñanza á los obispos de Iliria y de Palestina (juicio confirmativo, no dubitativo) se comparó el escrito del Papa con el símbolo niceno-constantinopolitano y con el escrito de San Cirilo de Alejandria que habia merecido la aprobacion del concilio de Efeso, lo cual no tuvo lugar hasta la cuarta sesion (Ep. 120 ad Theod.): Qui (Deus) nullum nos in nostris fratribus detrimentum sustinere permisit, *sed quae nostro prius ministerio definiverat*, universae fraternitatis irretractabili (toda vez que están de acuerdo con el Papa y no obran con independencia de él) firmavit assensu; ut vere a se prodiiisse ostenderet, quod prius a prima omnium Sede formatum, totius Christiani orbis iudicium recepisset, et in hoc quoque capiti membra concordent... Ipsa veritas et clarius renitescit et fortius retinetur, *dum, quae fides prius docuerat*, haec postea examinatio confirmarit... ne quod per se probatur reprobum, silentii praeiudicio videatur oppressum. Tambien merecen citarse estas palabras de Anatolio á Leon (Ep. 101): Opus erat, ut in rectae fidei vestrae sensum omnium conveniret intelligentia. El mismo romano Pontífice dice al Emperador que sólo da su asentimiento para la celebracion de un Concilio con el objeto (Ep. 84) “ut quaecumque in querelam perturbationemque venerunt, ad unitatem pacis et fidei, compressa omni dissensione, revocentur; nec ullum in aliquorum cordibus sacerdotum vel Nestorianae vel Eutythianae impietatis vestigium relinquatur: *quoniam catholica fides, quam instruente nos Spiritu Dei per Sanctos Patres a B. Apostolis didicimus et docemus, neutrum subrepere permittit*, gloriosissime imperator. Pero no consiente que se discuta como cosa dudosa su decision relativa á las enseñanzas heréticas de Eutiques, dando lugar á que se suscite de nuevo la lucha de las disputas carnales; ántes bien prescribe que sólo se trate en el Concilio “quorum precibus et qualiter annuendum, (Ep. 82 ad Marc. Aug.). Por eso dice con mucha oportunidad Ferrando (Ep. VI. 7. Mign. T. 67. p. 926): Universalia Concilia, praesertim illa, quibus *Ecclesiae Romanae consensus accessit, secundae auctoritatis locum* post canonicos libros tenent. El mismo escritor hace resaltar la importancia del sinodo de Calcedonia, porque “ibi fuit in legatis suis Sedes Apostolica, primatum tenens universalis Ecclesiae l. c. 5. Por la misma causa, Facundo de Hermiane llama la autoridad papal “prima et maxima potestas, (Pro defens. trium cap. II. 6. Mign. T. 67. p. 577). Y por eso tambien declaran los Padres reunidos en Calcedonia que Pedro habia hablado por Leon (Mansi VI. 971. Act. II.).

Filipo, legado del Papa, declara en el concilio de Efeso: Nulli dubium, immo saeculis omnibus notum est, quod sanctus beatissimusque Petrus, Apostolorum princeps et caput fideique columna et Ecclesiae catholicae fundamentum a Domino n. J. Chr. Salvatore humani generis ac redemptore

claves regni accepit, solvendique ac ligandi peccata potestas ipsi data est; qui ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus vivit et iudicium exercet (Act. III. Mansi IV. 1295). El papa Celestino envió sus legados al Concilio, segun hace notar en la carta que le dirige, “ qui iis, quae aguntur, intersint, et quae a nobis ante statuta sunt (τὰ παρ’ ἡμῶν πάλαι ὀρισθέντα) exequentes (ἐκτελέσουσιν). Quibus praestandum a vestra sanctitate non dubitamus assensum (συγκατάθεσιν); quando id, quod agitur, pro universalis Ecclesiae securitate decretum (Ep. 18. Coust. 1161). Y en la instruccion que llevaban dichos legados se les ordenaba (Ep. 17. Coust. 1152), “ ut interesse conventui debeatis; ad disceptationem si fuerit ventum vos de eorum sententiis iudicare debeatis, non subire certamen. En el mismo Sínodo declara Proyectó: ut ea, quae jam dudum ante definire et nunc in memoriam revocare dignatus est (Coelestinus P.), juxta communis fidei regulam catholicaeque Ecclesiae utilitatem ad finem . . . deduci jubeatis. Y Firmo de Cesárea expuso ante la Asamblea: Apostolica et sancta Sedes Coelestini . . . etiam ante de praesenti negotio sententiam regulamque praescripsit (ψήφρον ἔπεσχε καὶ τύπον τῶ πράγματι); quam nos quoque secuti . . . formam illam executioni mandaverimus. Por último, los Padres declaran explícitamente que condenan á Nestorio, obligados por los Cánones y por el escrito del papa Celestino (ἀναγκάτως κατεπεριγέμετες ἀπὸ τε τῶν κανόνων καὶ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς) Mansi IV. 1211. 1287. 1290.

San Agaton ordena que no se ponga á discusion el Símbolo de la fe, presentado por sus legados en el sexto Concilio, el cual debía aceptarse como asunto que no admitia duda: τοῦ ἀπλῶς ἀπολογίσασθαι. εἰς ὅσον αὐτοῖς μόνον ἐπετέθη: ἵνα μηδὲν δηλοῦσι προπετεῦσθωνται προθεῖναι ἢ ἀφελεῖν ἢ ἀλλάξαι, ἀλλὰ τὴν παράδοσιν τούτου τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου, καθὼς ὀρίσθη ἀπὸ τῆς προηγησαμένου ἀποστολικῶν προέδρων εὐκρινῶς ἐξηγήσασθαι. (Mansi XI. 238) (cf. 294): Τῆς ἀποστολικῆς ἡμῶν πίστεως τὴν ὁμολογίαν προαπηροξάμεθα. ὁμῶς οὐχ ὡς περὶ ἀδήλων φιλονεικεῖν, ἀλλ’ ὡς βέβαια . . . ταῦτα αὐτὰ κηρυχθῆναι καὶ πρὸς πάντας ἐπικρατεῖν κελεύσεται. Los Padres de este Concilio declaran tambien que Pedro había hablado por Agaton (Mansi T. XI. 665), y designan la carta de San Leon á Flaviano, leida en la sesion 18, con el calificativo de “ στήλην ὀρθοδοξίας, considerándola ὡς ἀπὸ τῆς κορυφαίας τῶν Αποστόλων θεολογηθέντα „ (Mansi XI. 684). Y el pontifice Leon II, sucesor de San Agaton, deja consignado que aprueba y confirma las decisiones del Sínodo, despues de haberlas sometido á un maduro exámen y de haberlas encontrado conformes con las resoluciones dogmáticas de su predecesor San Agaton (Héfele, Hist. de los Conc. p. 263). El segundo concilio de Orange recibe tambien de Roma la regla de fe (praef. Opp. August. X. app. 157): Pervenit ad nos, esse aliquos, qui de gratia et libero arbitrio per simplicitatem minus caute et non secundum fidei catholicae regulam sentire velint. Unde id nobis secundum auctoritatem et admonitionem Sedis Apostolicae justum et rationabile visum est, ut pauca capitula, ab Apostolica nobis Sede trans-

missa . . . ad docendos alios, qui aliter quam oportet sentiunt, ab omnibus observanda proferre et manibus nostris subscribere debemus.

El sétimo Concilio general atribuyó igual autoridad al escrito del pontifice Adriano que á los seis Sínodos anteriores (Act. II.): *φυλαχθεϊσαν ὑπὸ τῶν ἀγίων καὶ πανίερων ἡμῶν πατέρων καὶ διδασκάλων, ἡτοὶ τῶν ἀγίων ἐξ οἰκουμένων συνόδων . . . καὶ τὰ ὀρθόδοξα γράμματα τὰ σταλέντα παρὰ Ἀδριανοῦ τῆς πρεσβυτέρης Ρώμης τοῦ ἀγιωτάτου καὶ ἀποστολικοῦ πάπα.* Y Tarasio hace la siguiente declaracion (Act. II. Mansi XII. 1085): *Πᾶσις ὁ θεῖος Ἀπόστολος . . . ἔφη, ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, ταῦτα τῇ μαρτυρίᾳ ἔπεται. ἀναγκαῖόν ἐστι, καὶ ἀβούλον ἡγεῖσθαι τὸ ἀντιτάσσεσθαι. "Ὅθεν Ἀδριανὸς τῆς πρεσβυτέρης Ρώμης πρόεδρος, τῶν μαρτυρωθέντων ὑπάρχων μέτρος, γεγράφικε τρανῶς καὶ ἀληθῶς τοῖς βεβαιουμένοις εὖγε καὶ καλῶς εἶρειν τὴν ἀρχαίαν παράδοσιν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας . . . οὕτω καὶ ὡμολογήσαμεν καὶ ὁμολογοῦμεν καὶ ὁμολογήσομεν κ. τ. λ.* En el octavo Concilio general se presentó á los Obispos la fórmula dogmática del pontifice Hormisdas (Act. I.), no pudiendo tomar parte en las deliberaciones sino aquellos que previamente la firmaron. Héfele, Hist. de los Concs. IV. p. 309 sig.

V. La infalibilidad del romano Pontifice se deduce de la misma esencia de la Iglesia, compuesta de cabeza y miembros que permanecerán unidos hasta el fin, en unidad de la fe y de la caridad. Si pudiera errar el Papa en asuntos dogmáticos. tendrían que separarse los miembros de la cabeza. el rebaño del pastor. y quedaría la casa aislada del fundamento sobre la cual la ha erigido Jesucristo: la Iglesia misma, en una palabra, quedaría destruida y aniquilada.

1. Los galicanos confiesan que el Papa es infalible siempre que habla como expresion de la conciencia de la Iglesia universal. En cierto sentido concuerda esta doctrina con la enseñanza del concilio del Vaticano: *Romanum Pontificem ea infallibilitate pollere, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide et moribus instructam esse voluit.* Pero es falso que semejante condicion pueda dejar de cumplirse, toda vez que el Papa, en su calidad de maestro supremo, no puede expresar nunca, en sus declaraciones, otra cosa que la conciencia de la Iglesia universal, á tenor de las promesas del Señor, que aseguran á esta divina Institucion una permanencia inmutable hasta la consumacion de los siglos, siendo su cualidad primera y esencial la unidad, en virtud de la cual han de permanecer unidos para siempre el rebaño con el pastor, los miembros con la cabeza, por el vínculo de la obediencia de la fe. Por eso, cuando habla el jefe, no tenemos que esperar el asentimiento de la Iglesia universal para saber si ha expresado la conciencia de la misma, ya que tal asentimiento tendrá lugar imprescindiblemente, porque los miembros deben obediencia y sumision á la cabeza, y segun las promesas, sólo resiste los ataques de las herejías la Iglesia que mantiene esta comunión con el Papa, representante visible de Jesucristo, establecido para fundar y mantener esta unidad. Así como el Espíritu Santo

que dirige la Iglesia en toda verdad (Joan. 14, 26; 16, 13), habla por los Obispos reunidos en Concilio con su cabeza, de la misma manera habla por la sola cabeza, de tal suerte, que los Obispos reconocen en sus sentencias y decisiones la voz del Espíritu Santo. De donde se infiere que no son dos autoridades infalibles las que hay en la Iglesia, sino una sola bajo dos formas establecidas por Dios, por medio de las cuales anuncia el Espíritu Santo la verdad; son dos manifestaciones de un solo principio sobrenatural. M. Cano l. c. V. 5: *Ecclesiae vero auctoritatem eam nunc appello, quae Synodorum etiam generalium et Summi Pontificis est. Haec enim est una res prorsus, ut non differat multum inter Ecclesiae Conciliorum Sedisque Apostolicae iudicia; propterea quod connexa haec et colligata sunt, quemadmodum esse videmus humanum corpus et caput. Thomassin. Dissertatt. in Conc. Dissert. IV. 30: Capitis et corporis summa consensio est et indivulsa conglutinatio. Utrumque enim unus Christi, unus veritatis Spiritus vegetat. Esto nos da una nueva explicación del axioma tantas veces repetido por los Santos Padres: "Ubi Petrus, ibi Ecclesia", porque donde está la cabeza allí están los miembros de la verdadera Iglesia; y los que se han separado de él están muertos, porque se han disgregado del cuerpo vivo. Humanam conantur Ecclesiam facere. Cyr. Ep. 55 (52), 20 ed. Hart.*

2. La distinción que se hace de dos autoridades infalibles: la del Papa y la del Concilio general, no es propia ni tiene fundamento, por cuanto el Concilio sin el romano Pontífice no es tal Concilio general; y sólo en tal sentido puede afirmarse que existen dos representantes de la autoridad infalible. No existe entre ambas diferencia externa; podemos decir que existe entre ellas cierta relación mutua, en sentido orgánico, ó sea considerando al Papa como cabeza que mantiene viva la unidad de la fe con los Obispos, y á éstos como miembros que viven unidos con la cabeza, todos animados por el mismo Espíritu, que obra en ellos según corresponde á cada uno.

VI. Tocante á la supuesta declaración herética del papa Honorio, tan manoseada por los adversarios de la infalibilidad pontificia, y del anatema que lanzó contra él el sexto Concilio general, aplaudido hasta la exageración por los mismos, debe tenerse en cuenta lo siguiente:

a) Todo escritor de asuntos teológicos tiene derecho á exigir que se entiendan y se interpreten en sentido católico sus declaraciones, en tanto que no se deduzca claramente otra cosa del contexto y de sus palabras. b) Precisamente la severa sentencia que dicho Concilio pronunció contra él demuestra que la Iglesia de todos los tiempos había considerado al Papa como guardian supremo de la fe. c) Entre las innumerables decisiones sobre asuntos morales y dogmáticos, que han dado desde el principio de la Iglesia los 270 Pontífices que han ocupado la Silla de Pedro, el proceder de Honorio en la cuestión de los monotelitas es el único caso que ha podido aducirse, con algún viso de aparente razón, contra la infalibilidad pontificia. Mas por este mismo hecho puede pro-

barse, por induccion, dicha infalibilidad, como una ley que, á la vez, sirve para dar explicacion del hecho mismo. *d*) En el caso aludido no existe una definicion dogmática ex cathedra por parte del pontifice Honorio; muy al contrario, declara éste que no pretende hacer tal declaracion. *e*) En las dos cartas del mencionado Papa á Sergio se halla expresada correctamente la doctrina católica, ya nos atengamos al sentido literal ó al contexto. *f*) A lo sumo puede achacarse al Papa la falta de haber omitido la expresion « dos voluntades, » aumentando así las dificultades con que á la sazón luchaban los católicos para defender la sana doctrina, á la vez que infundía aliento á los herejes. *g*) Sólo por esta causa le condenó el sexto Concilio general, mas no en el sentido de que hubiera enseñado una doctrina herética, ántes bien, sólo quiso significar que « por su descuido había fomentado la llama del dogma herético. »

1. Sergio, patriarca de Constantinopla, escribió una carta describiendo, bajo una forma tan seductora como solapada, el favorable aspecto que presentaba la tan deseada union de los monofisitas con la Iglesia católica y suplicándole que interpusiera su autoridad con aquellos que, como Sofronio, patriarca de Jerusalem, habian rechazado la fórmula « μία θεανδρική, ἐνεργεια, » usada por Dionisio Alejandrino, pero que puede entenderse lo mismo en sentido católico que herético. Cf. Conc. Later. sub Martin. I. Act. V. Can. 15: Si quis deivirilem operationem, quod Graeci dicunt θεανδρικήν, unam operationem insipienter suscipit, non autem *duplicem* esse confitetur secundum sanctos Patres, hoc est, *divinam et humanam*, aut ipsam deivirilis, quae posita est, novam vocabuli *dictionem unius esse designativam*, sed non *utriusque mirificae et gloriosae unionis demonstrativam*, condemnatus sit. La explicacion que dió el abad Máximo, segun el criterio católico, puede verse en Mansi XI. 754 (περιφραστικῶς ἡ φωνή, διὰ τῶν ἀριθμουμένων φύσεων τὰς αὐτῶν ἐνεργείας παρέδωκεν). Los monotelitas, abusando de esta fórmula, sostuvieron con empeño que no debían admitirse dos voluntades en Jesucristo, porque semejante expresion, por ser nueva, produciría en muchos escándalo y haría surgir la opinion de que había en Jesucristo dos voluntades opuestas, la del Logos, que aspiraba á realizar la obra de la salvacion, y la humana que se oponía á la realizacion de esa obra (Mansi XI. 534: ἐνίσχεν καὶ θορυβεῖν τὰς τινῶν ἀκοὰς... ὡς τοῦ μὲν θεοῦ λόγου τὸ σωτήριον θέλοντος ἐκπληρωθῆναι πάθος, τῆς δὲ κατ' αὐτὸν ἀνθρωπότητος ἀντιπιπτούσης τῷ αὐτοῦ θελήματι καὶ ἐναντιουμένης, καὶ ἔνθεν δύο τοῦς πάναντία θέλοντας εἰσάγεσθαι, ὑπερ ὀυσασεβείας). En este sentido es como se propone tratar Honorio la cuestion y sólo en este sentido declara que en Jesucristo no existen esas dos voluntades, es decir: una voluntad obediente á Dios y otra que se opone á El, á saber; la concupiscencia, que, en cierto modo constituye una segunda voluntad: « la voluntad de la carne. » Honorio no asintió á lo manifestado por Sergio sino en el hecho de haber declarado que no debían emplearse las expresiones « una ó dos voluntades, »

á fin de no aparecer á los ojos de las gentes sencillas ó débiles en la fe como defensores del error de Nestorio ó del de Eutiques (*l. c.* 543: *ἀτινα καινισμῶ φωνῆς γινώσκονται ταῖς ἀγίαις τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαις σκάνδαλα τίκτειν· μήπως τῇ ἐπωνυμίᾳ τῶν δύο ἐνεργειῶν προσκόψαντες τὴν Νεστοριανὴν μαριανὴν ἡμᾶς φρονεῖν νομίσωσιν ἢ εἰ . . . μίαν ἐνεργεῖαν . . . ὁμολογητέαν εἶναι δοξάζωμεν, τὴν μωρὰν τῶν Εὐτυχανιστῶν . . . ἀνοιαν ὁμολογεῖν νομισθῶμεν*). Si, conforme presiden á los actos de la divinidad ó de la humanidad, han de admitirse y reconocerse una ó dos actividades, es una cosa que no debe siquiera ocupar nuestra atención, ántes bien debemos dejar este asunto á los gramáticos que se precian de enseñar á los niños sutilezas lingüísticas (*l. c.* 542: *πρὸς ἡμᾶς ἀνίκειν οὐκ ὀφείλον, ἀλλὰ καταλιμπάνομεν ταῦτα τοῖς γραμματικαῖς*). No queremos, pues, definir si existen una ó dos actividades (definire, *ὀρίζειν* *l. c.* 579). Dos testimonios irrecusables declaran, asimismo, que esta fué la intencion de Honorio: el abad Juan, redactor ó en cierto modo autor del escrito firmado por el Pontífice y redactado en su nombre, su mediato sucesor Juan IV, que subió al solio pontificio dos años despues, y el abad Máximo (Mansi X. 682. 683): non fuisse in eo, sicut in nobis peccatoribus, mentis et carnis contrarias voluntates. (687): non enim carnis praecessit voluntas vel cogitatio, sicut in nobis aspicitur . . . non tamen perhibuit eum tanquam hominem . . . non habere humanam voluntatem et naturalem, quemadmodum divinam atque paternam . . . Certiorem hunc sensum fecit presbyter Anastasius a seniori Roma reversus, . . . insuper et Joannem, qui hanc latinis dictaverit sermonibus, affirmantem, quod nullo modo mentionem in ea per numerum fecerit unius voluntatis. (739): ἐν θέλημα ἐφημεν οὐ τῆς θεότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνθρωπότητος, ἀλλὰ μόνως τῆς ἀνθρωπότητος, dice el abad Juan. Por cuya razon pregunta el mencionado Maximo: “Τίς ἀξιώπιστος ἐξηγητὴς τῆς τοιαύτης ἐπιστολῆς καθέστηκεν;”, “ὁ ταύτην ἐκ προσώπου Ὁνωρίου συντάξας, ἐτι περιῶν . . . ἢ οἱ ἐν Κωνσταντινοπόλει ἀπὸ καρδίας λαλοῦντες;”

2. Esta es la interpretacion que claramente se deduce de las mismas palabras de la carta del Pontífice, tomada, en su mayor parte, de los escritos de San Agustin (XI. 539): ἐν θέλημα ὁμολογοῦμεν τοῦ κυρίου, ἐπειδὴ προσήλωσ ὑπὸ τῆς θεότητος προσελήφθη ἡ ἡμετέρα φύσις, οὐκ ἁμαρτία ἐν ἐκείνῃ, ἢ πρὸ τῆς ἁμαρτίας κτισθεῖσα, οὐ γὰρ ἦτις μετὰ τὴν παράβασιν ἐβίβασε . . . χωρὶς ἁμαρτίας συνελήφθη . . . μη μεταστῶν πείρας τῆς ἁμαρτηρότης φύσεως. Οὐ προσελήφθη οὐδ' ἀπὸ τοῦ σωτήρος ἡ ἁμαρτηράτα φύσις, ἢ ἀντιπατασμένη τῷ νόμῳ τοῦ νόου. . . ἐπειδὴ ὑπὲρ νόμον ἀνθρωπίνης φύσεως ἐτέβη. Y refiriéndose al pasaje de San Mateo, 26, 39 y San Juan, 6, 38, hace notar: οὐκ εἰσι ταῦτα διαφόρου θελήματος, ἀλλὰ τῆς οἰκονομίας (el Misterio de la Encarnacion, *l. c.* 756) τῆς ἀνθρωπότητος τῆς προσληφθείσης, ταῦτα γὰρ οἱ ἡμᾶς ἐλέγθη, οἷς δέδωκε παράδειγμα . . . ἵνα μὴ τὸ ἴδιον ἕκαστος, ἀλλὰ τὸ τοῦ κυρίου . . . προσημίτη θέλημα. Aun se expresa con más precision en la segunda carta (579): Οὐδὲ μίαν οὐδὲ δύο ἐνεργείας ἐπὶ τοῦ μεσίτου θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ὀρίζειν, ἀλλ' ἑκατέρας τὰς φύσεις ἐν τῷ ἐνὶ Χριστῷ τῇ ἐνόητι δεωμέναις μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ἐνεργούσας καὶ πρακτικὰς ὁμολογεῖν ὀφείλομεν· καὶ τὴν μὲν θείαν ἐνεργοῦσαν ἃ εἰσι

τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ ἀνθρωπίνην ἀποτελοῦσαν τὰ τῆς σαρκὸς οὐ διηρημένως οὐδὲ συγκεχυμένως . . . ἀλλὰ τὰς διαφορὰς τῶν φύσεων ἀκεραίας ὁμολογούντες δεόν ἡμᾶς τὸν ἕνα ἐνεργούντα Χριστὸν ἐν ἑκατέραις ταῖς φύσεσιν ἀληθῶς ὁμολογεῖν . . . καὶ τὰς δύο φύσεις μεθ' ἡμῶν κηρύττωσι, τουτέστι τῆς θεότητος καὶ τῆς σαρκὸς τῆς προσληφθείτης ἐν τῷ ἐνὶ προσώπῳ . . . ἀσυγχύτως, ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως ἐνεργούσας τὰ ἴδια. En estas palabras enseña el papa Honorio la doctrina católica, segun la expuso San Leon el Magno en su carta al emperador Flaviano y la definió el concilio de Calcedonia, que es la misma enseñanza adoptada por el sexto Concilio al condenar la herejía de los monotelitas (*l. c.* 266): Agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, Verbo sci. operante, quod Verbi est, et carne exequente, quod carnis est. Véase Héfele, *Hist. de los Conc.* III. 147.

3. Honorio fué condenado, no porque hubiese caído él mismo en el error y le hubiera enseñado, sino únicamente, como hace notar el papa Leon II, escribiendo á Constant. Pogon. *l. c.* 731, porque “ταύτην τὴν ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν οὐκ ἐπεχείρησε διδασκαλίᾳ ἀποστολικῆς παράδοσεως ἀγνίσει, ἀλλὰ τῇ βεβήλω προδοσίᾳ μιανθῆναι τὴν ἄσπιλον παρεγώρησε.” O como dice en otra carta al rey Ervica de España (*l. c.* 1055): qui immaculatam apostolicae traditionis regulam maculari consensit; á los Obispos españoles (1052): qui flammam haeretici dogmatis, non ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit. En este sentido es como únicamente se decidió á confirmar una sentencia que, tomada en más lata significacion, hubiera estado en manifiesta oposicion con la doctrina de la infalibilidad pontificia explícitamente proclamada en el mismo Concilio por su antecesor San Agaton. Por eso tambien cuenta Máximo al papa Honorio entre los impugnadores de la herejía de los monotelitas (*X.* 740).

Lo mismo se deduce de la redaccion de la sentencia dictada por el Concilio, el cual no condena al Papa con los verdaderos herejes, sino adoptando contra él una decision especial. (XI. 664): τῷ ἀναθέματι δικαίως καθυπεβάλομεν, Θεοῦ ὄρωρον τὸν τῆς Φαρυγγῶν . . . καὶ σὺν αὐτοῖς Ὀνώριον. (709): ἐπι δὲ καὶ Ὀνώριον, τὸν κατὰ πάντα τούτοις συναρέτην, σύνορομον καὶ βεβαιωτὴν τῆς αἱρέσεως. (556): διὰ τὸ . . . κατὰ πάντα τῇ ἐκείνου γνώμῃ ἐξακολουθήσαντα καὶ τὰ αὐτοῦ ἀσεβῆ κυρώσαντα δόγματα. Cf. Natal. Alex. H. E. X. p. 410: Concludimus Honorium a sexta synodo condemnatum non fuisse ut haeticum, sed ut haereseos et haeticorum fautorem atque reum negligentiae in illis corrigendis . . . Honorius voces Monotheletarum usurpavit, sed mente catholica, et sensu ab eorum errore penitus alieno. si quidem absolute duas voluntates Christi non negavit, sed voluntates pugnantes. Cf. Thomass. Diss. XX. in Conc. VI. n. 18.

DISERTACION SEGUNDA.

Los demás representantes del magisterio infalible de la Iglesia.

§ 41. EL CONCILIO GENERAL.

Thomassini, *Dissertationes in Concilia generalia et particularia*. Colon. 1784. Chr. Lupus, *Synodorum generalium et provincialium decreta et canones scholiis, notis ac historia actorum dissertatione illustrati*. Venet. 1724. Bellarm., *De Concil.*, donde se da tambien extensa noticia de la bibliografia antigua, en la *Controversia I. 2.* Héfele, *Hist. de los Conc. I. Introd.*

I. Concilium, *σύνοδος*, designa, en el lenguaje eclesiástico, una Asamblea convocada con arreglo á las leyes eclesiásticas y compuesta de personas que, estando en posesion de los requisitos establecidos, se reunen para resolver asuntos eclesiásticos.

Ya Tertuliano expuso la significacion de esta palabra y explicó la naturaleza de tales Asambleas. De jejun. c. 13: *Aguntur praeterea per Graecias illa in certis locis concilia, per quae et altiora quaeque in commune tractantur, et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur.* Can. Apost. n. 38: *σύνοδος τῶν ἐπισκόπων*. El Concilio es una institucion apostólica (Act. 15, 6 sq. cf. Matth. 18, 20), pero no es absolutamente necesaria (Zaccaria, *Antifebr. II. 2.* Antifebr. vindic. II. 2). Dividense primeramente los Concilios: en eclesiásticos puros y eclesiástico-políticos ó Concilios mixtos, á los cuales concurren, á un mismo tiempo, representantes ó dignatarios eclesiásticos y civiles, á fin de deliberar sobre asuntos correspondientes á los dos órdenes, como ocurrió algunas veces, durante la Edad Media, en España, Inglaterra, Francia y Alemania. El Concilio eclesiástico puro se divide en general (C. generale, plenarium, universale, *σύνοδος οἰκουμενική*), y particular (C. particulare). Al primero pueden y deben concurrir los Obispos de la Iglesia universal, de la *οἰκουμένη*, por cuya razon representa á toda la Iglesia; al segundo asisten únicamente los párrocos de una diócesis, si es puramente Sínodo diocesano, ó los Obispos de una provincia eclesiástica, ó de un reino, de un patriarcado, ó tambien los de toda la Iglesia de Oriente ó de Occidente. El Concilio general tiene este carácter: *actione* ó *acceptatione*. Lo es bajo el primer concepto cuando reúne todas las condiciones legales, ex parte convocationis, de suerte que, convocados los Obispos de toda la Iglesia, directa ó indirectamente, por el Pontífice, concurren en gran número á la Asamblea (Ut evocatis de cunctis provinciis sacerdotibus vere possit esse universale Concilium. Leo M. Ep. 89 ad Marc. Cf. Paul. III. Bull. indict. Conc. Trident. Pii IX. Bull. indict. Conc. Vatican. Suarez, *De Fid. V. 6.* Schmalzgrueber, *Dissertat. prooem. n. 324*; ex parte *celebrationis*, por presidir

el Papa, ya en persona, ya por medio de sus legados, gozando de completa libertad cual corresponde á los derechos de los que toman parte en la Asamblea; ex parte *confirmationis*, si los Obispos han suscrito las Actas y el Pontífice las ha confirmado. El Concilio es ecuménico *acceptatione*, cuando habiendo faltado alguna de las condiciones usuales en su convocatoria ó celebracion, se legaliza por el consentimiento expreso ó tácito del Papa y de los Obispos.

II. La autoridad del Concilio es esencial ó accidental; la primera es inseparable del Concilio como tal Asamblea, miéntras que la segunda proviene de la santidad, erudicion y demás cualidades intelectuales de los padres que al mismo asisten y del carácter de sus deliberaciones. Dicha autoridad está asimismo en razon directa de la dignidad, importancia y número de las iglesias representadas en el Concilio.

Los trabajos del Concilio se efectúan en una serie de discusiones (*Actio*, $\pi\rho\alpha\rho\alpha\iota\sigma\iota\varsigma$), deliberaciones (*Collatio*) ó sesiones (*Sessio*), que constituyen la parte activa de la Asamblea, aunque tambien se clasifican entre los documentos conciliares, en más lato sentido, todas las discusiones ó deliberaciones preparatorias ó complementarias que hagan inmediata relacion al mismo. La Asamblea se reúne en una iglesia ó en un palacio y deriva su denominacion, á la vez que de la ciudad, del lugar en que ha celebrado sus sesiones; así se dice: Lateranense, Vaticanum, Secretarium [*Conc. Lat. sub Mart. I. a. 649*], Trullanum [$\tau\rho\upsilon\lambda\lambda\omicron\varsigma$, de la capilla cuya bóveda tenía la forma de concha]. Los Concilios diocesanos y provinciales se convocaban en períodos determinados: cada medio año, cada tres, etc., aunque tambien tenían lugar cuando circunstancias especiales reclamaban su reunion.

III. El Concilio ecuménico, celebrado con sujecion á las prescripciones legales, goza de autoridad suprema en la Iglesia, para asuntos espirituales, de suerte que sus definiciones, en materia de fe y de las costumbres, son infalibles.

1. Matth. 18, 20: Ubi duo vel tres congregati sunt in nomine meo, ibi sum in medio eorum. A este pasaje alude el concilio de Calcedonia (Leon. inter Ep. *l. c.*), el tercer concilio de Constantinopla (Mansi X. 635), el tercero de Toledo, el papa Celestino en su carta al sínodo de Efeso (*Const. 1155*), así como el Der. Can. Dist. 20. Can. 3. Matth. 28, 19. 20. Joan. 14, 16; 16, 13. Eph. 4, 11. Act. 15, 21. *Visum est Spiritui sancto et nobis*; es notorio que el concilio de Jerusalem ha servido de norma para todos los posteriores.

2. El testimonio unánime de todos los Santos Padres demuestra la tésis que hemos sentado. Véase pág. 289. En sentir de San Atanasio el decreto de Nicea es “ $\acute{\rho}\eta\mu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$ „ (*Ad Afr. n. 2*). San Basilio reconoce explícitamente en las decisiones de los Padres la inspiracion del Espíritu Santo (Ep. 114); San Gregorio Nacianceno afirma lo mismo cuando dice que esta Asamblea es la obra del Divino Espíritu (*Orat. XXI. 14: οὗς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*

εἰς ἐν ἴργαγεν); dichas decisiones son haereditaria signacula, nullius temeritate violanda. Ambros. De fid. III. 15: "nec mors nec gladius poterit separare," de las decisiones adoptadas por el concilio de Nicea (Ep. 21 ad Valentin.); ya que en ellas hay que ver la obra del Espíritu de Dios (Coelestin. l. c.), por cuya razon precisamente son tales decisiones "irretractabilia," (Leo ep. 120 cf. 50. 61. 62. 65). Ep. 162: Non esse inter catholicos computandos, qui definitiones venerabilis concilii Nicaeni vel sancti Chalcedonensis concilii regulas non sequuntur; a Spiritu sancto inspiratas. Id. ep. 59. Gregor. M. Ep. I. 15: Sicut sancti Evangelii quatuor libros, sic quatuor Concilia suscipere et venerari me fateor... quae dum universali consensu sunt constituta, se et non illa destruit, quisquis praesumit aut solvere, quos religant, aut ligare, quos solvunt. Quisquis ergo aliud sapit, a. s. Quod plenarium Concilium confirmavit, hoc sequimur. Augustin. De baptism. IV. 9. cf. II. 5. Ni una silaba puede cambiarse de los decretos y decisiones de los Padres del Concilio niceno (Cyrill. A. Ep. 39 ad Joan Antich.). Por eso se dice que dicho Concilio "θεσθέν ἐμπνευσθεῖσα πάλι θες ἐδογματίσεν,". El mismo proceder de los Concilios está en perfecta armonía con esta doctrina, puesto que presentan sus decisiones como preceptos obligatorios á los que nadie puede oponerse sin incurrir en la pena de excomunion. Así lo manifestaron expresamente el sínodo de Efeso (Mansi IV. 1471 sq.), el de Calcedonia (Mansi VI. 951 sq.), y el tercero de Constantinopla (Mansi XI. 611 sq.).

3. Deducese la misma doctrina del hecho de representar el Concilio ecuménico á la Iglesia universal. Suarez, De fide XI. 2. 4. Ballerini, De potestate ecclesiastica. C. 6. Interrogat. a Mart. V. in Syn. Constant.: Utrum credant, quod quodlibet concilium generale universalem Ecclesiam repraesentet (Denz. 551); pero no en el sentido de que los Obispos reunidos en Concilio, bajo la presidencia del Pontífice, sean meros delegados y mandatarios de los fieles de sus respectivas diócesis ("Auctor. fid.," prop. 2. Denz. 1365): Propositio, quae statuit, potestatem a Deo datam Ecclesiae, ut communicaretur pastoribus, qui sunt ejus ministri pro salute animarum, sic intellecta, ut a communitate fidelium in pastores derivetur ecclesiastici ministerii ac regiminis potestas: haeretica. 3. Insuper, quae statuit, Romanum Pontificem esse caput ministeriale, sic explicata, ut R. Pontifex non a Christo in persona beati Petri, sed ab Ecclesia potestatem ministerii accipiat, qua velut Petri successor, verus Christi vicarius ac totius Ecclesiae caput pollet in universa Ecclesia: haeretica. Con mucha ménos razon puede afirmarse que los Obispos sin el Papa representen á la Iglesia universal, lo cual sólo corresponde al Pontífice y á los Obispos unidos con él in partem sollicitudinis.

4. De lo que dejamos expuesto se deduce la falsedad de la doctrina sentada en la proposicion 9 "Auct. fidei," quae statuit reformationem abusuum circa ecclesiasticam disciplinam in Synodis dioecesanis ab *episcopo et parochis aequaliter* pendere ac stabiliri debere ac sine libertate decisionis indebitam fore subjectionem suggestionibus et jussionibus episcoporum: falsa, temeraria, episcopalis auctoritatis laesiva, regiminis hierarchici subversiva, favens haeresi Aërianæ a Calvino innovatae. 10. Item doctrina, qua parochi aliive sacerdotes in synodo congregati pronuntiantur una *cum episcopo iudices* fidei, et simul innuitur iudicium in causis fidei ipsis competere jure

proprio, et quidem etiam per ordinationem accepto: falsa, temeraria ordinis hierarchici subversiva, detrahens firmitati definitionum judiciorumve dogmaticorum Ecclesiae, ad minus erronea. 11. Sententia enuntians, veteri majorum instituto ab apostolicis usque temporibus ducto, per meliora Ecclesiae saecula servato, receptum fuisse, ut decreta aut definitiones aut sententiae etiam majorum sedium non acceptarentur, nisi recognitae fuissent et approbatae a Synodo dioecesis: falsa, temeraria, derogans pro sua generalitate obedientiae debitae constitutionibus apostolicis tum et sentiis ab hierarchica superiore legitima potestate manantibus, schisma fovens et haeresin. 85. Propositio enuntians... convocacionem concilii nationalis unam esse ex viis canonicis, qua finiuntur in Ecclesia respectivarum nationum controversiae spectantes ad religionem; sic intellecta, ut controversiae ad fidem et mores spectantes in ecclesia quacunque subortae per nationale concilium irrefragibili iudicio finiri valeant; qua si inerrantia in fidei et morum quaestionibus nationali concilio competret: schismatica, haeretica.

IV. Aunque, por diferentes motivos y para diversos fines, concurren á los Concilios generales hombres de profesiones diversas y de distinta posicion jerárquica, únicamente los Obispos pueden ser miembros efectivos del Concilio ecuménico y jueces en materia de fe.

1. Suarez, *l. c.* I. 1: " Alios constat vocari per se, qui patres tuentur et seditiones vitandas curant, sicut principes vel legati vel duces eorum; alios, ut negotia tractent, vel sui rationem in concilio reddant, sicut haeretici et schismatici; alios, ut discutiant res tractandas, sintque a consiliis ipsis Patribus, sicut sapientes cujusque conditionis et dignitatis viri; alios tanquam propria membra concilium constituentia, qui ex officio vendicant activa suffragia in concilio definitionibus et statutis; atque hi sunt, qui proprie conveniunt, et de quibus instituitur disputatio. Lo último pertenece, como derecho exclusivo, á los Obispos (Act. 20, 28). Por lo demás, merece consultarse lo que dice Héfele, Hist. de los Conc. I. p. 18 sig., acerca de la participacion que tienen en las deliberaciones de estas Asambleas los presbíteros y los diáconos, en diferentes trabajos pero no con voto decisivo. Mas como quiera que el derecho de emitir el voto no tanto proviene de la potestad aneja al Sacramento del orden como de la potestad de jurisdiccion (Schmalzgrueber, Dissert. proem. n. 326), es evidente que el Pontífice puede otorgar á otros ese privilegio (Suarez, *l. c.* I. 16), haciéndole extensivo á los Cardenales, á los generales de las órdenes religiosas y, segun algunos, á los abades. Así vemos que al concilio del Vaticano fueron convocados, además de los Obispos y Cardenales, los Abbates nullius, y los abades mitrados de órdenes ó de congregaciones generales. Si los Obispos titulares tienen derecho de votar por sí y ante sí, es aun objeto de controversia; opinan en pro Ferraris (s. v. Conc.), Zallwein (J. can. I. q. 3 c. 2) y otros; sostienen la doctrina contraria Suarez, *l. c.* y M. Cano (V. 2); véase tambien Bouix, De Episcopo P. I. T. I. c. 8. Cecconi, Historia del concilio del Vaticano, II. 1 sig.

2. Los Obispos reunidos en Concilio son, en la más amplia y genuina acepcion de la palabra, legisladores y jueces. Zaccaria, Antifebron. C. 6. a. 1. Bellarm. De Conc. I. 18. M. Canus *l. c.* V. 5.

V. La práctica de celebrar Concilios en la Iglesia, no es institucion

puramente humana ni positivamente divina; es de origen apostólico. Todos los teólogos están acordes en sostener la utilidad de estas Asambleas y su relativa necesidad, pero niegan que sean absolutamente necesarias.

1. Respecto al origen apostólico de los Concilios hay completa uniformidad de pareceres entre los teólogos. Suarez, XI. 1. Bellarm. *l. c.* I. 3. Bouix, Du Concile P. I. ch. 6. En favor de la opinion que sostiene que los Concilios son de institucion divina, se cita el pasaje de San Mateo, 18, 20, en el que, sin embargo, no se funda una decision definitiva, porque sólo puede servir de argumento de relacion. Suarez, *l. c.* Zaccaria, Antifebr. II. 2. Antifebr. vindic. II. 2. Todos los teólogos convienen, por eso, en afirmar que los Concilios no pueden considerarse como necesarios, ni con necesidad de precepto divino ni con necesidad de medio, es decir, para la conservacion de la triple unidad esencial de la Iglesia: la unidad de la fe, de la caridad y de los Sacramentos; por cuanto en los tres primeros siglos de la Iglesia no se celebró ningun Concilio ecuménico; pero todos convienen asimismo en ponderar su necesidad moral y su utilidad extraordinaria.

Bulla indict. Conc. Trident. a Paul. III: Animo repetentes majores nostros, sapientia admirabili et sanctitate praeditos, saepe in summis Christianae republicae periculis remedium optimum atque opportunissimum, oecumenica concilia et Episcoporum generales conventus ad hibuisse, ipsi quoque animum ad generale habendum concilium adjecimus. Conc. Vatic. *l. c.*: "Romani Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat nunc convocatis oecumenicis Conciliis . . . ea tenenda definiverant. Conc. Trid. Sess. XXV. Cap. ult. De Reform. in fin.: Quodsi in his recipiendis aliqua difficultas oriatur, aut aliqua inciderint, quae declarationem . . . aut definitionem postulant, praeter alia remedia in hoc concilio instituta confidit sancta Synodus, ut vel evocatis ex iis praesertim provinciis, unde difficultas orta fuerit, iis, quos eidem negotio tractando viderit expedire, vel *etiam concilii generabilis celebratione*, si necessarium judicaverit vel commodiore quacunque ratione ei visum fuerit, provinciarum necessitatibus pro Dei gloria et Ecclesiae necessitate consulatur. A medida que aumenta el número de Obispos crece tambien la evidencia de sus demostraciones y decisiones contra el error; la sabiduria y la experiencia acumuladas en tan gran número de varones eminentes, reunidos de todos los países del orbe católico, comunican tal fuerza á las leyes y decretos eclesiásticos emanados del Papa, que las decisiones del Concilio reciben por esa circunstancia mayor autoridad y mayor eficacia, si no esencial, intrínseca, á lo ménos extrínseca. Gregorio de Valencia, De fid. § 45. Muzzarelli, Pro astruenda infallibilitate n. 30.

2. La unanimidad de votos, en las decisiones adoptadas por los Padres del Concilio, es muy recomendable y realza su autoridad, pero no constituye una condicion esencial y necesaria para la validez legal de las mismas, ya que, de lo contrario, no se lograría, en muchos casos, el objeto de estas Asambleas, que es condenar y dar á conocer el error, no pudiéndose por tanto

restablecer en la Iglesia la paz turbada por sus adversarios, á los cuales quedan francas las puertas del Concilio. Así vemos que al de Nicea concurrieron sobre veinte Obispos arrianos, algunos de los cuales se negaron á suscribir las Actas (Héfele, Hist. de los Conc. I. 272. 282); al primero de Constantinopla asistieron veinte Obispos macedonianos, que abandonaron la Asamblea despues de formular una protesta (H. l. c. II. 8); y el concilio de Efeso lanza el anatema contra Nestorio á pesar de la enérgica oposicion de Juan y sus cuarenta y tres Obispos (H. l. c. II. 166. 173). En el de Calcedonia se puso en conocimiento de los Obispos de la oposicion que sus esfuerzos serían ineficaces, y análogo proceder se ha seguido en los Concilios posteriores (H. l. c. II. 274. Véase Hilario Paris., De dogmaticis definitionibus et de unanimitate morali Episcoporum definientium in concilio (donde se hace la distincion de unanimitas ante, in et post definitionem). Friburgo, 1871. Steccanella, Adversus novam doctrinam de necessitate unanimi. Romae, 1870. Zinelli, Della Unanimità. Torino, 1870.

3. No es posible establecer una fórmula fija y definida que dé á conocer el carácter dogmático de las decisiones de los Concilios, como tampoco existe un criterio fijo para distinguir ese carácter en las definiciones papales. Pueden servir de norma las circunstancias siguientes: *a*) Es infalible y dogmática una decision cuando, al exponerla, se condenan como herejes á los defensores de la doctrina contraria. *b*) Cuando se lanza el anatema contra los que se opongan á dicha decision. *c*) Cuando se conmina con la excommunicatio latae sententiae, aunque esta pena puede imponerse tambien por sostener una proposicion escandalosa. *d*) Cuando se declara como dogma de fe una doctrina, para que como tal la acepten y crean los fieles. Por el contrario, no entran en la esfera del dogma las aclaraciones que se hacen para fundar la doctrina ó para refutar las proposiciones contrarias. M. Canus, l. c. IV. 5. Sin embargo, no deben considerarse como simples aclaraciones aquellos argumentos que, estando tomados de la Sagrada Escritura y de la Tradicion, determinan el verdadero significado de la doctrina definida, y pertenecen igualmente al tesoro de la fe; de esta manera explica el Concilio de Trento (Sess. VI. Cap. 6. 8. Sess. XIII. Cap. 1) los textos bíblicos que hacen referencia á la justificacion y á la Eucaristía; pero no forman parte integrante de la definicion dogmática estos mismos argumentos, cuando sólo se citan los textos in sensu accommodato ó á manera de argumentatio ad hominem. Véase Sess. XXI. c. 1. Los demás argumentos, ya sean de carácter teológico, ya filosófico, no entran en la esfera de las definiciones dogmáticas.

VI. La admision y aprobacion de las decisiones de un Concilio por parte de la Sede Apostólica, constituye el criterio más elevado, seguro y decisivo para conocer el carácter ecuménico del mismo.

Zallinger, Liber subsidiar. n. 108: Confirmatio pontificia sanat defectus, si qui contigissent in convocatione aut celebratione generalis synodi. Perrone, l. c. n. 659. La admision y aprobacion de dichas decisiones por la Iglesia universal no puede constituir la conditio sine qua non de su carácter ecumé-

nico, toda vez que los partidarios de las doctrinas condenadas, en el mero hecho de negar su autoridad y rehusar someterse á ella, podrian poner en tela de juicio la legitimidad de cualquier Concilio.

Oigamos lo que dice Tamburini con especial aplicacion á los galicanos y jansenistas (ap. Steccanella, *l. c.* p. 23): *Quum Jesus Christus inerrantiae donum non definito quorundam numero, sed toti Ecclesiae corpori contulerit, ex hoc consequitur, eundem Christum sive majori, sive minori parti veritatem minime promississe. Quo fit, ut antequam perfecta totius Ecclesiae consensus habeatur in qualibet fidei doctrina statuenda, nec minor pars majorem, nec major minorem ab unitate separandi ullum jus teneat... talis enim sentiendi diversitas causa est dubitandi, ne definita doctrina e communi traditionis fonte derivetur.*

La confirmacion papal no debe entenderse en el sentido de que ella sea el fundamento de la infalibilidad del Concilio; pero da mayor realce á sus decisiones y es como el sello que legaliza las declaraciones de todo el cuerpo docente de la Iglesia. Muzzarelli, *l. c.* n. 53: *Ego quamvis Romanus respuo tanquam phrasim impropriam illam, in qua dicitur, quod summus Pontifex tribuat infallibilitatem conciliis. Etenim concilia generalia constant ex capite et membris; eorum decreta sunt decreta totius corporis, non capitis solius, aut unice membrorum; ideo assero, infallibilitatem in conciliis oecumenicis esse propriam totius integri corporis, nec Pontificem tribuere infallibilitatem conciliis, nec illis eam tribuere episcopos; quamvis Pontifex falli nequeat aut in conciliis aut extra concilia, et necesse sit, quod summus Pontifex accedat cum suo consensu ad decreta conciliaria de fide, ut pro infallibilibus habeantur; aliter non essent decreta corporis integri et vivi, sed detruncati et mortui. Y Leon II, al confirmar los decretos del sexto Concilio (Mansi XI. 730): Quia (sancta synodus) definitionem rectae fidei plenissime praedicavit, quam et apostolica sedes b. Petri Apostoli reverenter suscepit, idcirco et nos... concorditer et unanimiter his, quae definita sunt ab ea, consentit, et B. Petri auctoritate confirmat (τῆ ἀθροῦντι τοῦ μακαρίου Πέτρου βασιτοῦ), sicut super solidam petram, quae Christus est, ab ipso Domino adeptis firmitatem... Nam et istis sicut et illis (á los Concilios anteriores) idem Dei Spiritus salutem animarum operatus est. La admision efectiva de un Concilio general por parte de toda la Iglesia no puede constituir sino un criterio externo, secundario y casual de su legitimidad; el criterio esencial, interno y primario es la confirmacion de la Sede Apostólica.*

VII. Todas las objeciones que se presentan contra la infalibilidad del Concilio general, fundadas en dichos y sentencias de los Santos Padres, caen por tierra con sólo observar que, ó se refieren á Concilios que no reunen las condiciones legales, ó versan sobre asuntos de carácter puramente personal y disciplinar.

En este sentido deben entenderse las palabras de San Gregorio Nacianceno (Ep. 130), cuando observa "que huye de todas las Asambleas de Obispos, porque no ha conocido una sola que haya tenido resultado feliz y satisfactorio.," Alude á los Sínodos celebrados en su tiempo, en los cuales

casi siempre se hallaban en mayoría los arrianos, como sucedió en los de Milan, Sirmium, Rímíni, Seleucia, etc.; por cuya razon se excusó de asistir al Concilio proyectado por el Emperador, á pesar de las insinuaciones de Procopio. Véase Basil. Ep. 52. Por el contrario, le vemos asistir en persona al concilio de Constantinopla, y bien claramente reconoce la importancia de estas Asambleas, aludiendo al de Nicea, en su Ep. ad Cleod. I. 4, como lo hace San Agustín (De bapt. II. 3) cuando dice: *Et ipsa concilia, quae per singulas regiones vel provincias fiunt, plenariorum Conciliorum auctoritati, quae fiunt ex universo orbe christiano, sine ullis ambagibus cedere ipsaque pleniora saepe priora posterioribus emendari, quum aliquo experimento rerum aperitur, quod clausum erat et cognoscitur, quod latebat.* En este pasaje se trata simplemente (experimento rerum) de una cuestion de hecho ó de disciplina, no de un punto dogmático, puesto que precisamente en el escrito mencionado hace resaltar la autoridad de los Concilios generales (Véase Bellarm. l. c. II. 4). Otros opinan que San Agustín no se refiere en la expresion Concilia pleniora á los Concilios ecuménicos, puesto que los dos que se celebraron en su época adolecen de algunos defectos, ántes bien, creen que alude á los Concilios provinciales y nacionales; de este parecer es Perrone, l. c. n. 691. En su controversia con el arriano Máximo hace abstraccion de la autoridad del concilio de Nicea á fin de colocarse en el mismo terreno que el hereje y demostrar el dogma con argumentos tomados de la Sagrada Escritura solamente (II. 14): *Nec ego Nicaenum, nec tu debes Ariminense proferre concilium.*

§ 42. EL PAPA Y EL CONCILIO EN SUS MUTUAS RELACIONES.

I. Segun hicimos notar ántes, la infalibilidad de la cabeza no excluye la de toda la Iglesia; por cuya razon los Obispos de la Iglesia universal concurren al Concilio general como verdaderos testigos, maestros y jueces de la verdad católica.

Conc. Vatic. l. c. Prooem.: *Sacro approbante concilio... Sedentibus nobiscum et iudicantibus universis Orbis Episcopis.* De aquí proviene la forma empleada en los antiguos Concilios al suscribir las Actas: *Definiens subscripsi* (ὁρίσας ὑπέγραψα). Héfele, l. c. I. 18 sig. Hasta su asentimiento al juicio fallado por el Papa no debe considerarse como un simple acto de obediencia y de sumision, sino á la vez como una sentencia que, en su calidad de jueces, pronuncian en union con la sentencia del Sumo Pontífice. Por la misma razon no constituyen el Concilio los teólogos y eruditos, que en estas Asambleas sólo tienen voz consultiva, sin derecho para emitir voto. M. Canus, l. c. V. 5: *Non Romanus Pontifex modo, sed etiam Episcopi claves regni coelestis habent, ergo in causa fidei ligandi quoque et absolvendi potestatem. "Visum est, inquit, " Spiritui sancto et nobis, nihil ultra vobis imponere oneris, quam haec necessaria, etc. Omnes ergo episcopi onus praeceptumque imponunt, omnesque simul sententiae synodalis auctores sunt.* A la

manera que la cabeza y los miembros forman un solo cuerpo, así también el Papa y los Obispos constituyen una sola autoridad en el Concilio; y así como la infalibilidad personal de los Apóstoles no excluye, en el concilio de Jerusalén, el derecho de juzgar y sentenciar como jueces en los demás propósitos de las Iglesias que al mismo concurrieron, tampoco la autoridad judicial infalible del Papa excluye la de los Obispos, de la misma manera que la verdad dogmática expresada ya por un Concilio no altera ni modifica la declaración que posteriormente pueda hacerse de la misma doctrina. Por eso no cabe siquiera admitir la posibilidad de que un Concilio ó un Papa, apartándose del camino de la verdad, profesen doctrinas opuestas á otros dogmas ya declarados, y así vemos que la mayor parte de los Concilios antiguos no hicieron más que repetir las decisiones de Sínodos anteriores, anunciándolas bajo nuevas formas y acompañadas de argumentos nuevos, afirmación que puede particularmente aplicarse á los concilios de Calcedonia, al tercero de Constantinopla y á muchos Sínodos provinciales. (Véase Conc. Tolet. Mansi XI. pág. 1187).

II. Los Obispos reunidos en Concilio con el Papa ejercen su ministerio de jueces en materia de fe, bajo tres diversos conceptos:

a) Examinando minuciosamente las decisiones dogmáticas de Concilios anteriores y de la Santa Sede, confirmándolas al propio tiempo con nuevos argumentos. b) Publicando, después de un maduro examen de las verdades de la fe cuya declaración se ha anunciado, un juicio definitivo que pone de manifiesto los sofismas de la herejía. c) Promulgando, con su autoridad de jueces, en unión con el Romano Pontífice, el fallo dogmático, procurando mover á los fieles á obedecer y acatar los decretos del Concilio y velando por su exacto cumplimiento.

1. Al primer concepto, *a*, puede aplicarse el ya citado pasaje de San León el Grande, Ep. 120: *Ut vere a se (prodiisse ostenderet Deus) quod prius a prima omnium Sede formatum, totius Christiani orbis iudicium recepisset, et in hoc quoque capiti membra concordent... Ipsa veritas et clarius renitescit et fortius retinetur, dum, quae fides prius docuerat, haec postea examinatio confirmarit... et ad majorem Dei gloriam proficit finis examinis, quando ad hoc se accipit exerendi fiducia, ut vincatur adversitas, ne, quod per se probatur reprobum, silentii iudicio videatur oppressum.*

2. Al segundo concepto, *b*, se refieren: Tertuliano, *De carn. Chr. c. 13: Fides nominum salus est proprietatum.* Augustin. *Civ. Dei X. 23: Nobis ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem, cf. De Trin. VII. 4: parta haec vocabula... adversus insidias vel errores haeticorum.* Ambros. *De Fid. III. 3: Ideo Patres Nicaeni verbum ὁμοούσιος... posuerunt, quod viderent, adversariis id esse formidini.* Auct. *fid. prop. 29 (respecto del dogma de la transustanciación): Subtrahitur notitia vocis ab Ecclesia consecratae ad illius (dogmatis) tuendam professionem adversus haereses.*

III. Aunque la autoridad del Papa infalible en materia de fe es la misma que la de la Iglesia universal, en cierto sentido la autoridad del Concilio, en union con la Sede Apostólica, alcanza mayor grado de fuerza que la del Romano Pontífice por sí solo, pero esto debe entenderse únicamente en sentido externo. puramente extensivo y material, no bajo un concepto interno, intensivo y formal.

El mismo San Leon el Magno (Ep. 33), aunque sostiene que no puede ponerse siquiera en tela de juicio su propia decision, aplica al fallo del Concilio el calificativo de *plenius concilium*, es decir “*pleniore iudicium numero et pompa eandem suam fidem sententiamque invariabilem promulgatam.*” Thomassin. Diss. XII. 14 in Conc. Chalced. Bellarm. *l. c.* II. 19: Si accipiatur Ecclesia cum Papa, tunc major est auctoritas Ecclesiae *extensive*, quam Papae solius, *intensive* autem aequalis. Por cuya razon, en muchos casos, se hace necesaria la convocacion del Concilio por los Papas, no con necesidad absoluta sino *moral*, á fin de resolver controversias dogmáticas y principalmente con objeto de restablecer la disciplina eclesiástica. Bellarm. De Rom. Pontif. IV. 7. Orsi, *l. c.* T. I. 2. 2. M. Canus, *l. c.* V. in fin.: Juvant patres concilii summi Pontificis fidem atque doctrinam. Y aludiendo al Concilio de Jerusalem dice: Ita enim divina procuratio in Ecclesiam se fundit, ut membra praecipua, tametsi a capite ipsa pendeant, caput tamen tueantur et juvent. Nam et leges quae communi optimatum consensu et rogantur et feruntur, libentius populus accipit, quam si a rege solum ederentur. Tambien el papa Celestino, como San Leon, dió su consentimiento para la celebracion de un Concilio, por más que ni él ni San Cirilo Alejandrino le juzgaban absolutamente indispensable para condenar la doctrina de Nestorio; — “*digneris nobis declarare, quid tibi videatur,*” porque los Obispos católicos aceptarían desde luégo su parecer, — y el Pontífice prohibió á sus legados entrar en discusion acerca de la doctrina católica. Cyrill. ep. ad Coelest. (Const. 1093). Cf. Defens. declar. Cler. Gallie. III. 7, 10: Plane confitemur, Coelestini sententiam, ita ut Cyrillus speraverat, valituram fuisse ad novam haeresim comprimendam, nisi graves suborti motus resque ea visa esset, quae ad universalem Synodum deferretur. Nestorius, regiae civitatis episcopus, ea auctoritate pollebat, ea specie pietatis hominum animis illuserat, eos sibi conciliaverat episcopos, ea denique gratia apud Theodosium juniorem Imperatorem et proceres erat, ut facile omnia commoveret. De lo que dejamos sentado se desprende claramente que los Obispos, á lo ménos en su gran mayoría, no atribuyen autoridad decisiva á sus resoluciones si no las acompaña la aprobacion del Romano Pontífice. M. Canus *l. c.* 5: Non enim *numero* haec iudicantur, sed *pondere*. Ponderus autem conciliis dat summi Pontificis et gravitas et auctoritas; quae si adsit, centum patres satis sunt, sin desit, nulli sunt satis, sint quamlibet plurimi. Nec si major pars patrum verum sentiat, Pontifex repugnabit. *Id enim ad peculiarem Christi procuracionem pertinet, semperque pertinet*, ne Ecclesia in factiones duas dividatur. Cf. Leo Ep. 106 ad Anatol.: Tanquam refutari nequeat, quod illicite voluerit multitudo. Nulla

sibimet de multiplicatione congregationis synodalia concilia blandiantur neque trecentis illis decem atque octo episcopis quantumlibet copiosior numerus sacerdotum vel comparare se audent, vel praeferre.

§ 43. REPRESENTANTES MEDIATOS DE LA INFALIBILIDAD DE LA IGLESIA.

I. La doctrina uniforme de todo el cuerpo docente autoritativo de la Iglesia (*Consensus Ecclesiae dispersae*), tiene carácter infalible, de la misma manera que las enseñanzas de los Obispos reunidos en Concilio.

1. Dedúcese este principio de las promesas hechas á la Iglesia y de la unánime tradicion de la antigüedad, que reconocia precisamente la herejía por la oposicion que aparecia entre sus doctrinas y las enseñanzas de la Iglesia. Ep. Synod. Cyrill. Alex. (Mansi IV. 1076): *Est enim haec Catholicae et Apostolicae Ecclesiae fides, in qua universi Occidentis et Orientis orthodoxi Episcopi consentiunt.* Augustin. De haeres. c. 88: *Cum scire sufficiat, eam contra ista sentire, nec aliquid horum in fidem quemquam debere recipere.* De baptism. VII. 56: *Nobis tutum est... quod in universalis Ecclesiae consensione roboratum est.* En esto se fundaba para afirmar que no era necesaria la convocacion de un Concilio general para condenar la doctrina de Pelagio. Ad Bonifac. IV. c. ult. Sin embargo, este método de anunciar la fe no es inmediato, puesto que necesita la intervencion de la Sede Romana, que es la única autoridad que puede dar testimonio de ese *Consensus*.

2. El citado *Consensus* puede ser: expreso ó tácito. Al segundo se refieren estas palabras de San Agustin (Ep. 55): *Ecclesia Dei, inter multam paleam multaue zizania constituta, multa tolerat, et tamen, quae sunt contra fidem et bonam vitam, non approbat, nec tacet, nec facit.* Cf. M. Canus *l. c. V. 4.*

II. Las decisiones de los Concilios provinciales, relativos al dogma y á la moral, que han obtenido la aprobacion formal y solemne de la Sede Romana, son tambien infalibles, en igual grado que las de los Concilios ecuménicos.

Á esta clase pertenecen los concilios de Cartago y de Milevo, celebrados en 416 bajo el pontificado de Inocencio I (Const. 889. 896), el segundo concilio de Orange, reunido bajo Bonifacio II el año 529, para condenar la doctrina de los pelagianos y semipelagianos; cf. Augustin. Serm. CXXXI. 10. Lib. imperf. c. Julian. III. 103. Prosper. c. Collat. c. 21. M. Canus *l. c. V. 4.* Bellarm. *l. c. II. 5.* Thomassin. Dissert. 9 in Conc. Carthag. et Milev. Benedicto XIV hace notar que los Concilios provinciales deben ocuparse principalmente en la resolucion de asuntos pertenecientes á la disciplina eclesiástica, pero no dice que esa sea su única esfera de accion. La práctica admitida desde Sixto V (Bullar. Tom. IV. p. 4. p. 396), exige que las decisiones de los Concilios provinciales se sometan á la aprobacion, ó respectivamente correccion, de la Sede Apostólica. Mas esta sola formalidad no les da carácter de infalibles, hasta tanto que el Romano Pontifice las confirme de una manera formal

y solemne. Los Concilios que han obtenido la aprobacion pura y simple, gozan de la misma autoridad que una Asamblea de Obispos reunidos en Concilio por sí solos, no siendo, por consecuencia, infalibles.

III. Las decisiones doctrinales de las congregaciones ordinarias y extraordinarias establecidas por el Romano Pontífice, particularmente las que proceden de la Inquisicion y de la congregacion del Indice, tienen aplicacion á toda la Iglesia, por haberlas establecido *ad hoc* la Santa Sede; á diferencia de la autoridad de los Obispos reunidos en Concilio provincial. cuya jurisdiccion, en materias dogmáticas y de disciplina, sólo se extiende á su respectiva provincia, por cuya razon sus decisiones sobre el último punto no tienen aplicacion fuera de la misma, si no han obtenido más que la simple confirmacion del Romano Pontífice.

1. Cf. Benedict. XIV. *l. c.* XIII. 3, 5. Respecto de los decretos expedidos por estas Congregaciones, tiene aplicacion la misma regla que rige para las decisiones de los Concilios provinciales; á saber: que en cuestiones relativas al dogma y á la moral dichas decisiones no tienen carácter de infalibles, sino mediante la confirmacion explícita, formal y solemne de la Santa Sede; cf. Cardenas, *Crisis theolog.* T. I. p. 68. No obstante, áun careciendo de ese requisito, y en atencion sólo á la autoridad episcopal de que provienen, las debemos respetuoso acatamiento. Sobre las Congregaciones romanas, particularmente las del Santo Oficio y del Indice, véase Phillips, *l. c.* V. § 321 y 324.

2. Como ejemplo de una confirmacion expresa del Romano Pontífice, citaremos la carta de Pío IX, al arzobispo de Colonia, del 15 de Junio de 1857: *Quod quidem decretum nostra auctoritate nostroque jussu vulgatum sufficere plane debebat, ut quaestio omnis penitus dirempta censeretur, et omnes, qui catholico gloriantur nomine clare aperteque intelligerent, sibi esse omnino obtemperandum et sinceram non posse haberi doctrinam Guntherianis libris comprehensam.*

3. Particular atencion merecen las siguientes observaciones de Franzelin (*De Tradit. et s. Scriptura* p. 116), acerca del acatamiento que debe prestarse á estas decisiones: *Sancta Sedes Apostolica, cui commissa est custodia depositi... potest sententias theologicas vel quatenus cum theologicis netuntur praescribere ut sequendas vel proscribere ut non sequendas, non unice ex intentione, definitiva sententia infallibiliter decidendi veritatem, sed etiam absque illa ex necessitate et intentione vel simpliciter vel pro determinatis adjunctis prospiciendi securitati doctrinae catholicae.*

Por lo cual hace distincion entre el *assensus fidei* immediate vel mediate divinae y el *assensus religiosus* propter auctoritatem universalis providentiae ecclesiasticae. *La Auctoritas infallibilitatis non potest a Pontifice communicari aliis velut suis ministris et suo nomine agentibus... Auctoritas universalis providentiae ecclesiasticae cum dependentia a S. Pontifice communicabilis est*

et ab ipso Pontifice communicatur majori vel minori extensione quibusdam S. Congregationibus. Si bien no puede sostenerse que tales decisiones sean la expresion de una *verdad dogmática*, es indudable que ofrecen *seguridad infalible*, por cuya razon se les debe prestar sumision y obediencia de entendimiento, es decir, una obediencia análoga á la que el penitente presta á su director espiritual. Tal es la teoria que sostiene tambien Scheeben, *l. c.* página 250, aduciendo al propio tiempo las siguientes razones, para probar la necesidad de prestar obediencia y sumision interna á las indicadas resoluciones: *a)* Ni en la época de su redaccion ni posteriormente se ha encontrado en ellas nunca error sustancial ó grave. *b)* La prudencia, la sabiduria y la diversidad de opiniones de los hombres que componen estas Congregaciones son garantía suficiente de la veracidad de sus decretos. *c)* Estos decretos expresan además la tradicion exacta de la Iglesia romana, sobre los puntos que abrazan. *d)* Las Congregaciones participan del auxilio sobrenatural que acompaña siempre á la Sede Apostólica. Refiriéndose luégo, á imitacion del citado Franzelin, al Breve pontificio del 21 de Diciembre de 1863, "Tuos libenter... Sed cum agatur de illa subiectione, qua ex conscientia ii omnes Catholici obstringuntur, qui in contemplatrices scientias incumbunt, ut novas suis scriptis Ecclesiae afferant utilitates, idcirco ejusdem Conventus viri agnoscere debent, sapientibus Catholicis haud satis esse, ut praefata dogmata recipiant et venerentur, verum etiam opus esse, tum decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a Pontificiis Congregationibus proferuntur, tam iis doctrinae capitibus, quae communi et constanti Catholicorum consensu reinentur ut theologiae veritates et conclusiones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus adversae quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam mereantur theologiam censuram.

De Hurter, *l. c.* I. 442. son estas observaciones: Assensus exhibendus iudicio vel magisterio infallibilis infallibilitate tamen sua non utentis, vel auctoritatis non infallibilis non debet esse *unlequaque* indubius et supra omnia firmum. Verum propterea non sequitur, licere fidelibus pro *lubitu* interius dubitare, assensum cohibere internum, *silentio* solum insistere *obsequioso*... admitti debent *plures assensuum species*, quae inter assensum indubium, supra omnia firmum, infallibilem et dubitationem locum habere possunt. Cuiusmodi autem debeat esse assensus, non potest in *genere* facile definiri. Nisi ergo gravior auctoritas ejusmodi iudicii vim ac robur casset vel infringat, exigitur a bonis Ecclesiae filiis: *a)* ne *obloquantur adversus ejusmodi iudicium*... serventque proinde silentium obsequiosum; *b)* ut *internum exhibeant assensum* suumque illi conforment iudicium; *c)* assensus interni firmitas pendeat a majori minorive docendi authentia et a majori minorive praesumptione, qua *supponi* potest consensus auctoritatis supremae atque infallibilis. *d)* Quod si menti fidelis *graves* et solidae, *theologicae* praesertim, obversarentur rationes in contrarium licitum ei esset formidare, dubitare, conditionate assentire, imo et suspendere iudicium, donec innotescat consensus Ecclesiae universalis vel R. Pontificis; hinc etiam licet *ad altius appellare tribunal* scil. vel ad concilium vel ad R. Pontificem. Ceterum quamvis ejusmodi iudicium auctoritatis haud infallibilis non semper praebet *securitatem obiectivam*, praebet tamen generatum *securitatem subjectivam*, quatenus omnibus *tutum* est ea amplecti, et *tutum non* est, neque absque violatione debitae submissionis erga magisterium divinitus constitutum fieri potest, ut ejusmodi non admittantur decreta. Id eo magis admittere licet, quod propter omnimodam fidelium

subjectionem sub magisterii infallibilis auctoritate assensus omnes iudiciis et declarationibus magisterii fallibilis exhibiti, *habitu* et aequivalenter vel *interpretative* sint *conditionati*, quamvis quamdiu nulla prudens et gravis occurrat ratio dubitandi, formam prae se ferant absolutam.

Palmieri, *l. c.* 632: Debetur assensus quidam religiosus, cum nihil est, quod suspensionem assensus prudenter suadeat... Nec dicimus esse assensum metaphysice certum; nam non existente certitudine infallibilitatis, hoc ipso videtur quod non est impossibilis error. ideoque videtur, quod oppositum potest esse verum; qua cognitione existente nequit habere locum certitudo metaphysica. Dicimus itaque, assensum esse moraliter certum: et idcirco, si motiva appareant, sive vera, sive falsa, sed ex errore inculpabili. quae aliter suadeant, cum in his adjunctis voluntas non imprudenter agat suspendendo assensum, non dicimus tunc deberi assensum.

SECCION CUARTA.

El dominio del magisterio infalible de la Iglesia.

Tourneley, De censuris art. 2. M. Canus, *l. c.* XII. 6. Lugo, *l. c.* I. 13. Suarez, *l. c.* III. 11. Kleutgen, *l. c.* T. I. p. 94 y sig.

1. El concilio del Vaticano, *l. c.* C. IV. ha definido los límites que abraza el magisterio infalible de la Iglesia: Ea infallibilitate pollere (Romanum Pontificem), qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina *de fide et moribus* instinctam esse voluit. Pero, en realidad, cae bajo la acción del magisterio eclesiástico todo aquello que Jesucristo ha revelado formaliter, ya *explicite* (Suarez *distincte*), ya *implicite* (*confuse*), presentándolo como norma de lo que debemos creer y obrar (*omnis ac sola veritas a Deo revelata*). Hebr. 11, 1. Rom. 4, 20: 10, 10. Marc. 16, 16. Conc. Trid. De justif. Sess. VI. c. 9 y Can. 13. 14. Kilber, *l. c.* n. 69, explica la diferencia entre *explicite* é *implicite* revelatum, del modo siguiente: Illud dicitur *formaliter* revelatum, quod ipsa locutione significatur, i. e. *vi significationis terminorum*. *Formaliter* explicite revelatum dicitur, quod ipsi locutionis termini clare et signanter exprimunt; *formaliter implicite* revelatum audit, quod formaliter idem est cum *explicite* revelato, et solum distinguitur ab illo *distinctione rationis ratiocinantis*, sicut continetur definitio in definito, partes physice essentiales in toto, propositio particularis in universalis, conclusio in praemissis. Para explicar lo que se entiende por *implicite* revelatum es necesario figurarse un segundo término de comparación, por ejemplo: Jesucristo es hombre verdadero, por cuya razón consta de cuerpo y de alma. Suarez, *l. c.* III. 3: Oportet, ut *discursus sumatur solum ad explicandum* et proponendum, quid sub divina revelatione contineatur.

2. Difiere del concepto anterior el contenido en las expresiones *virtualiter* y *mediate tantum revelatum*, sobre el cual dice Kilber, *l. c.* n. 80: *Virtualiter* dicitur revelari aliquid in alio, si quid *realiter* tantum idem est cum altero *formaliter* revelato, formaliter autem *distinctione rationis ratiocinatae* est distinctum. Los teólogos Suarez, Valencia, Molina y Kilber no consideran como proposiciones de fide, propiamente dichas, aquellas que se deducen como

consecuencias necesarias de premisas que pertenecen al tesoro de la Revelación; pero debe tenerse en cuenta que una misma verdad puede creerse como doctrina revelada por Dios, á la vez que como conclusio theologica; tal es, por ejemplo, el dogma de las dos voluntades en Jesucristo. Mas todos los teólogos convienen en que las verdades que sólo se deducen de una premisa revelada y otra conocida por medios naturales, no son *de fide divina*; porque “*Conclusio sequitur debiliorem partem.*”

M. Cano (*l. c.* VI. 8 ad 10) y A. Vega (*De justific. IX. 39*) sostienen, al parecer, la opinion contraria, pero lo que hay en realidad, es que no se expresan sobre este particular con entera claridad, y sólo se proponen designar como objeto de fe lo que está implícite revelatum, segun se desprende de los ejemplos que citan. Melchor Cano da á conocer más claramente su opinion en la obra aludida, XII. 2. prace. 8. Véase Suarez, *l. c.* III. 11.

3. Asimismo convienen todos los teólogos en afirmar que la Iglesia tiene autoridad para proponer como dogma de fe infalible toda verdad deducida como consecuencia de premisas pertenecientes al tesoro de la Revelación (*Conc. Vatican. De eccl. C. IV. doctrinam . . . tenendam*). Muchos teólogos, como Suarez, opinan que tal verdad debe creerse *fide divina*, pero otros, entre los que figura Molina (*in Summ. V. q. 1. a. 2. Disp. 1 et 2*), afirman lo contrario. Hay una tercera opinion, á la que nos adherimos nosotros, segun la cual tales proposiciones deben creerse *fide mediate divina seu ecclesiastica*, por cuanto su veracidad se halla garantizada por el testimonio de la Iglesia infalible. Lugo, *l. c.* I. n. 275. Suarez, *l. c.* II. 6.

4. Las verdades ó hechos particulares que se hallan contenidos en una proposición universal, deben creerse *fide divina*, si están contenidos en ella en calidad de tales, es decir: *formaliter et in se*; mas no deben creerse *fide divina* si sólo se hallan contenidas en ella bajo determinadas condiciones; como: este pan es el cuerpo de Jesucristo, este niño está justificado por el bautismo, etc. Cf. *Viva in prop. damn. 21 ab Innoc. XI*. Lugo, *l. c.* I. 13. No obstante su certeza, áun siendo de carácter puramente moral, es suficiente y deben creerse *fide ecclesiastica*, si las propone la Iglesia para que las creamos; por ejemplo, la legitimidad de un Concilio ó de un Papa. Cf. *Martin V “Inter cunctas”*, n. 4. 5. 24 (*Denz. 551*). Suarez, *l. c.* X. 5. Lugo, *l. c.* I. 15.

§ 44. EL DOGMA CATÓLICO.

I. Objeto de la fe católica y cristiana (*fides divina et catholica*) es todo y sólo aquello que Dios ha revelado y que su Iglesia propone á la creencia de los fieles. Por consiguiente, es herética (*sententia haeretica*) toda doctrina que se opone á una verdad revelada por Dios y que como tal ha sido declarada por la Iglesia.

1. Llamábanse *Δόγματα* las enseñanzas doctrinales de los filósofos (*Cicero QQ. acc. IV. 9*); y entre nosotros este vocablo expresa las doctrinas de la Iglesia. *Conc. Vatican. De fid. cath. c. III.: Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab*

Ecclesia sive solemnī iudicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata proponuntur. Suarez, *l. c.* XIX. 2: Duo occurrunt in aliqua propositione, ut credi possit et debeat, scilicet testificatio divina et applicatio, seu ut sufficienter proponatur. Primum est per se et formale in propositione fidei. . . Secundum est quasi per accidens et tanquam conditio necessaria ex parte nostra. En esto se funda la distincion de *dogma in se* y *dogma quoad nos*. Todo lo que Dios ha revelado es en sí dogma de fe: y lo es tambien quoad nos, desde el momento en que la Iglesia confirma, con su autoridad infalible, ese carácter de verdad revelada (fides divina), proponiéndola á la creencia de los fieles, para que la acepten como fe católica: de suerte que el dominio de la fe divina se extiende mucho más que el de la fe católica; ésta, á su vez, presupone la existencia de la primera y puede muy bien desarrollarse, en su forma concreta, en el transcurso de la exposicion dogmática. Cf. Suarez, *l. c.* b.

2. Toda vez que la Iglesia propone á la creencia de los fieles toda la doctrina contenida en la Sagrada Escritura, como palabra de Dios (Conc. Trid. Sess. IV.), infiérese que dicho contenido es por esa razon de fidei catholica; de suerte que todo aquello que el cristiano considera y reconoce clara y fijamente como doctrina bíblica, áun sin que exista una declaracion explicita de la misma Sagrada Escritura sobre el particular, es tambien, por esa sola circunstancia, doctrina de la Iglesia. Lugo, *l. c.* Disp. XX. Sect. 2.

II. No sólo deben admitirse como verdades de fe aquellos dogmas que la Iglesia ha declarado como tales, de una manera extraordinaria y solemne, es decir, mediante la condenacion de los errores contrarios bajo la pena de excomunion; ántes bien, deben admitirse como dogma de fe todas aquellas verdades que están contenidas en las disposiciones de los Papas y de los Concilios, de tal suerte, que se vea con evidencia su intencion de proponer una doctrina dogmática.

Conc. Vatic. *l. c.* Veron. Reg. fid. I. IV. 5: Ea, inquit bene Vasquez I. II. Disp. 200. cap. 6, quae tradit Concilium in capitibus, colligitur ex fine cuiusque sessionis antequam Canones ponantur. Cf. III. Disp. 207 cap. 3. Conc. Trident. Sess. XIII. cap. 8 in fin.: Quoniam autem non est satis veritatem dicere, nisi detegantur et refellantur errores, placuit sanctae Synodo hos Canones subungere, ut omnes *jam agnita catholica doctrina* (por lo que se expone en los Capítulos) intelligant quoque, quae ab illis haereses caveri vitarique debeant. Cf. Sess. VI. Por donde se ve que no sólo tienen carácter dogmático y decisivo los Cánones si que tambien los decretos. Antes expusimos otras formas bajo las cuales puede presentarse una definicion dogmática, como los Símbolos de la fe, las decretales de los Papas, la aprobacion especial de los Concilios provinciales, etc. Véase pág. 296 y sig.

III. Fuera de la forma extraordinaria y solemne de enunciar sus definiciones dogmáticas, expone la Iglesia su doctrina por medio del magisterio ordinario y permanente; de modo que toda proposicion

anunciada por él y aceptada por los fieles, lo mismo que la doctrina que sirve de fundamento al culto y á la vida orgánica de la Iglesia Universal debe contarse en el número de los dogmas católicos.

1. Conc. Vatic. *l. c.* Pius IX. ad Archiepisc. Monac. 21. Dec. 1863: *Etiamsi ageretur de illa subjectione quae fidei divinae actu est praestanda, limitanda non esset ad ea, quae expressis oecumenicorum Conciliorum aut R. Pontificum hujusque Apostolicae Sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque extendenda, quae ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio tanquam divinitus revelata traduntur ideoque universali et constanti consensu a catholicis Theologis ad fidem pertinere retinentur.* Veron. *l. c.* Complectitur haec regula Ecclesiam docentem in Concilio universali expresse aliquid definientem aut enuntiantem *vel ex sensu omnium tum pastorum tum fidelium practice eloquentem.* Tal es la opinion de Chrismann, Reg. fid. c. 5. Cf. Vincent. Lirin. *Commonit.*: Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est . . . hoc est catholicum. Así lo da á entender claramente la Iglesia en sus declaraciones contra los herejes, como Arrio, Marcion y Nestorio, ya que la condenacion de sus doctrinas por los Concilios fué, en la mayoría de los casos, posterior á análogas medidas de represion adoptadas por los Papas ó por los Obispos que permanecian fieles. El magisterio ordinario de la Iglesia se ejerce principalmente en las prácticas y prescripciones relativas á la moral y á la liturgia católicas. Sostener lo contrario, como lo hacen algunos escritores modernos (Hirscher, *Asuntos eclesiásticos*, 1849, p. 68 y sigs. Frohschammer, *Athenäum*, V. 308), equivaldría á afirmar que ántes de los concilios de Nicea y Efeso no eran objeto de la fe católica los importantísimos misterios que en ellos se definieron, lo cual es increíble y opuesto á la enseñanza de los Santos Padres. Así califica San Agustín de “aperta perniciés”, al pelagianismo, ántes que fuese formalmente condenado. (Ad Bonifac. I. 11). También la Tradición, lo mismo que la Sagrada Escritura, se nos presenta en las enseñanzas de la Iglesia como palabra de Dios (Conc. Trident. *l. c.*), y las doctrinas contenidas en ella tienen asimismo carácter dogmático, cuya evidencia es más palpable cuando se hallan apoyadas por el testimonio unánime de los Santos Padres. Lugo, *l. c.* Disp. XX. 2: *Sicut Ecclesia nobis proponit universam Scripturam et omnia in ea contenta tanquam objecta fidei, ita proponit nobis traditiones Ecclesiasticas tanquam sufficientes ad dogmata fidei credenda.* Por cuya razon se observa que los Padres no tanto examinan en los Concilios las enseñanzas de los escritores eclesiásticos llamados Santos Padres, para que sean reconocidas y admitidas como dogmas de fe católica, como para hacer más patente la oposicion de esos dogmas á la herejía, y para que, estando así claramente definidos y probados, aparezca en toda su desnudez la esencia de la doctrina herética.

2. El principal criterio para reconocer un dogma de fe declarado por el magisterio ordinario de la Iglesia, es el asentimiento unánime de los teólogos. Lo que la ciencia y la investigacion eclesiástica de los teólogos católicos

declaran, por unanimidad, como verdad dogmática, debe admitirse como tal, aun cuando no exista una definicion solemne de la misma por parte de la Iglesia. Véase pág. 289 y sig.

IV. La infalibilidad del magisterio de la Iglesia no se extiende únicamente á las verdades en sí mismas, sino que tambien se extiende á los conceptos y á las palabras que sirven para expresar, de una manera propia y adecuada, la doctrina revelada.

1. I Tim. 6, 20. II Tim. 1, 13. Forman (*ὑποτύπων*) habe sanorum verborum Conc. Trid. Sess. XIII. cap. 4: Quae *conversio convenienter et proprie* a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est *appellata*. Can. 2: Quam quidem conversionem *aptissime* Catholica Ecclesia transsubstantiationem appellat. Conc. Vatic. Const. I. cap. 4: Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit Sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiae specie et sensu est recedendum. Can. 3: S. q. d. fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia, a. s. "Auctor Fid.," n. 29: Doctrina Synodi... prorsus omittit ullam mentionem facere transsubstantiationis... quam velut articulum fidei Tridentinum concilium definiivit, et quae in solemni fidei professione continetur; quatenus per inconsultam istiusmodi suspiciosamque omissionem notitia subtrahatur tum articuli ad fidem pertinentis, tum etiam vocis ab Ecclesia consecratae ad illius tuendam professionem adversus haereses, tenditque adeo ad ejus oblivionem inducendam, quasi ageretur de quaestione mere scholastica: perniciosa, derogans expositioni veritatis catholicae circa dogma transsubstantiationis, favens haereticis.

2. Altamente significativas son estas palabras de Tertuliano: De carn. Chr. c. 13: Fides nominum *salus est proprietatum*. Augustin. Civ. Dei X. 23: Nobis ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignit opinionem. De Trinit. VII. 4: Quid restat, nisi ut fateamur, loquendi necessitate parta haec vocabula, cum opus esset copiosa disputatione *adversas insidias vel errores haereticorum?* Ambros. De fid. III. 3: Ideo Patres Nicaeni verbum *ὁμοούσιος* in tractatu fidei posuerunt, quod viderint, adversariis id esse formidini, ut veluti evaginato ab ipsis gladio ipsorum nefandae caput haereseos amputarent. Cf. Basil. Ep. 52 ad Canon.: *ἀναρξεί τὴν ταυτότητα (el vocablo ὁμοούσιος) τῆς ὑποστάσεως καὶ εἰσάγει τελείαν τῶν προσώπων ἐννοίαν οὗ γὰρ αὐτό τι ἐστὶ αὐτῷ ὁμοούσιον καὶ τῆς φύσεως τὸ ἀπαράλλακτον παράστημα*. Athan. De decr. Nic. syn. 11. 19. Hilarius contr. Constantium n. 15: Dic prius, nolo adversus nova venena novas medicamentorum comparationes. Thom. I. q. 29. a. 3: Ad inveniendum nova nomina antiquam fidem significantia coegit necessitas disputandi cum haereticis y IV. Sent. Dist. 13. La frase atribuida á San Jerónimo "ex verbis inordinate prolatis oritur haeresis," tiene analogía, por su significado, con esta otra que se encuentra en su carta á Dámaso (Ep. XV. 3): nescio quid veneni in syllabis latet. Efectivamente, si la Iglesia pudiera equivocarse en la eleccion de las palabras con que expresa un dogma, sería ilusorio su magisterio infalible, que en la manera de ejercerse debe acomodarse á la capacidad humana.

§ 45. EL DOMINIO DE LAS VERDADES DOGMÁTICAS EN SENTIDO MEDIATO.

I. Verdades mediatamente dogmáticas son aquellas que, si bien no han sido reveladas de una manera formal y positiva, se hallan tan íntimamente relacionadas con las doctrinas de la Revelación, que si su autoridad docente infalible no se extendiese al dominio de estas verdades, la Iglesia no se hallaría en condiciones, sobre todo en determinadas circunstancias, de enseñar la verdad revelada, de explicarla suficientemente y de ponerla á cubierto de todo ataque. Por cuya razón corresponde al magisterio de la Iglesia resolver estas cuestiones con autoridad infalible, y á los fieles incumbe el deber de acatar y creer sus decisiones, de fide ecclesiastica seu mediate divina.

1. Conc. Vatic. *l. c.* IV.: *Omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus (Conc. Later. V. Bulla, Apost. regimini) Ecclesia, quae una cum Apostolico munere docendi mandatum accepit fidei depositum custodiendi, jus etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam (Col. II. 8). Quapropter omnes christiani fideles hujusmodi opiniones quae fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur tanquam legitimae scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino... Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda. Can. 2: S. q. d., disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut eorum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tanquam verae retineri neque ab Ecclesia proscribi possint; a. s. De Eccl. Cap. IV.: Petri successoribus Spiritus sanctus promissus est, ut eo assistente traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent. Pius IX. ad Arch. Monac. d. 21 Dec. 1863: Sapientibus catholicis haud satis esse, ut praefata Ecclesiae dogmata recipiant ac venerentur, verum etiam opus esse, ut se subijciant tum decisionibus, quae ad doctrinam pertinentes a pontificiis congregationibus proferuntur, tum iis doctrinae capitibus, quae communi et constanti catholicorum consensu retinentur ut theologicae veritates et conclusiones ita certae, ut opiniones eisdem doctrinae capitibus adversae, quamquam haereticae dici nequeant, tamen aliam theologiam mereantur censuram. Syllab. P. 22. Obligatio, qua catholici magistri et scriptores omnino adstringuntur, coaretatur in iis tantum, quae ab infallibili Ecclesiae iudicio veluti fidei dogmata ab omnibus credenda proponuntur. Pr. 11. Ecclesia non solum non debet in philosophiam unquam animadvertere, verum debet ipsius philosophiae tolerare errores eique relinquere, ut ipsa se corrigat. Con estas declaraciones están de acuerdo todos los teólogos (Suarez, *l. c.* disp. V. Sect. 6. 8. Lugo, *l. c.* Disp. XX.), tal vez con la única excepción de Chrismann (*l. c.* Sect. 3. c. 3).*

2. La Iglesia decide en estas cuestiones según los principios de la Revelación y guiada por la luz de la fe. Es notorio que en las verdades dogmáticas se hallan encerradas muchas verdades racionales, ya explicitamente, ya también implícitamente y virtualmente. Según hace notar Hagemann (*La razón y la Revelación*, 1869, pág. 63), “con los dogmas se ha formado simultáneamente una ciencia racional cristiana. que se halla en íntima relación con aquéllos y no puede separarse de ellos sin destruir al propio tiempo el contenido del

dogma mismo., Por consiguiente, la Iglesia no sólo tiene el derecho sí que también el deber de juzgar todas aquellas teorías de la ciencia natural que estén en relacion con los dogmas de su Credo, ya que de otro modo no podría decirse que ha sido establecida para difundir la luz de la fe: por la misma razon la corresponde el derecho de definir esas mismas verdades. desarrollarlas, deducir consecuencias contenidas en ellas y determinar las aplicaciones que pueden tener en la ciencia y en la vida práctica. Estas declaraciones de la Iglesia sirven como de orientacion á la investigacion científica (*stella reatrix* Pius IX. *l. c.*), como de indicador anticipado de los resultados que ha de producir el exámen científico de las cuestiones, mas no de principio interino del conocimiento. Id. ad eund. d. 11. Dec. 1862: *Justa philosophiae libertas ita, ut nihil in se admitteret, quod non fuerit ab ipsa suis conditionibus acquisitum aut fuerit ipsi alienum.* Conc. Vatic. De fid. cath. c. IV.: *Nec sane ipsa (Ecclesia) vetat, ne hujusmodi disciplinae in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo.* Acerca del reconocimiento de este derecho en la Iglesia, véase Günther, Banquete de un peregrino, página 365.

II. Una verdad de la ciencia natural puede estar en relacion con el dogma católico, bajo diversos conceptos: *a*) Como tésis filosófica ó histórica que el mismo dogma presupone. *b*) Como necesaria consecuencia del mismo, ya en el terreno de la moral, ya en el puramente intelectual.

1. Todos los dogmas relativos á la esencia y propiedades de Dios presuponen un concepto determinado de la divinidad, así como todos los dogmas relativos al mundo, al hombre y al Salvador, al pecado y á la virtud presuponen un concepto determinado de la Creacion, lo mismo que una moral y una antropología bien definidas. Pues bien, estos conceptos fundamentales é hipótesis son como las condiciones que determinan la existencia del dogma. De la misma manera existen ciertos *hechos* cuya completa certeza es tambien indispensable para que tengamos plena certeza de una doctrina dogmática: tales son, por ejemplo, la seguridad de que un Concilio es legitimo representante de la Iglesia ó de que el Papa reinante es legitimo Vicario de Jesucristo; la certeza de que la Iglesia es infalible al resolver los hechos ó los textos dogmáticos, como al decidir acerca del sentido católico ó heterodoxo de un libro, es decir, del hecho dogmático en el genuino significado de la expresion, etc.

2. Siendo los dogmas de la Iglesia otros tantos principios de los que se deducen consecuencias de aplicacion para la vida práctica, y puesto que la ciencia, lo mismo que la fe, exige un concepto de Dios y del mundo, uniforme y que abrace todos los terrenos del saber y del obrar, síguese que el dogma, en su consecuencia lógica, ha de extenderse á todos los dominios de la ciencia y abrazar la vida social en todas sus manifestaciones, ya en el Estado, en la Iglesia, ó en el individuo. Por donde se ve que, no sólo las cuestiones

relativas á la moral, si que tambien todos los puntos que hacen relacion á la disciplina general eclesiástica y al culto caen bajo el dominio del magisterio infalible.

3. De lo que dejamos expuesto se deduce la relacion que deben guardar las verdades no reveladas con los dogmas de la fe. La Iglesia condena y rechaza todas las teorías que se oponen á dichos dogmas, ya sea que profesen doctrinas incompatibles con los hechos históricos y los principios metafísico-morales del cristianismo, como lo hacen el panteísmo, el materialismo y el miticismo; ó que sus deducciones y consecuencias lógicas se opongan al dogma ó á lo ménos le alteren, como lo que se llama tricotomía, un concepto falso de la sustancia y de la persona, etc.

Thom. Lect. 4 in I Cor. c. 11: Ad doctrinam fidei pertinet aliquid *dupliciter*; uno modo directe, sicut articuli fidei, qui per se credendi proponuntur, quaedam vero *indirecte*, in quantum ex negatione eorum sequitur aliquid contrarium fidei. Super Boeth. Trin. Prooem. Qu. 2. a. 3: Sicut sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen naturale rationis. Unde impossibile est, ut ea, quae sunt philosophiae, sint contraria iis quae sunt fidei... Si quid autem in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis *philosophiae abusus ex defectu rationis*. Sum. I. qu. 1. a. 6: Non pertinet ad eam (scientiam sacram) probare principia aliarum scientiarum, sed solum *judicare de eis*. Quidquid enim in aliis scientiis reperitur veritati hujus scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum.

§ 46. DEFINICION DEL DOMINIO DEL MAGISTERIO INFALIBLE DE LA IGLESIA.

I. La primera y necesaria condicion que ha de cumplir, en la práctica, el magisterio de la Iglesia es, que no pueda equivocarse al determinar los límites que comprende el dominio de su autoridad.

Cf. Bannez, *l. c.* D. 3. Concl. 2. Franzelin, *De Tradit. et Script.* p. 114. M. Camus, *l. c.* IV. 4. El magisterio infalible es la norma de nuestra fe y aceptamos sus decisiones, bien sea fide divina et catholica ó fide eclesiastica, con esa certeza que engendra en nosotros la prerogativa de la infalibilidad. Precisamente por ser infalible no puede equivocarse traspasando los límites que ha marcado á su círculo de accion el divino Fundador de la Iglesia, es decir, haciendo recaer sus decisiones sobre asuntos á los cuales no se extiende el dón de la infalibilidad con que la ha dotado el Espíritu Santo.

II. Puesto que el dón de la infalibilidad es privilegio exclusivo del legítimo representante del magisterio de la Iglesia y su legitimidad presupone, como fundamento, la del Papa y del Concilio, es preciso que el juicio del magisterio eclesiástico, sobre este particular, produzca una certeza sobrenatural é infalible, por más que el hecho no pertenezca al tesoro de la Revelacion como los dogmas de la fe.

Suarez, *l. c.* X. 5: Probabilis de fide tenendum est, hunc hominem... communi Ecclesiae consensu receptum ut Ecclesiae caput, cui omnes fideles

debet obedire, verum summum Pontificem Petri successorem et Jesu Christi vicarium esse. Lugo, *l. c.* I. 327: Plus enim Ecclesiae noceret error circa ipsam regulam veritatis et fidei quam circa alia objecta particularia . . . cum esset error in ipso fidei fundamento.

III. El magisterio eclesiástico decide, con autoridad infalible, acerca de cuestiones dogmáticas propiamente tales, es decir, acerca del sentido ortodoxo ó heterodoxo de un texto ó de un hecho dogmático. Pero el juicio sobre un hecho dogmático no se refiere á la persona del escritor y á su opinion subjetiva (*sensus subjectivus*), sino á su doctrina, tal como se halla expresada en el escrito (*sensus objectivus*). El hecho dogmático tampoco expresa el sentido en sí mismo (*sensus absolutus, sicut jacet*), que podría descubrirse siempre en un escrito, sino el sentido que se desprende de las palabras, del plan y del contexto de toda la obra (*sensus ab auctore intentus*).

1. Perrone (*Praelect. theol. ed. Ratisb. II. p. 193*) define el hecho dogmático: “*factum, a quo determinatur jus*„, ó tambien “*jus in facto fundatum*„, de cuya definicion se infiere que el mismo hecho de predicarse una doctrina, sea ortodoxa ó heterodoxa, y sea que se enseñe verbalmente ó por escrito, determina en la Iglesia el derecho de juzgarla. Los primeros que establecieron la distincion entre “*question du droit*„ y “*question du fait*„ fueron los jansenistas, con el único objeto de negar á la Iglesia el derecho de juzgar hechos de esta naturaleza y, por consiguiente, de presentar como ineficaz la condenacion llevada á cabo por Inocencio X, en 1653, de las cinco proposiciones sacadas del libro de Jansenio titulado “*Augustinus*„ considerando ese acto como una extralimitacion de sus facultades (*Du Plessis, III. p. II. f. 277. Fleury, T. LXII. p. 144*), por suponer que la Iglesia no ha recibido ninguna revelacion tocante á hechos de esa especie (*Pascal, Lettres provincial. pass.*). Los partidarios de Hermes, en nuestros días, han sacado á relucir los mismos argumentos para defender las erróneas enseñanzas de su maestro.

2. La palabra es el medio que tienen los hombres para comunicarse sus ideas; por consiguiente, la Iglesia no podría atestiguar y enseñar la verdad de una manera infalible, ni decidir controversias, si no poseyese, con certeza infalible, además de la idea (*verbum mentis*), la expresion adecuada de la misma (*verbum oris*), capaz de reproducir en el ánimo del oyente el pensamiento que á esa expresion corresponde. Por cuya razon, si es infalible en la doctrina, debe serlo tambien necesariamente en la expresion de la misma, toda vez que la palabra y el pensamiento son inseparables; y por la misma causa debe ser tambien infalible en el acto de condenar palabras, frases ó escritos enteros que considere heterodoxos. De donde se infiere tambien que la corresponde igualmente el derecho de examinar y juzgar la doctrina enseñada á los fieles por sus órganos, los Obispos, sacerdotes, etc., á fin de averiguar si se han hecho instrumentos de la herejía. Es evidente que si no fuese

capaz de emitir un juicio infalible acerca de hechos dogmáticos, existiría siempre la posibilidad y el peligro de que rechazase una doctrina católica para aprobar una enseñanza herética, obligando á los fieles á aceptar esta última. Por lo cual, si bien no ha sido revelado, de una manera directa é inmediata, el sentido del texto dogmático, pero lo ha sido de una manera virtual é indirecta, en cuanto que la Iglesia ha recibido la misión de anunciar las verdades de la fe que se afirman ó se niegan en las proposiciones que son objeto de su juicio, habiéndosela hecho la promesa de que la asistirá siempre el Espíritu Santo en el ejercicio de su ministerio. Así vemos que el concilio de Trento no solamente ha desarrollado, de una manera positiva, la enseñanza católica, sino que además la ha definido con perfecta precisión al condenar las proposiciones heréticas.

3. El procedimiento seguido en todo tiempo por la misma Iglesia, es una palmaria demostración de este derecho. Ella es la que, con su criterio infalible, ha declarado auténtica la Vulgata (Conc. Trid. Sess. IV), y libre de todo error el Cónon de la Misa (*l. c.* Sess. XXII. Cap. 4), la que da á conocer el sentido de las fuentes tradicionales, de los escritos de los Santos Padres y de los Símbolos de la fe; así, el concilio de Nicea condenó como herética la "Θύλιον," de Arrio (Sozomen. H. E. I. 21), y el proyecto de un nuevo Símbolo presentado por Eusebio de Cesárea (Héfele, *l. c.* I. p. 309); el sínodo de Efeso condenó los escritos heréticos de Nestorio y aprobó los de San Cirilo (Héfele, *l. c.* II. p. 267 y sig.); el concilio provincial de Cartago condenó á Pelagio y á Celestio por las erróneas doctrinas que habían consignado en sus escritos (Augustin. Ep. 175. 197); el de Letran, en 649, desechó la "Εξήστεις," y el "Τύπος," (Denz. 219); el quinto Concilio general condenó los "Tres capítulos," ó sea los escritos de Teodoro de Mopsuesta, de Teodoreto contra San Cirilo Alejandrino y la carta de Ibas al persa Maris. La repugnancia que en un principio mostró el papa Vigilio, reconocía por causa el temor de que se pudiese menoscabar la autoridad del Concilio calcedonense, por cuya razón añadió al Judicatum: *Salva in omnibus reverentia synodi Chalcedonensis* (Mansi IX. 181). El cuarto Concilio lateranense condenó el escrito del abad Joaquín contra Pedro Lombardo (Denz. 359); el de Constanza, que en este punto particular obtuvo la confirmación del papa Martín V, condenó los 45 artículos de J. Wicleff y los 30 de Hus, no sin disponer que á los sospechosos se les preguntase: *Utrum credat, quod illud S. Concilium . . . condemnavit et condemnat, esse fidei vel bonis moribus contrarium, hoc ab universis Christi fidelibus esse tenendum pro condemnato . . . utrum credat, J. Wicliff et . . . fuisse haereticos . . . et libros et doctrinas eorum fuisse et esse perversos* (Denz. 552 sq.). Todo el episcopado francés se adhirió, el 28 de Mayo de 1654, á la decisión de Inocencio contra el jansenismo, proponiéndole el 20 de Marzo de 1655 una fórmula á la que debía adherirse todo el clero: *ore et corde . . . quinque propositionum in ejus (Jansenii) libro . . . contentarum condemno*, calificando además las evasivas de Arnauld (10 de Julio de 1655) de "temeraria, scandalosa, injuriosa Summo Pontifici et episcopis Galliae." Como resultado de las constituciones de

Alejandro VII ("Ad sacram", 16 Oct. 1656, y "Regiminis Apostolici", de 15 Febr. 1665), en las que se volvía á condenar las cinco proposiciones "in sensu ab eodem Cornelio intento", redactó el episcopado francés otras dos nuevas fórmulas de juramento: "me esse obligatum in conscientia", y "in sensu ab auctore intento... damno", (15 Febr. 1665). La bula de Clemente XI. "Vineam Domini", de 15 de Julio de 1705, confirmó todas las Constituciones anteriores y la "Pastoralis officii", de 1717 sustentó una vez más los mismos principios contra los apelantes. Elvenich (Acta Romana, 1832), no hizo más que reproducir las objeciones de los jansenistas, tantas veces refutadas, en favor de la doctrina de Hermes.

IV. Lo mismo que en las cuestiones relativas á la moral, es tambien infalible el magisterio de la Iglesia en el dominio de la disciplina general eclesiástica, cuya observancia obliga á todos los fieles; la cual no puede contener nada contra la fe ó las costumbres, toda vez que sus prescripciones constituyen una regla vigente en la Iglesia universal.

1. El dominio de la moral cristiana se diferencia del de la disciplina eclesiástica, en que la primera tiene por objeto inmediato y directo los actos morales, mientras que la segunda persigue, como fin directo, el orden de la vida externa de la Iglesia y sólo de una manera mediata entran en su círculo de accion los actos morales. Tanner (De fid. disp. p. I. q. 1) ha señalado con precision el fundamento de la infalibilidad en este caso concreto: *Ea ipsa decreta sunt vera decreta fidei, licet in materia practica.* Lugo, *l. c.* Disp. XX. n. 109. Suarez, Disp. V. Sect. 8). La disciplina eclesiástica abraza principalmente los puntos siguientes: *a)* El culto público y privado. *b)* Las circunstancias y la situacion del clero ante la sociedad y la ley. *c)* El régimen eclesiástico. *d)* La administracion de los bienes temporales de la Iglesia.

2. Augustin. Ep. 119 ad Joan. c. 19: *Ecclesia Dei, inter multam paleam multa que zizania constituta, multa tolerat, et tamen, quae sunt contra fidem et bonam vitam, non approbat nec tacet nec facit.* Ep. 54: *Si quid universa per orbem frequentat Ecclesia, quin ita faciendum sit disputare apertissimae insaniae est.* "Auct. Fid.", pr. 78. *Quasi Ecclesia disciplinam constituere possit non solum inutilem et onerosiorem, quam libertas christiana patitur, sed et periculosam, noxiam, inducentem in superstitionem et materialismum... Ecclesiae ac Spiritui Dei, quo ipsa regitur (proposito) injuriosa, ad minus erronea.* Melch. Canus, *l. c.* V. 3. Bannez in II. II. q. 1 a. 10 dist. 6 Concl. 3. *Asserere, aliquam Ecclesiae consuetudinem universalem esse malam... haeresim sapit.* Spina, Defensa de la Bula "Auct. Fid.", III. p. 257: "Puede modificarse y de hecho se modifica, de diversas maneras, la disciplina, sin que se introduzca la menor variacion en los dogmas, y nuevas prácticas vienen á ocupar el lugar de las antiguas... Aunque éstas, en sí consideradas ó como si dijéramos en abstracto, pueda decirse que, en cierto modo son más útiles y de carácter más santo, no lo son empero consideradas en concreto ó en las críticas circunstancias actuales., Pero únicamente la autoridad eclesiástica puede introducir alteracion en la antigua disciplina; de lo cual, sin embargo, no se deduce que todos los preceptos relativos á la disciplina general sean los más adecuados á su objeto; basta que cumplan bien este objeto. Por el contrario se sigue que no pueden ser perjudiciales ni opuestos al objeto que tienen. Claro está que de su inobservancia por algunos no puede, en

manera alguna, deducirse que tales preceptos sean inadecuados al objeto. Augustin. Ep. 98 ad Vincent.: Quibusdam ista non prosunt. Numquid ideo negligenda est medicina, quia nonnullorum insanabilis est pestilentia? ... Sed debes etiam tam multos attendere, de quorum salute gaudemus. No obstante, puede muy bien ocurrir que no llenen ese objeto en determinadas circunstancias y para determinados lugares y tiempos; en cuyo caso, y supuesta la aprobacion tácita ó expresa de la Santa Sede, cesa la obligacion de observarlos. Gregor. XVI. Bull. d. 15 Aug. 1832: Uni R. Pontifici dispensationem canonum esse creditam.

3. Síguese, pues, que el magisterio eclesiástico no es infalible en aquellos puntos de disciplina que no obligan á la Iglesia universal. M. Canus V. 5: Non ego hic omnes Ecclesiae leges approbo, non univcrsas poenas, censuras, excommunicationes, suspensiones, irregularitates, interdicta commendo. Scio nonnullas ejusmodi leges esse, in quibus, si non aliud praeterea quicquam, at prudentiam certe modumque desideres ... Nunc illud breviter dici potest, qui Summi Pontificis omne de re quacunquc iudicium temere ac sine delectu defendunt, hos Sedis Apostolicae auctoritatem labefactare, non fovere, evertere, non firmare. Non eget Petrus mendacio nostro, nostra adulatione non eget. Así como tampoco de que la Iglesia goce de autoridad infalible para establecer principios generales relativos á la moral ó á la disciplina eclesiástica, se deduce que sea igualmente infalible para aplicarlos á determinadas personas, tiempos y circunstancias de la vida. Bannez, *l. c.* Concl. 4. Suarez, *l. c.* Disp. V. Sect. 8: Hoc intelligendum quantum ad *substantiam* seu quantum ad honestatem morum; nam quoad circumstantias, vel multiplicando praeccepta, vel rigorem aut nimias poenas, non est inconveniens aliquando committere aliquem humanum defectum, quia hoc non est contra Ecclesiae sanctitatem. Innoc. III. De sentent. excommunic. c. "A nobis", 2.: Iudicium Ecclesiae nonnunquam *opinionem* sequitur, quam et fallere saepe contingit et falli.

V. La institucion de las órdenes religiosas en el seno de la Iglesia, constituye uno de los puntos más importantes de la disciplina eclesiástica. La aprobacion de una órden religiosa por la Iglesia, puede considerarse bajo dos diferentes aspectos: ó se refiere á la esencia de la misma, es decir, á la conformidad de las prescripciones que contiene con la doctrina del Evangelio, ó á las circunstancias en que aparece. En el primer concepto su aprobacion descansa en un juicio especulativo que decide acerca de principios que se hallan en íntima relacion con las enseñanzas dogmáticas y morales de la Iglesia, por cuya razon, es infalible; en el segundo concepto se funda en un juicio práctico y ejerce un acto propio de la potestad eclesiástica, al aplicar los principios de su doctrina, segun las circunstancias, por cuya razon, no es infalible.

Suarez, De stat. relig. II. 17: Omnino dicendum est, non posse errare Pontificem in approbatione religionis, quoad *iudicium de honestate* talis modi vivendi, ut sit status perfectionis acquirendae seu religionis; quidquid sit de *approbatione practica* quoad licentiam et facultatem introducendi de novo

aliquam religionem et quoad iudicium prudentiale, in quo talis concessio fundatur. De fid. Disp. V. Sect. 8: Intelligendum est quoad substantiam ejusquidquid sit de circumstantiis. Substantiam autem voco, quod religio approbata non solum non sit noxia vel inutilis, sed etiam simpliciter sit via ad perfectionem. Greg. de Valentia P. VII. q. 6: Instituti approbatio pertinet ad *definitionem*, opportunitatis iudicium ad *gubernationem*. Bellarm. De Monach. c. 4. Tanner, De fid. Disp. I. q. 4. dub. 7.

VI. La Iglesia es infalible en los decretos relativos á la canonizacion de los Santos; por eso, al presentarles como modelos dignos de imitacion, ordena á sus fieles que crean en su santidad y les manda celebrar sus fiestas. Si no fuese infalible al expedir estos decretos, no sólo se causaría gravísimo daño á las costumbres, sino que además sería imposible la veneracion de los Santos.

1. La canonizacion se distingue de la beatificacion, por cuatro caracteres: *a*) por la canonizacion se declara santo al canonizado, *b*) se obliga á los fieles á tenerle en ese concepto, *c*) se les autoriza para honrarle con culto público, *d*) la canonizacion es la última y definitiva decision respecto al canonizado. Por el contrario, la beatificacion no implica más que: *a*) un permiso para contar al beatificado en el número de los bienaventurados, *b*) no está calificado de santo, por cuya razon, *c*) no se le venera con culto público en la Iglesia universal, de donde resulta que, *d*) la beatificacion no es la decision última y definitiva.

2. Todos los teólogos convienen en atribuir á la Iglesia autoridad infalible en la canonizacion; pero nada hay resuelto acerca de la beatificacion. Benedict. De servorum Dei beatif. et canoniz. Patav. 1713. Cap. 45: Si non haereticum, temerarium tamen, scandalum toti Ecclesiae afferentem, in Sanctos injuriosum, faventem haereticis negantibus auctoritatem Ecclesiae in canonizatione Sanctorum, sapientem haeresim, utpote viam stementem infidelibus ad irridendum fideles, assertorem erroneae propositionis et gravissimis poenis obnoxium dicemus eum, qui auderet asserere, Pontificem in hac aut illa canonizatione errasse. Thom. Quodlib. IX. a. 16: Quia honor quem Sanctis exhibemus, quaedam professio fidei est, qua Sanctorum gloriam credimus, pie credendum est, quod nec etiam in his Ecclesiae iudicium errare potest. Melchor Cano hace notar, que si la Iglesia pudiese equivocarse en este particular: Non esset valde absurdum, *divorum omnium cultum ab Ecclesia explodere*... Nec differt, diabolum colas an hominem condemnatum... Qui fidem in his Ecclesiae detrahunt, eos non haereticos quidem, sed temerarios, impudentes, irreligiosos esse credamus. Cf. Decr. Gratiam. Can. 58 causa 11 q. 3: Si quis hominem, qui sanctus non est, sanctum esse dixerit, et Dei cum junxerit societati, Christum violat.

§ 47. LAS CENSURAS TEOLÓGICAS.

Montagne, De censuris seu notis theologicis (in appendic. ad Tournely). M. Canus, l. c. XII. 8. Bannez in Summ. II. II. q. 11 a. 2. Suarez, l. c. XIX. 2. De Lugo, l. c. XX. 3. Dechamps, De haeres. Jansen. Par. 1728. Schrader, De Theolog. Commentatio n. 68 sq. Viva, Thes. damn. prodrom. Patav. 1717. Kleutgen, l. c. I. n. 81.

I. Por censura teológica se entiende el juicio (qualificatio), pronun-

ciado por el magisterio eclesiástico ordinario que anatematiza una doctrina ó enseñanza que, de alguna manera, se opone á la fe ó las costumbres.

Entre los romanos se llamaba censura, la calificación desfavorable en virtud de la cual el que la merecía quedaba ipso facto destituido del empleo ó de la dignidad de que se hallaba investido, ya fuese de senador, juez, etc. En el Derecho canónico, de la Iglesia católica, la censura puede ser *eclesiástica* (c. ecclesiastica), entendiéndose por tal todo castigo espiritual impuesto por la autoridad eclesiástica á las personas, á causa de algun delito grave, bajo los nombres de excomunion, suspension ó interdicto; y *teológica* (c. theologica). Inútil es advertir que la simple prohibicion de un libro no debe considerarse como censura.

II. La forma y el grado de la censura teológica, difieren de conformidad con la forma y el grado en que la doctrina en cuestion se oponga á los preceptos dogmáticos y morales; ya sea directa ó indirectamente, mediata ó inmediatamente ó de una manera más ó ménos próxima ó lejana.

Todas estas formas y grados se hallan especificados en la Bula "Unigenitus," (Denz 1316), en la que se condenan las proposiciones de Quesnel, calificándolas de "falsas, captiosas, malé sonantes, piarum aurium offensivas, scandalosas, perniciosas, temerarias, Ecclesiae et ejus praxi injuriosas, neque in Ecclesiam solam, sed et in potestates saeculares contumeliosas, seditiosas, impias, blasphemias, suspectas de haeresi, ac haeresim ipsam sapientes, nec non haereticis ac haeresibus ac etiam schismaticis faventes, erroneas, haeresi proximas, pluries damnatas ac demum haereticas, variasque haereses... et quidem in eo sensu, in quo haec damnata fuerunt... manifeste innovantes respective...". Otros ejemplos nos ofrecen: Conc. Constant. Sess. VIII. XV. contra Wicleff y Hus (Denz. n. 477 sq.), Pío V contra Bayo (Denz. n. 881), Inocencio X contra Jansenio (Denz. n. 966) y los juicios condenatorios expedidos por Alejandro VIII, Inocencio XI, Pío VI contra el pseudo-sinodo de Pistoia y otros. Aunque, al determinar el concepto de algunas especies particulares de censura, se dividen, los pareceres de los teólogos, en los puntos esenciales hay unanimidad completa de opiniones.

III. Distingúense dos órdenes de censuras. El primero comprende aquellas proposiciones ó doctrinas que contradicen, en grado diferente, los dogmas relativos á la fe y á las costumbres; el segundo condena aquellas proposiciones que hacen especial relacion á Dios, á los santos y á la Iglesia.

**A. PROPOSICIONES QUE CONTRADICEN, EN DIFERENTE GRADO,
LOS PRECEPTOS DOGMÁTICOS Y MORALES.**

IV. Es herética aquella proposicion que en sí misma (objective et in se), contradice directa é inmediatamente, bajo una forma contraria ó contradictoria, cualquier proposicion revelada y por tal reconocida, propuesta como verdad dogmática, de una manera formal, por la Iglesia católica ó por su magisterio ordinario.

1. Tesis próxima á la herejía (*haeresi proxima*) es aquella que contradice una verdad, cuyo carácter dogmático no está reconocido fuera de toda duda en la Iglesia, pero que está admitido como dogma de fe por la mayor y mejor parte de los teólogos.

2. Se dice que tiene sabor herético (*sapiens haeresin*) aquella tesis que puede fácilmente ó sin gran violencia interpretarse en sentido herético, sobre todo en determinadas circunstancias de tiempo y persona. No debe confundirse con ésta la propositio de *haeresi suspecta*, que incurre en censura ménos grave. Cf. "Auctor fid.," pr. 22. 28. Como ejemplo de propositio de *haeresi suspecta*, cita Kleutgen (*l. c. p. 135*) la tesis de Bayo, segun la cual Dios abandonó al hombre á su propia flaqueza, á fin de que pidiese la venida del Redentor, que la Iglesia condenó como sospechosa, porque podía fácilmente interpretarse en el sentido de que el hombre, por sí solo y sin la gracia, puede sentir deseo de la venida del Redentor.

Cayetano y Melchor Cano están en un error al suponer que una proposición sólo puede condenarse como herética, cuando se sostiene "animo pertinaci et haeretico," ya que, como es notorio, el juicio de la Iglesia se refiere al sentido objetivo de la proposición y no á la opinión subjetiva del autor.

V. Es errónea aquella proposición que se opone á una consecuencia evidente del dogma católico y, por tanto, contradice á éste, si no inmediatamente, á lo ménos de una manera mediata.

De aquí se deduce lo que quiere decir *propositio errorem sapiens*, de *errore suspecta*. En sentir de Suarez (*l. c. XIX. 2*). Lugo y otros teólogos, es errónea aquella tesis, que, no estando expresamente definida como dogma, la creencia general de los fieles la admite como verdad contenida en el depósito de la fe. En concepto de M. Cano, *propositio haeresi proxima* y *propositio erronea* son una misma cosa; sea de esto lo que quiera, no cabe duda de que toda *propositio haeresi proxima* es también errónea. Por cuya razón hace notar Suarez (*l. c. n. 14*): *Quapropter addi potest alius modus propositionis erroneae, ut sit illa, quae opponitur veritati certae certitudine theologica, quae non attingit gradum certitudinis fidei... quia est conclusio evidenter illata ex una de fide et ex altera evidente lumine naturali. Thom. Lect. 4 in I Cor. c. 11: Pertinet aliquid ad doctrinam fidei dupliciter: uno modo directe, sicut articuli fidei, qui per se credendi proponuntur... quaedam vero indirecte, in quantum ex negatione eorum sequitur aliquid contrarium fidei. Pude verse un ejemplo en Pr. 7 "Auctor. fid.," (Denz. 1370).*

VI. Es *temeraria* aquella proposición que sienta una doctrina sin tener suficientes razones internas ó externas en que fundarla, principalmente si se opone á la autoridad de los Padres y teólogos.

Suarez (*l. c. n. 20*): *Duplex gradus distingui potest: quaedam (propositio) dici potest positive temeraria, quaedam private. La primera impugna, sin razones suficientes, una enseñanza teológica corriente en la Iglesia: la segunda expresa, en general, una opinion arbitraria é infundada. Hurtado, sin em-*

bargo, (ap. Suarez, *l. c.*) cree inadmisibile semejante distincion. Está fuera de duda que toda proposicion temeraria es en todo tiempo insostenible bajo el punto de vista teológico; cf. Viva, *l. c.*: Quando Pontifex definit propositionem temerariam, id definit pro quovis tempore futuro, unde nequit hujusmodi propositio veritatem continere, cum non possit pro quavis circumstantia cedere fundamento gravi sententia vera.

VII. *Mal sonante* es aquella proposicion que, si bien es susceptible de recibir interpretacion católica, es contraria al lenguaje teológico y, en determinadas circunstancias, puede admitir un sentido heterodoxo.

Suarez (*l. c. n. 9*) cita en este número la proposicion: "la fe justifica,, que, siendo en sí católica, despues de la aparicion de Lutero puede interpretarse en sentido heterodoxo, especialmente si el que la propone sostiene doctrinas sospechosas. En esto se funda la distincion de propositio male sonans ab extrinseco y ab intrinseco. Por el contrario, se llama capciosa aquella proposicion que usa en sentido herético frases ó expresiones técnicas y propias del catolicismo; cf. "Auctor. fid., Pr. 17. 61. 63. Idéntica acepcion tiene tambien la propositio simplicium mentium seductiva.

B. PROPOSICIONES QUE SON CONDENABLES, POR SU ESPECIAL RELACION Á DIOS. Á LOS SANTOS Y Á LA IGLESIA.

VIII. *Blasfema* es toda proposicion que inmediata ó mediatamente vulnera el respeto que se debe á Dios y á los santos: si además tiene carácter herético recibe el nombre de propositio blasphema haereticalis. Es *impía* la proposicion que pone en tela de juicio el culto que se debe á Dios y á los santos.

IX. Es ofensiva á los oidos piadosos, toda proposicion que se opone al respeto debido á los objetos religiosos.

Segun la expresion de Suarez (*l. c.*): quando aliquid indecens aut indignum in religione sentitur, como por ejemplo, palabras irrespetuosas acerca de los misterios de la religion y del culto; cf. "Auctor. fid., Pr. 33. 42. 43. 44. 62. 65. 71.

X. *Escandalosa* se llama aquella proposicion que puede inducir á error en materia de fe: especialmente si vitupera ó rechaza las prácticas y usos de la Iglesia.

XI. Es *cismática* la proposicion que rompe ó tiende á romper la subordinacion eclesiástica, es decir, la union con el centro de autoridad, sea de la diócesis, de la provincia ó de toda la Iglesia. Si la tesis excita á la rebelion se llama sediciosa.

La proposicion cismática puede ser á la vez herética ó simplemente cismática; pero, como ya hizo notar San Jerónimo (in Ep. ad Tit. 3), rara vez deja el cisma de ir acompañado de la herejía.

El sentido de las demás censuras, como las designadas con el nombre de *propositio falsa*, *injuriosa*, *detractoria* y *perniciosa*, se deduce fácilmente del significado de la misma palabra. Para algunos es *propositio falsa* aquella que niega un hecho perteneciente al tesoro de la fe, como la Pr. IV. de Jansenio; pero A. de Panormo cuenta en este número toda proposición que tiene analogía con otra explícitamente condenada; y efectivamente vemos que la Constitución "Auctor. fid.," condena como falsas muchas proposiciones que no niegan ningún hecho.

XII. Las censuras pueden aplicarse de diferente manera; los modos principales son:

a) Condenar cada proposición por medio de una ó varias censuras; b) condenar á la vez varias proposiciones, sin que se declare explícitamente á qué proposición corresponde cada una de las censuras (*damnatio in globo*). También puede condenarse una proposición: c) objetivamente y en sí misma (*sicut jacet*), ó bien d) según la intención del autor (*in sensu ab auctore intento*). Además la censura puede referirse: e) á varias proposiciones sacadas de una obra: f) á un libro entero, con ó sin especial indicación de determinadas proposiciones; g) la censura puede condenar al autor á la vez que las proposiciones.

1. Ejemplos de cada uno de estos casos: a) La condenación de las cinco proposiciones de Jansenio (31 Mayo de 1653); las censuras lanzadas por Alejandro VIII (24 Agosto de 1690); la Constitución "Auctorem Fidei," (28 de Agosto de 1794); Alejandro VII (1665-1666) sólo aplica el *minimum* de las censuras merecidas (*ad minimum scandalosae*). Tenemos ejemplos de una condenación *in globo* b) en las proposiciones de Wicleff y de Hus (Denz. n. 477 sq.), en la Bula de Leon X contra Lutero (*l. c. n. 625. sq.*), de Pío V contra M. Bayo (*l. c. n. 1193 sq.*), de Inocencio XI contra Molinos (*l. c. n. 1088*), en la Bula "Unigenitus," y el *Syllabus* de 1864. En estos documentos pontificios cada proposición cae bajo una de las censuras que se expresan, siquiera no se determine explícitamente la relación entre las proposiciones y su respectivo anatema. Pero es asunto incontrovertible que este género de censura basta para dar á conocer que las proposiciones enunciadas han sido condenadas por la Iglesia. Augustin. De haeres. c. 88: *Quid contra ista sentiat Ecclesia catholica, superfluo quaeritur, cum propter hoc sufficiat, Ecclesiam contra ista sentire, nec aliquid horum in fidem quemquam debere recipere.* La Iglesia tampoco ha tenido siempre la intención de condenar todas las doctrinas contenidas en los escritos heréticos que ha anatematizado. Acerca del carácter dogmático de la *damnatio in globo*, consúltese Kilber, De gratia n. 242 sq.

2. Ejemplos del caso c) son: Inocencio XI, día 2 de Marzo de 1679 (Denz. n. 1082): *omnes damnatae et prohibitae, sicut jacent.* Del caso d) San Pío V contra Bayo (Denz. n. 959): "*quamquam nonnullae (sententiae) aliquo pacto sustineri posset, in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento etc.*; de los casos e y f) la condenación de las proposi-

ciones de Jansenio, Lutero, Molinos y análogas; así como también los anatemas lanzados por los Concilios antiguos contra las obras de los herejes y las prohibiciones de libros expedidas por la Congregación del Índice; del caso *g*) los anatemas pronunciados contra los antiguos herejes, Arrio, Nestorio y otros y contra sus escritos.

XIII. La sentencia pronunciada por el magisterio supremo de la Iglesia acerca de una proposición, bajo la forma de censura ó anatema, es dogmática y, por consecuencia, infalible; de suerte que la tésis condenada debe admitirse en el mismo sentido indicado por dicha censura.

1. Conc. Vatic. De fid. cath. c. 4. Versan también sobre esta materia las ya citadas cartas de Pío IX al arzobispo de Munich "Gravissimas," y "Tuas libenter.," Cf. Martin V "Inter Cunctas," (Denz. n. 550): *utrum credat etc.* Constit.: Alex. VII. "Regiminis Apostolici," (d. 16 Oct. 1665): "propositiones... sincero animo rejicio ac damnavi.," y la condenación del "silentium obsequiosum.," por Clemente XI (Denz. n. 1317). De Kilber, De Gratia n. 351, son estas palabras: *Conficitur, Bullam "Unigenitus.," non esse fidei regulam in sensu stricto; est tamen iudicium dogmaticum, quod servit ad dirigendos fideles in ordine fidei, prout Cardinales, archiepiscopi et episcopi Parisiis a. 1728 congregati pronuntiarunt de iudiciis Ecclesiae qualificationes tantum respectivas continentibus.* Análogas declaraciones hizo Clemente XIII, ad Ep. Leodiens. d. 23 Jan. 1765; la Sorbona en su Decreto de 15 de Diciembre de 1729. Véase Hergenröther, El Estado cristiano, p. 810. Bannez, in II. 9. 11. c. 2: *Error est, vel proximum errori, asserere, quod Ecclesia in ejusmodi censuris possit errare.* Lugo, *l. c.* n. 106: *Non est dubium, quando Ecclesia determinat et declarat, aliquam propositionem esse haeticam... De aliis autem censuris potest esse major difficultas. Communiter tamen DD. fatentur, certum esse Ecclesiae iudicium in his censuris statuendis... quia infallibilis Spiritus sancti assistentia Ecclesiae promissa, non videtur limitanda ad ea solum dogmata, quae tanquam de fide proponuntur et creduntur ab Ecclesia, sed debet extendi ad ea omnia, quae fideles ex praecepto Ecclesiae credere tenentur.* Por consiguiente, cuando se presenta una opinión teológica bajo el concepto de *probabilior*, como la que se refiere á la infusión de la gracia habitual y de las virtudes, así calificada por el concilio de Vienne (Denz. n. 408), no se excluye la posibilidad del error; siquiera, como hace notar Lugo (*l. c.* n. 129): *posse pie credi, quod licet circa hoc nulla exstet divina promissio, Deus tamen non permittet ab Ecclesia doctrinam aliquam... ut probabiliorum proponi, quae re ipsa falsa sit... quia... daret occasionem magnam fidelibus adhaerendi magis et magis doctrinae falsae.* No obstante, por razones de prudencia, y en determinadas circunstancias locales ó de tiempo, puede la Iglesia prohibir que se censure ó se condene una opinión, aunque sea reconocidamente falsa, como sucedió con los adversarios de la Concepción Inmaculada de María, ó que se enseñe, sin pronunciar anatema, una proposición en sí verdadera, si cree que tal doctrina puede producir discordias ó escándalos entre los fieles, por ejemplo, la tésis: una Persona de la Santísima

Trinidad fué crucificada. Mas no debe perderse de vista que semejante prohibicion no constituye verdadera censura.

2. Todo el que, admitiendo la infalibilidad del magisterio eclesiástico, al aplicar las censuras, sostiene proposiciones por él condenadas, incurre en el anatema pronunciado contra la doctrina en cuestion. El que niegue la infalibilidad de la Iglesia, aplicada á este caso particular, sienta una proposicion errónea y próxima á la herejía. Consúltense Pío IX "Gravissimas inter., y Conc. Vatic. *l. c. c. 4.*

XIV. Para conocer el alcance de la proposicion condenada y el sentido de la verdad que se define en el hecho mismo de aplicar la censura, se establece como norma el siguiente criterio: por el solo hecho de haber sido condenada, en determinado sentido, una proposicion, quedamos obligados á admitir, como doctrina definida por la Iglesia, la tésis opuesta contradictoria á la misma. En cuyo asunto deben tenerse en cuenta las observaciones que á continuacion exponemos:

a) Saber si se ha condenado una proposicion de una manera directa y absoluta (*propositio absoluta*), ó si al propio tiempo se ha determinado con más precision su significado teológico (*propositio modalis*); *b)* saber si la tésis anatematizada es universal ó particular; *c)* si es una proposicion simple ó compuesta, y, en el último caso, si se ha condenado en sentido complejo (*in sensu complexo*) ó en sentido distributivo (*in sensu distributivo*); *d)* si la censura se aplica á la enseñanza contenida en la proposicion, como tal, ó alcanza solamente á la expresion de la doctrina.

Aunque el sentido de la censura debe indagarse por el método lógico, en algunos casos no alcanza éste y es indispensable emplear el método teológico, ya examinando las actas que se redactaron ántes ó en el acto de la censura, ya por la analogía de la fe (Cf. Viv. *l. c.* in Alex. VII. pr. 1. n. 6). Ejemplo de una proposicion absoluta nos ofrece la prop. II. Jans.: *Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur*: de una modal la prop. V.: *Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse*. Del caso *b)* Bayo, prop. 40: *In omnibus suis actibus peccator servit dominantí cupiditati* y tambien Jansenio, prop. 1: *Aliqua Dei praecepta hominibus justis... impossibilia sunt*. Del caso *c)* es ejemplo de una proposicion compuesta Innoc. XI. prop. 36 (Denz. n. 1053): *Permissum est furari non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi*; por el contrario la prop. 34 (Denz. n. 1051): *Licet procurare abortum ante animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur*; en el primer caso se permite el robo en necesidad extrema, pero no en una necesidad grande; en el segundo no se permite el infanticidio, por ninguna de las razones indicadas. Si se anatematiza la expresion, no se deduce que se enseñe como verdad la contradictoria: principio que tiene lugar particularmente tratándose de la proposicion capciosa é injuriosa; cf. pr. 91 "Unigenitus..."

LIBRO TERCERO.

DEL CONOCIMIENTO NATURAL Y SOBRENATURAL.

M. Canus, *l. c.* L. IX. Perrone, *Loc. theol.* P. II. 3. Franzelin, *De Scriptura et Traditione in fin.* Denzinger, *l. c.* Tom. I. y II. Kleutgen, *Teología del pasado*, IV. 1. sig. *Filosofía del pasado*, T. I. Hagemann, *Razon y revelacion*, 1868.

La doctrina relativa á la esencia y á los límites del conocimiento natural y sobrenatural y á la relacion del uno para con el otro, se halla subordinada á la cuestion fundamental teológica relativa al principio, límites y relacion mutua del orden natural y sobrenatural. Al exponer esta doctrina, hemos desenvuelto la teoría del orden natural y sobrenatural en sí mismo considerado (*in essendo*, ontologicé); aquí nos corresponde tratar de este orden bajo los dos conceptos indicados y su mutua relacion con el lenguaje, por lo que respecta á nuestro conocimiento (*in cognoscendo*, logicé). Síguese de esto que dicha cuestion fundamental teológica es la que determina la importancia, el genuino carácter y verdadera solucion de la teoría que vamos á exponer en este libro tercero.

Dos son las principales razones que nos mueven á estudiar este asunto. En primer lugar, la Iglesia ha publicado, en diferentes ocasiones y por distintos motivos, decretos y resoluciones acerca de los principios que esta cuestion abraza. Así, entre otros, merecen particular mencion: Gregor. IX. *ad magistr.* Paris. d. Non. Jul. 1223 (Denz. 379), *Artic. Nicol. de Ultricuria* a. 1348 (Denz. 457), *Prop. Baj.* 22 (Denz. 902), *Prop. 41 "Unigenit..."* (Denz. 1256), Pius IX. *Encycl.* d. 9. Nov. 1846 (Denz. 1496), *Decr. S. C. I.* d. 11. Jan. 1855 (Denz. 1505), Pius IX. *ad archiepisc. Colon.* d. 15. Jun. 1857 (Denz. 1509), *ad episc. Wratisslav.* d. 30. Mart. 1857 (Denz. 1513), *ad archiepisc. Monac.* d. 11. Dec. 1862 (Denz. 1524) y d. 21. Dec. 1863 *ad eund.*; pero muy principalmente *Conc. Vatican.* *De fid. cathol.* Cap. 1 — 4. Resulta, pues, demostrado que la mayor parte de los errores teológicos que han surgido en nuestros días, provienen de una falsa teoría del conocimiento filosófico-teológico. Este tratado comprenderá las siguientes secciones:

Seccion primera: Del conocimiento natural. — Razon.

Seccion segunda: Del conocimiento sobrenatural. — Fe.

Seccion tercera: De la relacion mutua entre la razon y la fe.

SECCION PRIMERA

Del conocimiento natural. — Razon.

La importancia y aun necesidad de estudiar la tésis objeto de esta primera seccion se deduce de los hechos siguientes:

1.º La filosofía cristiana, lo mismo que la idea y la creación de la Universidad, ha tenido origen en la escuela de los teólogos (Savigny, *Historia del derecho romano en la Edad Media*, III. p. 158).

2.º Este hecho no tiene explicación sino suponiendo que el conocimiento de la filosofía es, si no absoluta, por lo ménos condicionalmente necesario para emprender el estudio de la teología.

Thom. Summ. I. q. 1 a. 5 ad 2: *Hæc scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum, quæ in hac scientia traduntur. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis, sicut architectonicæ utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum, quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri qui ex his, quæ per naturalem rationem, ex qua procedunt aliæ scientiæ, cognoscuntur, facilius manuducitur in ea, quæ sunt supra rationem, quæ in hac scientia traduntur. Cf. Opusc. LXX. q. 2 a. 3.* Pero no son estos los únicos argumentos que predicán la importancia del asunto en cuestión.

3. Tenemos de ella una razón muy valiosa en los numerosos puntos de contacto entre la filosofía y la teología. Los principales son:

a) El objeto, que es idéntico en ambos: Dios y todo lo que con El se relaciona, cuyo conocimiento constituye la perfección, la plenitud de la ciencia filosófica (*πρότι, ὅ sea θεολογική φιλοσοφία*. Aristotel. *Metaphys. VII. Physic. I. q. I. 19*). Conc. Vatic. *l. c.* Cap. II. Can 1. S. q. d. Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum per ea, quæ facta sunt, naturali humanæ rationis lumine certo cognosci non posse, a. s. Decr. Congr. Indic. pr. 2: *Ratiocinatio* Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem probare potest. Pero el objeto de la ciencia racional no es en manera alguna el único objeto de la fe, sino que ésta purifica, ilustra, vigoriza y completa á la vez el conocimiento racional, aplicando los medios que le son característicos y propios. Cf. *Encycl. Pii IX. d. 9. Nov. 1846*: ut... fides rationem ab omnibus erroribus liberet, eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet atque perficiat. Conc. Vatic. *l. c. c. 4*.

b) El método. La Teología es la ciencia de la fe, por consiguiente, en ésta se encuentra su verdadero principio de conocimiento (*fides, qua creditur*). Thom. *l. c. q. 1. a. 1 ad 2*: *Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiæ inducit... Unde nihil prohibet, de eisdem, de quibus philosophicæ disciplinæ tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine supernaturalis revelationis.* Por eso no puede sostenerse en modo alguno que Teología y Filosofía sean una misma cosa, toda vez que la ciencia racional tiene por principio del conocimiento el lumen rationis y la evidencia interna por sumo criterio, mientras que la ciencia de la fe tiene por principio del conocimiento el lumen fidei. No obstante, la ciencia teológica presupone el conocimiento de la filosofía ó ciencia racional, por los siguientes motivos: α) Para dar forma á los conceptos en los cuales el espíritu humano comprende y representa la verdad revelada. Civ. cattol. 1858. p. 200: "En aquellos conceptos trascendentales y universalísimos, que en sentido propio ó por

analogía, van igualmente incluidos en los misterios, como causa, principium, subsistentia, actio, substantia, libertas, etc..., la Filosofía acompaña necesariamente á la Teología, como auxiliar indispensable; β) Para la exposicion sistemática y ordenada de las verdades reveladas en un conjunto orgánico. γ) Para demostrar científicamente y defender la verdad revelada. Por donde se ve que la Teología presupone la existencia de la Filosofía, de la misma manera que la gracia presupone la naturaleza. Y así como Jesucristo es hombre verdadero, por cuya razon aparece en el cristianismo la humanidad, en su legítimo concepto, de la misma manera comprende la Teología á la Filosofía y en más amplio sentido abraza los principios de toda la ciencia natural. De aquí proviene el axioma de las escuelas: *Theologus, ergo et philosophus*. La Filosofía es, pues, *praeambula fidei*, precursora de la Teología á la vez que su auxiliar natural.

4. Dedúcese tambien esto de la esencia y carácter de la Teología. En su desenvolvimiento á través del período de los Santos Padres, y del período escolástico de la Edad Media hasta nuestros días, la vemos siempre compenetrada de levadura filosófica, que constituye, como si dijéramos, la forma humana del contenido divino. Así se comprende que se haya adoptado, en gran parte, la forma y el método de la filosofía aristotélica, ya que, por el carácter estrictamente científico y la severa lógica de sus escritos que, por otra parte, abrazan todo el imperio del saber humano en su tiempo, le daban un derecho especial á figurar á la cabeza de los que se entregan á la investigación racional. Este filósofo trasmitió á las escuelas cristianas el resultado de las investigaciones del mundo antiguo, y aquéllas se impusieron la tarea de completar el material recibido, compenetrarle y vivificarle con el espíritu del cristianismo, de suerte que Aristóteles debe á la ciencia escolástica tanto como ésta le debe á él (Ritter). Barthélemy Saint-Hilaire en el Diccionario de las ciencias filosóficas, s. v. *Aristot.*: "El es el que ha creado la lógica y fundado la ciencia del pensamiento, de tal manera que, despues de él, como lo ha hecho notar Kant, no ha dado un paso hácia atrás ni hácia adelante., Segun hace notar Trendelenburg (*Pequeños escritos*, II. p. 254): "Aristóteles es un genio que no conoció límites. No hay asunto, por grande ó pequeño que sea, que él no escudriñase, ó no profundizase, y no se ha conocido otra inteligencia en la que se haya manifestado tan marcada la tendencia á penetrar en la inconmensurable variedad de lo individual á la vez que un espíritu sintetizador, tan poderoso para dominar las ideas generales como la de Aristóteles.," Véase Renan, *Averroës y el Averroísmo*, 1856. Schneid, *Aristóteles en la Escolástica*, 1875.

5. Los Santos Padres y los teólogos reconocen unánimemente la importancia de la Filosofía. Cf. *Petav. Dogm. theol.* I. 6. *Thomass. De Deo* I. 8 sq. El mismo Tertuliano que parece querer desterrar el estudio de la Filosofía, en esta aplicacion particular (*De praescr.* c. 7. *De anim.* c. 1), dice sin embargo (*Adv. Marc.* I. 17): *Prius est, ut eum probes esse, per quae Deum probari oportet: per opera; tunc deinde per beneficia.* *Primo enim quaeritur, an sit; et ita qualis sit.* *De resurr. carn.* c. 12: *Praemisit tibi naturam, submissurus et prophetiam, qua facilius credas prophetiae discipulus naturae. Lactant. Inst. div.* I. 1. Cf. II. 8: *Ut neque religio ulla sine sapientia suscipienda*

sit nec ulla sine religione probanda sapientia. Y Clemente Alejandrino observa (Strom. I. 7), que la verdadera filosofía era para los griegos el fundamento de la justicia, ántes de la venida del Señor, por consiguiente de imprescindible necesidad, en tanto que nosotros la necesitamos como arma utilísima para demostrar racionalmente las verdades de la fe. En sentir de este profundísimo escritor, el conocimiento de Dios es obra del *λόγος σπερματικός*, que por naturaleza ilumina á todos los hombres (cf. Justin. Apolog. II. 8). Hé aquí por qué precede la razon á la fe (Strom. I. 7): *ἀρξάμενος ἐκ τοῦ θαυμάζειν τὴν κρίσιν, θεῖγμα τοῦ δυνασθαι λαβεῖν τὴν γνώσιν κομίζων οὐκ ὀρθὸς μαθητὴς τοῦ κυρίου γίνεται, εὐθέως δὲ ἀκούσας θεόν τε καὶ πρόνοιαν ἐπίστευσεν ἐξ ὧν ἐθαύμασεν.* Mas no puede, en modo alguno, afirmarse que la filosofía se oponga á la fe, siquiera sea ésta muy superior á la primera. Justin. *l. c.* 10: *οὐχ ὅτι ἀλλότρια ἔστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντα ὅμοια.* Marc. Erem. de leg. spiritual. (ap Galland. VIII. 8): *ὁ μὴ γνώσκων τὴν ἀλήθειαν, οὐδὲ ἀληθῶς πιστεύειν δύναται, ἢ γὰρ γνώσκει κατὰ φύσιν προηγεῖται τῆς πίστεως.* Augustin. De Ordin. II. 9: Ad descendum dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. De morib. Eccl. c. 2. De ver. relig. c. 24: Auctoritas fidem flagitat et rationi praeferat hominem. Ratio ad intellectum cognitionemque perducit. Quamquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, eum consideratur, cui sit credendum. Cf. Ep. 120 ad Consent. C. Academie. L. III. Enchirid. ad Laurent. c. 24. Basil. ep. 235: *ἐν δὲ τῇ περὶ θεοῦ πίστει ἡγεῖται μὲν ἡ ἔννοια ἢ περὶ τῶν ὅτι ἔστι θεός· ταύτην δὲ ἐκ τῶν ἀποστολικῶν συνάρομα· σοφὸν γὰρ καὶ δυνατὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ πάντα αὐτοῦ τὰ ἄλλα ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου κρίσεως νοοῦντες ἐπιγινώσκουμεν.* La filosofía «ζήτησιν ἔχει περὶ ἀληθείας», y es por esa razon una escuela preparatoria para llegar al conocimiento de Jesucristo «προπαιδεία τῆς ἐν Χριστῷ ἀναπόσεως» (Clem. A. Strom. I. 5). Mientras que en su concepto el cristianismo es «ὕπερῶν θεολογία» (Strom. II. 2). Al condenar y vituperar algunos Padres, como Tertuliano. San Jerónimo (In Matth. c. 10 ep. 233 ad Ctesiphont.) San Basilio (Adv. Eunom. I. 9), San Ireneo (Adv. Haeres. II. 11) y Hermias (Irrisio philosophorum pass.) el procedimiento filosófico, lo hacen únicamente refiriéndose al abuso que de él se hacia para atacar los misterios de la fe, comun achaque de todos los herejes, pero muy particularmente de los gnósticos y de los arrianos. Pero como hace notar San Clemente Alejandrino «puesto que la filosofía confunde lo verdadero con lo falso, es preciso tratar de sacar de ella la mayor suma de sabiduría posible, como se cogen las rosas de entre las espinas (Strom. II. 1): porque de todos modos es un robusto baluarte contra los herejes (I. 9) y medio excelente para atraer á los paganos al cristianismo; ya que mercede más confianza la refutacion que se funda en el conocimiento de la cuestion., Mas entre todos los sistemas filosóficos, no cree que deba darse la preferencia ni al de Platon, ni al de Aristóteles, ni al estoico, ni al de Epicuro, ἀλλ' ὅσα εἴρηται παρ' ἑκάστη τῶν ἀρέσεων τούτων καλῶς, διακισύνην μετὰ εὐσεβοῦς ἐπιστήμης διδάσκοντα, τοῦτο σύμπαν, τὸ ἐκλεκτικόν, φιλοσοφίαν φημί (Strom. I. 7). Precisamente por el abuso que se hacia de la Filosofía retiró San Agustín las alabanzas que en algunos de sus anteriores escritos (particularmente De doctr. christ. II. 60), habia prodigado á esta ciencia. (Retract. I. 4: Laus quoque ipsa, qua Platonem vel Platonicos seu Academicos philosophos tantum extuli quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit, praesertim quorum contra errores magno defendenda est christiana religio.

Como norma de lo que sobre este particular opinan los teólogos, puede servir la teoría expuesta por Santo Tomás, tanto en la Suma teologica, como en la Suma c. gentes, cuyos tres primeros libros tratan de aquellas cosas «quae de Deo ratio humana investigare potest. En nuestros días ha tratado esta cuestion Petavio (*l. c.* I. 4): Si paulo attentius intuemur, non decorem tantummodo affect theologiae disciplinarum istarum, praesertim philosophiae ac dialecticae conjunctio, sed usum etiam ac praesidium singulare penitusque necessarium.

6. Las decisiones de la Iglesia confirman asimismo la doctrina que sustentamos: Conc. Vatic. Cap. IV.: Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto quoque distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; objecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Cf. Cap. II. Can. 1. Decr. Congr. Indic. d. 11 Jan. 1855. pr. 1. 3: Rationis usus fidem praecedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit. Pius IX. ad archiep. Monac. d. 11 Dec. 1862: Vera et sana philosophia nobilissimum suum locum habet, cum ejusdem philosophiae sit, veritates diligenter inquirere, humanamque rationem, licet primi hominis culpa obtenebratam, nullo tamen modo extinctam recte ac sedulo excolere, illustrare, ejusque cognitionis objectum ac permultas veritates percipere, bene intelligere, promovere, earumque plurimas, uti Dei existentiam, naturam, attributa, quae etiam fides credenda proponit, per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, vindicare, defendere, atque hoc modo viam munire ad haec dogmata fide rectius tenenda, et ad illa quoque reconditoria dogmata, quae sola fide percipi primum possunt, ut illa aliquo modo a ratione intelligantur.

Dividimos esta seccion en las tres siguientes disertaciones:

Disertacion primera: De la verdad y de la certeza.

Disertacion segunda: De los medios del conocimiento.

Disertacion tercera: Del origen de las ideas.

Por vía de introduccion expondremos en el párrafo inmediato "el concepto de la Filosofia y su relacion con la Teología."

§ 48. CONCEPTO DE LA FILOSOFIA Y SU RELACION CON LA TEOLOGIA.

I. La filosofía es la ciencia del sér. Pasando de lo particular á lo universal, de las manifestaciones á la esencia, examina ésta en sus últimos fundamentos y causas; por cuya razon puede definirse diciendo que es el conocimiento de las cosas por sus últimas causas. Mas como quiera que todo cuanto existe se halla comprendido en dos categorias de seres: lo infinito y lo finito, lo divino y lo humano, puede tambien definirse como la ciencia de las cosas divinas y humanas. Es asimismo la ciencia de lo verdadero y de lo bueno, toda vez que cuanto existe, por lo mismo que existe, posee una de estas cualidades. Si tenemos en cuenta que en la última causa de las cosas se halla á la vez su destino final, diremos que filosofía es el conocimiento del final destino de las cosas. Este conocimiento es una parte de lo que se llama sabiduría, es decir, de la sabiduría natural, porque se adquiere por la luz natural de la razon.

1. Acerca de la definicion de la filosofía, véase Schütz, *Katholik*, 1877,

pág. 35 y sig. Ya el libro de la Sabiduría (7, 17) habla del conocimiento de las cosas que existen. Con su acostumbrada maestría la define Santo Tomás, Proleg. Metaph.: Illa scientia est maxime universalis, quae circa principia universalia versatur. Quae quidem sunt ens, et ea, quae sequuntur ens, ut unum et multa et potentia et actus. Hujusmodi autem non debent omnino indeterminate permanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Y en otro lugar establece la distincion y la verdadera significacion del sér (De ente et essentia; De Ver.). La esencia del sér que existe en sí y de un modo permanente, en oposicion á lo particular y accidental, es lo que constituye su ideal. Por eso Galluppi (Lezioni di filosofia, 1832) define esta disciplina diciendo que "es la ciencia del pensamiento humano," y Schwegler (Historia de la filosofía griega, 1859): "la consideracion reflexiva de las cosas." Mas no debemos perder de vista que no conocemos los seres de una manera completa sino en sus últimas causas. Aristotel. Metaph. I. 1, 2: περί τῶν πρώτων αἰτίων; I. 2: ἡ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτίων θεωρητική; por cuya razon se distingue el conocimiento científico del pensamiento experimental, en que el primero τὴν αἰτίαν (τὸ διότι) γνωρίζει. miéntras que el segundo sólo suministra el ὅτι (Metaph. I. 1); cf. Thom. De potent. q. 1. a. 4. I. Metaph. Sect. 1. Por último, Ciceron la define (Qu. Tuscul. V. 3): Sapientia est rerum divinarum et humanarum scientia.

Muy particular atencion merece la definicion de Santo Tomás (C. Gent. I. 1): Sapientes dicuntur, qui res directe ordinant et bene gubernant... Omnium autem gubernandorum et ordinandorum ad finem gubernationis et ordinis ex fine sumi necesse est... Nomen autem simpliciter sapientis illi reservatur, cujus consideratio circa finem Universi versatur, qui est etiam Universitatis principium. Unde sapientis est, causas altissimas considerare. Finis autem ultimus cujusque rei est, qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus. Oportet ergo ultimum finem universi esse bonum intellectus; hic autem est veritas.

2. Harto difícil es determinar con precision los límites que separan á la filosofía de las otras ciencias racionales, toda vez que ella es la que desenvuelve los principios en que todas se apoyan. Aristóteles (Metaph. VI. 1) divide la Filosofía teórica en Matemáticas, Física y Teología (Metafísica); mas como quiera que este filósofo no haya expuesto como ciencia especial la de las matemáticas, resulta que su division coincide en general con la de Platon, en Dialéctica, Física y Etica, que fué la más admitida en la Edad Media, ya que Newton y Descartes conservan todavía el nombre de philosophia naturalis.

II. Los caracteres que principalmente distinguen la Filosofía de la Teología son:

a) El principio del conocimiento, que es diferente; b) el objeto del conocimiento que tambien lo es; c) la clase y el grado de certeza que

no son idénticos; *d*) la facultad que es también distinta, y por último *e*) el fin ó término que cada una persigue.

1. El primero es el más notable de los caracteres. Cf. Thom. Summ. I. q. 1. a. 1. Entendemos por principio algo que es *prius*, pero no *re*, ni *ordine* ni tampoco *tempore*, sino solamente *ratione*, como son las verdades superiores de la ciencia que no pueden ser demostradas, sino que se reconocen inmediatamente (*ἀρχαί, ζήμεια*). Aristotel. Metaph. IV. 4. Anal. Post. I. 3. Thom. Summ. I. q. 33. a. 1: Principium dicitur omne illud, a quo aliquid quocunque modo procedit. Franc. Tolet. in Summ. q. 1. a. 1: Adverte, in aliqua scientia duo esse, et principia ipsa, quae absque discursu recipiuntur, et conclusiones ipsas, quae ex principiis per conclusionem deducuntur. Cognitione conclusionum ex principiis dicitur scientia; cognitio vero principiorum non scientia, sed intellectus dicitur. Modo scias, quod in ista nostra theologia sunt haec duo: sunt enim principia ipsa, et haec sunt articuli fidei, et quae continentur expresse in sacris literis, Conciliis, Pontificum determinantionibus et Apostolicis traditionibus. His omnibus assentimur citra discursum, sed fide simplici, quia a Deo sunt. Horum cognitio dicitur fides, et ipsa vocat Cajetanus credita et revelata in se seu formaliter. Ultra haec sunt conclusiones derivatae ex fidei articulis, per consequentias necessarias vel probabiles vel ex aliis, quae derivantur ex articulis et principiis. Horum cognitio dicitur theologia; et ipsa dicuntur scita a Cajetano, vel revelata virtualiter seu in principiis, quia ex revelatis consequuntur. Los principios de la ciencia racional, por naturaleza, se reconocen como ciertos inmediatamente por la luz de la razón (Arist. Eth. Nic. VI. 6: *λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν*. Anal. Post. II. 19: *νοῦς ἂν εἴη ἐπιστήμη: ἀρχή*); en teología mediante el testimonio de Dios que las revela, y por consiguiente, no son susceptibles de otra demostración. Thom. Summ. I. q. 1. a. 1. Sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scl. est scientia Dei et Beatorum.

2. El objeto de la teología (objectum formale) es Dios, pero no tan sólo en cuanto que es conocido por las fuerzas naturales de la razón, sino en cuanto que se ha revelado á sí mismo. El objectum materiale le constituyen las doctrinas que en ella se enseñan. Thom. *l. c.* q. 1. a. 7: Omnia tractantur in sacra doctrina *sub ratione Dei* vel quia sunt ipse Deus vel quia habent ordinem ad Deum ut principium et finem. Thom. in III. Dist. 24. q. 1. a. 1: In objecto alicujus potentiae contingit tria considerare, scilicet illud, quod est formale et illud quod est materiale et illud quod est accidentale. . .

3. Por lo que respecta á la certeza, la filosofía suministra una certeza natural ó puramente humana de los principios que sustenta, mientras que la fe suministra una certeza sobrenatural, divina y, por consecuencia, infalible. Estos dogmas infalibles constituyen los principios fundamentales de la Teología, que no deben confundirse con la fe, puesto que no son una misma cosa. Thom. Opusc. super Boeth. De Trinit. q. 2. a. 2 ad 7: Hujus scientiae principium proximum est fides, sed primum est intellectus divinus, cui nos cre-

dimus. Lugo, *l. c.* Disp. I. n. 333: *Communiter sumunt theologi habitum theologiae distinctum ab habitu fidei, quam sententiam supponere videtur s. Thomas (Sum. I. q. 1. a. 1. 2); et probari potest . . . quia diversum est objectum formale fidei et theologiae saltem ex parte, et diversitas illa refundit valde diversum modum assentiendi, cum theologicus assensus non credat objectum suum soli Deo, adeoque nec summa firmitate et supra omnia sicut credit fides. n. 343: habitus theologicus datur ad credenda, quae inferuntur ex revelatis et ut concurrens simul cum habitu fidei attingit totum id quod non potest per se pertingere habitus fidei. Mas la Teología no suministra la certeza de la fe, por cuanto sus conclusiones se fundan no sólo en la Revelación si que tambien en la discusión dialéctica, por cuya razon, segun hace notar Lugo (*l. c.*): Theologia distinguitur inadaequate ab habitu fidei ut includens ab incluso; quae enim concurrunt ad assensum conclusionis theologiae, includunt habitum fidei et addunt aliquid aliud, por aplicarse el principio dado por la Revelación, mediante el discurso racional, á ciertas doctrinas que no han sido inmediatamente reveladas. Cf. Suarez, *l. c.* Disp. VI. 6. Por donde se ve que la certeza que suministra la Teología es inferior á la que da la fe, pero superior á la que se obtiene por la Filosofía, ya que descansa en principios revelados y se halla en condiciones de sacar con mayor seguridad las consecuencias que de sus principios se derivan. Hebr. 11, 1. I Joan. 5, 9. Gal. 1, 8. Joan. Chrys. in Ep. ad Hebr. Hom. XXI. 1: *ἡ πίστις ὑπὸστῆται αὐτοῖς γαρήζεται.* Thom. in III Dist. 23. q. 2. a. 2. ad 3: In his, quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans, est ipsa veritas prima sive Deus, cui creditur, qui habet majorem firmitatem, quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia. vel ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur: et ideo fides habet majorem certitudinem *quantum ad firmitatem adhaesionis*, quam sit certitudo scientiae vel intellectus; quamvis in scientia et intellectu sit *major evidentia* eorum, quibus assentitur. Cf. Summ. I. q. 1. a. 4. Síguese, pues. que si es posible la duda en materia religiosa ó de fe, no se debe á la naturaleza de la cosa misma, sino á la flaqueza de nuestra inteligencia.*

4. Así como la ciencia racional tiene su fundamento en la fuerza natural del espíritu humano, cuyos límites constituyen la barrera que no puede franquear, así el conocimiento que se obtiene por la fe, descansa en el principio enérgico de la gracia, que mueve al entendimiento y á la voluntad poniéndoles en condiciones de ejecutar actos de fe. Arausic. II. Can. 5 (Denz. 148). Conc. Trident. VI. Cap. 6. (Denz. 680). De la diferencia que existe entre la Teología y la fe se deduce la que hay entre el habitus theologiae y el de la fe; por más que tambien el primero es sobrenatural y, estando en íntima relación con la fe, ayuda á la razon con sus leyes de conocimiento, la eleva y aumenta su dignidad, á la manera que lo hacen la facultad de induccion y deducción. Gregor. de Valent. *l. c.* Disp. I. q. 1. p. 2: In doctrina fidei illustranda versari debet theologia; por eso es tambien "habitus, quo duce imprimis ac praesidio divinae revelationis et adminiculo etiam naturalis rationis *explicatur, confirmatur et defenditur* divina fides.

5. Lo mismo la razón que la fe, la Filosofía que la Teología tienen por objeto el conocimiento de Dios, como verdad suma y última causa de todas las cosas, aunque le persiguen de diferente manera. La primera lo hace de un modo mediato y por abstracción de las cosas divinas, la segunda inmediatamente y en sí (Cognitio Dei mediata, indirecta, discursiva, abstracta — immediata, directa et in se, facialis seu intuitiva). Thom. I. q. 1. a. 5: Finis hujus doctrinae (theologiae), in quantum est practica, est beatitudo aeterna; pero ésta, á su vez consiste (a. 4) en el perfecto conocimiento de Dios.

Inférese de esto que la ciencia racional es sabiduría, lo mismo que la Teología, pero ésta lo es en más alto grado. Thom. *l. c.* a. 6: Sacra doctrina *propríissime* determinat de Deo secundum quod est altissima causa; quia non solum quantum ad illud, quod est per creaturas cognoscibile, quod philosophi cognoverunt Rom. 1, 19, sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de se ipso et aliis per revelationem communicatum. *Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia.*

6. La misma Sagrada Escritura establece y desarrolla esta diferencia entre la razón y la fe, la Filosofía y Teología (I Cor. 2 per tot. Rom. 1, 19 sq.), admitida con singular uniformidad por los Padres de la Iglesia. Así San Justino distingue entre el conocimiento de Dios que se obtiene *διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σποράς* y el *κατὰ τὴν τοῦ παντός λόγου* (pero no *κατὰ μέρος*) *γνώσις καὶ θεωρία*. Apolog. II. 8. 10. 13. Análoga teoría expone S. Clem. Alex. *l. c.* I. 20: Χωρίζεται τε ἡ ἐλληρικὴ ἀλήθεια τῆς καθ' ἡμᾶς. εἰ καὶ τοῦ αὐτοῦ μετελήφεν ὄνοματος καὶ μεγέθει γνώσεως καὶ ἀποδείξει κυριώτερα καὶ θεία δυνάμει καὶ τοῖς ὁμοίοις θεοδιδασκατο γὰρ ἡμεῖς . . . ἔθεν οὐδ' ὡσαύτως κινῶσι τὰς ψυχάς. ἀλλὰ διαφόρῳ διδασκαλίᾳ (es decir las Sagradas Escrituras). Y Tertuliano pone en paralelo (Adv. Marcion. I. 5. De vel. virg. c. 16) la *sapientia operum* y la *sapientia scripturarum*, la disciplina ó scriptura y la natura. Tambien Teodoro (Serm. I. de fid.) distingue la *φυσικὴ, παρὰ τοῦ θεοῦ γνώσις* en oposicion á la *τῆς τοῦ σωτήρος ἡμῶν δεκνυμένη*. San Cirilo Alejandrino hace distincion entre lo que Dios enseña *διηγουρητικῶς* y *διδασκαλικῶς* (In Joan. L. I. Tom. IV. p. 75) equivalente á la division que hace San Gregorio de Nyssa (C. Eunom. I. 63) entre doctrina *ἀπὸ θείας φωνῆς* y *ἐκ λογισμῶν ἀπολογοῦσαν* á la que establece San Epifanio (Haer. LXXVI. 3) y á la que hace San Agustin entre *Scripturae auctoritas* y *veritatis ratio*.

Las declaraciones de la Iglesia sobre este particular se encuentran en la Carta de Gregorio IX á la Universidad de París (Denz. 379), en la Encíclica de Pío IX del 9 de Noviembre de 1846. Decr. del Ind. d. 11 Enero 1858 (Denz. 1505). Allocucion de Pío IX del 9 de Diciembre de 1854 (Denz. 1503) y las dos Cartas ya citadas, del mismo Pío IX al arzobispo de Munich. Ultimamente el concilio del Vaticano ha sentado la siguiente doctrina (De fid. cath. c. 2: *Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanac rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse: invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae de rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est. Cap. III. Hanc vero fidem . . . Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua Dei adju-*

vante et adspirante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsicam veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis. Can. 2. S. q. d. fidem a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis credatur, a. s. Cap. IV. Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus docuit et docet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed objecto quoque distinctum; principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; objecto autem, quia praeter ea, ad quae naturali ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt.

7. Segun hicinos ya notar anteriormente, la existencia de la ciencia racional y su distincion de la fe y de la Teología se halla plenamente justificada por la doctrina católica relativa á los dos órdenes: el natural y el sobrenatural, á la vez que por el dogma del pecado original (Conc. Trident. Sess. VI. Can. 5), en virtud del cual el hombre perdió directamente tan sólo aquello que constituía su estado sobrenatural (cf. Baj. pr. 22 acerca de Rom. 2, 14), y por la doctrina relativa á la necesidad de los motivos de credibilidad. Conc. Vatic. I. c. Cap. 3: *Ut fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei providentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata.*

III. Como quiera que la razon, por ser imágen de la razon divina, no es por naturaleza contraria á Dios, y la Revelacion, por lo mismo que proviene de Dios, no se opone á los dictados de la misma razon, resulta que ésta y la Revelacion, la ciencia y la fe, la Filosofía y la Teología se distinguen entre si pero no se oponen ni se contradicen mutuamente.

Al establecer la diferencia entre la razon y la Revelacion, y negar, por el contrario que exista oposicion entre ellas, sentamos un principio que sirve de base, para determinar las relaciones de todas las ciencias á la Teología, de la sociedad civil para con la religiosa, del Estado para con la Iglesia. Por eso La Sorbona condenó la doctrina de Pomponacio y de los modernos aristotélicos (Renan, *l. c.* p. 350 y sig.), segun la cual una cosa que es verdadera en teología puede ser falsa en filosofía. El mismo Lutero aplaudió esta medida (Obr. X. p. 1306) y el quinto concilio de Letran (Denz. 621) hizo esta declaracion: *Cum verum vero minime contradicat, omnem assertionem illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus. Cf. Conc. Vatic. De fid. cath. Cap. IV. Thom. C. Gent. I. 7: Quae ratio naturaliter indita habet, veritati fidei contraria esse non possunt. Ea enim, quae naturaliter rationi sunt indita, verissima esse constat in tantum, ut nec ea esse falsa possibile sit cogitare, nec id, quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Illud idem, quod inducitur in animum discipuli a docente, doctoris scientiam continet, nisi doceat fecte, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium: non igitur a Deo esse potest.*

IV. En oposicion al Naturalismo y al Racionalismo, al excesivo

Supernaturalismo y Fideísmo enseña la Iglesia que la indicada diferencia no supone oposición, sino que muy al contrario existe perfecta armonía entre la razón y la Revelación, la ciencia y la fe, la Filosofía y la Teología. Las razones en que esta doctrina se funda son:

a) Su origen común, que es Dios; b) su fin, que es, en ambas, el conocimiento de Dios y la bienaventuranza obtenida por medio de dicho conocimiento; c) la determinación más precisa de la una por la otra; d) el perfeccionamiento y complemento de una por otra.

1. Entiéndese por **Monismo** aquella doctrina que sólo admite un principio de conocimiento, bajo el punto de vista de la lógica, y por consecuencia establece un solo orden de existencia, en el concepto ontológico. La tendencia de esta escuela se define con más claridad en sus relaciones con la Revelación, bajo la forma de Naturalismo, es decir, negación de todo orden sobrenatural; véase Bretschneider, Dogmática, 4.^a ed., I. p. 72. El Racionalismo no es otra cosa que la aplicación de este principio al conocimiento. Esta escuela presenta diferentes gradaciones que persiguen, como objetivo común, la negación de toda verdad revelada.

a) *Primer grado*: Racionalismo vulgar, que sienta el principio de que la Revelación es objeto adecuado del conocimiento humano. Según Wegscheider (Institution. § 11): Rationalismus ea cogitandi lex seu regula... quae cum in omnibus rebus... tum in rebus gravissimis, quae ad religionem pertinent, examinandis judicandisque rationis recte adhibitae ut summae animae facultatis normam strenue sequendam nobis esse censemus. Máxima que puede también aplicarse "ad religionis cujusque opinatae supernaturalis argumentum examinandum...". Según esta doctrina subsiste, es verdad, la Revelación como una manifestación adecuada y legítima, pero tiene que someterse a la crítica de la razón, es decir, al examen dubitativum, porque, según el Racionalismo, aún en esta primera etapa, la razón es el principio positivo (principium secundum quod), que decide acerca de la verdad de la Revelación; de suerte que la razón individual que no posee más que un conocimiento accidental, se erige en juez de la Revelación y de la fe. Mas no pudiendo permanecer en este punto de partida, muy luego da un paso más el Racionalismo para elevarse al grado siguiente.

b) *Segundo grado*: Cuyo principal representante es Kant, en su obra "La religión dentro de los límites de la razón pura...". El resumen de su doctrina es, que la Revelación no tiene otro carácter que el de una ley moral que se anuncia como effluvio de la voluntad divina; tampoco se niega la posibilidad de la Revelación, antes por el contrario, la fe y la Teología subsisten con cierto derecho y legalidad, como disciplinas ó elementos de pedagogía; pero en realidad sólo se manifiesta en la acción general de la Providencia divina y no tiene más importancia que la que deriva de las ideas morales que anuncia bajo la forma de preceptos divinos, los cuales, á su vez no son más que verdades racionales.

c) *Tercer grado*, en el que figuran á la cabeza de la escuela Hegel, Strauss y otros jefes de sectas particulares. Para ellos la Religion cristiana y la Revelacion no es más que la filosofia absoluta ó panteista bajo la forma de representacion empírica. La idea especulativa de la unidad de Dios y del espíritu humano se manifiesta en la representacion ó mito de Jesús de Nazareth. Pero la verdad especulativa no puede conciliarse con la enseñanza representativa de la Iglesia, ántes bien la es completamente extraña y opuesta. De donde se sigue que nada justifica la existencia ni del Cristianismo ni de la Revelacion. Véase mi obra: D. F. Strauss, 1875.

d) *Cuarto y último grado*, constituido por todos aquellos que ponen en duda la verdad objetiva de *toda religion*, considerándola tan sólo como una tendencia del espíritu, que cree satisfacer ó satisface una necesidad ideal por medio de las fantasias y sentimientos religiosos, colocándolos á manera de contrapeso enfrente del mundo real: de esta manera se supone que la Religion es para el vulgo lo que son la ciencia y el arte para los hombres ilustrados. En este punto de vista se ha colocado Strauss durante el último período de su vida, así como Renan, Lange y otros.

2. Enfrente de esta escuela y en directa oposicion con ella se encuentra el *monismo supernaturalista extremo*, cuyas exageraciones le colocan tambien fuera del terreno de la verdad. Tambien se distinguen en él diversas formas y gradaciones.

a) *Primer grado*: Su principal representante fué Lamennais, que no reconoce más criterio de verdad que la *razon general*, el *sentido comun*, considerando insuficiente para conocerla la razon individual: de suerte que la razon general, ó de todo el género humano es el único fundamento de nuestra certeza, doctrina sustentada en sus obras: *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 1817, y *Défense de l'essai*, 1821, que fueron condenadas por Gregorio XVI el 25 de Agosto de 1832. Bautain introdujo en esta doctrina algunas modificaciones, de las que hizo una calurosa defensa en su obra „*Filosofía del Cristianismo*, 1835... Sostiene en ella que la razon no es capaz de probar ni la existencia de Dios ni la credibilidad de la Revelacion. Cf. *Theses. a B. subscript. 8 Sept. 1840* (Denz. 1488 sigs. , particularmente la 6: *Ratio cum certitudine authenticitatem revelationis Judaeis per Moysen et Christianis per J. Chr. factae probare potest.*

b) El Tradicionalismo se apoderó de estas teorías defendiéndolas y desarrollándolas con gran copia de datos. en cuya tarea descuellan de una manera especial: de Bonald, en sus „*Investigaciones filosóficas acerca de los primeros objetos de los conocimientos morales*„, París, 1826; Ballanche, *Obras*, 1833, y Bonnetty, „*Anales de filosofia cristiana*„, 1831 y sigs. Cf. *Decr. Indic. d. 11 Jan. 1855*. La tesis fundamental de esta teoría es, que sin lenguaje no posee el hombre ninguna idea: por cuya razon el lenguaje es indispensable para que se verifique el desenvolvimiento de las ideas en general, ó á lo ménos en el órden religioso-moral. Mas como quiera que el lenguaje no puede desarrollarse sin un impulso exterior, sin la enseñanza, sigue-

se que Dios tuvo que comunicar al hombre el lenguaje y con éste las primeras ideas que luégo se han trasmitido por tradicion. Además del mencionado decreto, merece consultarse la impugnacion de esta doctrina por Ubaghs. Véase *Katholik* de 1865, I. p. 210 sig. II. p. 491 sigs.

c) Al *tercer grado* pertenece la doctrina de los reformadores, especialmente de Lutero, que sostienen la absoluta incapacidad de la razon para conocer cosas sobrenaturales ó divinas; afirmando que desde la caida original es "totalmente ciega", de suerte que si se arriesga á emitir un juicio sobre este particular, tiene por necesidad que caer en el error; porque "todo cuanto investiga y deduce, es tan seguramente falso y erróneo como que Dios vive," (*Obras*, XII. p. 398). Véase Strauss, *Teoría de la fe*, I. p. 312. Los autores y partidarios de la fórmula de concordia se apropiaron esta doctrina, adoptada asimismo, aunque con ménos exageracion, por los reformistas y jansenistas (*Pascal*, "Unigenitus", pr. 41 48. *Denz.* 1256-1263).

d) En el *cuarto grado* se mantiene el excepticismo, representado por Montaigne, La Mothe le Vayer y más particularmente aún por Huet, autor del "Tratado filosófico acerca de la flaqueza del espíritu humano", 1721, y que casi sienta los mismos principios que los antiguos Académicos ó Sofistas, negando la posibilidad de toda certeza en el conocimiento, no tan sólo á consecuencia del pecado original, sí que tambien á causa de la natural impotencia del espíritu humano.

3. Las escuelas que sostienen que existe oposicion insoluble entre la razon y la Revelacion, entre la ciencia y la fe, la Filosofía y la Teología son:

a) P. Pomponacio y los neoaristotélicos, que con semejante doctrina pretendían cubrir con cierta apariencia de razon la negacion de toda verdad religiosa. Antes había ya dicho Bentus (1277): ea esse nota et vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam (*Denz.* 398).

b) Con más aparato científico han tratado de probar esta pretendida contrariedad entre la razon y la Revelacion: Schleiermacher y Jacobi (*Cartas acerca de la doctrina de Spinoza*, 1789). Al decir de estos filósofos, todo esfuerzo que hagamos para conocer, por medio de la razon, cualquiera de las verdades divinas conduce necesariamente al fatalismo, al ateísmo ó al panteísmo. Por eso la religion y la fe tienen su raíz en el *sentimiento*, que, á su vez, se distingue de la ciencia, del arte y de la moral.

4. La relacion que existe entre la naturaleza y la gracia, esa misma existe necesariamente entre la ciencia natural y la fe. Desde un principio se halla fundada la naturaleza sobre la gracia, que es como su base y condicion de su existencia, puesto que la perfecciona y la completa. De esta manera se origina la unidad de dos cosas diferentes, que tiene su último fundamento en la unidad del fin á que tienden todas las obras de Dios, lo mismo en el imperio de la naturaleza que en el de la gracia: la santificacion y bienaventuranza del género humano. Thom. in 1 Sent. prol. a. 1. Esto justifica plenamente el anatema que contiene la prop. 14 del Syllabus: *Philosophia tractanda est nulla supernaturalis revelationis habita ratione*. Pero esto no sólo tiene aplicacion

á la Filosofía, sí que también á todos los elementos que componen el orden natural, los cuales sólo cumplen su destino cuando, de una manera mediata y dentro de su respectivo círculo, se ponen al servicio del orden sobrenatural; mientras que, viceversa, éste á su vez confirma y determina el orden natural en todos los terrenos.

5. Acerca del mutuo auxilio que se prestan la razón y la Revelación, ha dicho el concilio del Vaticano, *l. c. c. 4*: Neque solum fides et ratio dissidere inter se nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstrat, ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tucatur eamque multiplici cognitione instruat... fatetur (Ecclesia) eas (humanas artes) quemadmodum a Deo, scientiarum Domino, profectae sunt, ita, si rite pertractentur, ad Deum, juvante ejus gratia, perducere.

V. La Filosofía es propedéutica de la Teología: principio que se demuestra:

a) Por tener, en parte, idéntico objeto, como sucede en todos los asuntos que no traspasan los límites de la razón; *b*) porque es la ciencia que desenvuelve los principios y leyes fundamentales sobre que descansa toda disciplina; *c*) porque áun los conceptos que esencialmente pertenecen al dominio de la Teología no pueden conocerse ni demostrarse con absoluta independencia de los conceptos análogos de la Filosofía.

Así lo reconoció ya San Clemente de Alejandría, que llama á la Filosofía *προπαιδεία τοῦ γνωστικῶς*. Strom. I. 5. Cf. VI. 7. 10. Así como ántes de Jesucristo sirvió á los griegos de guía para llegar á Jesucristo, como la ley á los judíos, de la misma manera sirve hoy á los cristianos de preparacion para llegar á adquirir un conocimiento científico de su fe (*λογικῶν ἀβήπεισθαι γνώσεως*), de baluarte y coraza para rechazar los ataques de los incrédulos (*φραγμὸς οὐκείως καὶ θρηγμὸς τοῦ ἀμπελῶνος*), siquiera la fe, en sí misma, no haya menester de semejante auxilio y se baste á sí misma (*αὐτοῦργω σοφία προπαιδευόμενοι*), toda vez que es la misma virtud y sabiduría de Dios.

VI. La Filosofía presta auxilio á la Teología de varios modos:

a) Expone y demuestra las verdades fundamentales de la Religión natural, y de la moral; como son las relativas á Dios, al alma, la inmortalidad, la libertad y la virtud; *b*) demuestra la necesidad de la Revelación y los motivos de credibilidad de la misma (motiva credibilitatis et credenditatis); *c*) establece los principios y conceptos lógicos y ontológicos, por medio de los cuales la inteligencia reconoce la doctrina revelada; *d*) sirve de auxiliar á la Teología, para exponer, demostrar y defender los dogmas bajo una forma sistemática.

Cf. Thes. a. Baut. subscr. y Decr. Ind. d. 11 Jun. 1855 pr. 2: Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra

atheum, ad probandam animae rationalis spiritualitem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorum allegari convenienter nequit. 3. Rationis usus fidem praecedat, et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit. Conc. Vatic. De fid. cath. c. 2 can. 1 l. c. cap. 4: Ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum ex ipsorum mysteriorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo. Pius IX. ad Archiep. Monac. d. 11 Dec. 1862: Vera ac sana philosophia nobilissimum suum locum habet, cum ejusdem philosophiae sit, veritatem diligenter inquirere, humanamque rationem licet primi hominis culpa obtenebratam, nullo tamen modo extinctam, recte ac sedulo excolere, illustrare, ejusque cognitionis objectum ac permultas veritates percipere, bene intelligere, promovere uti Dei existentiam, naturam, attributa, quae etiam fides credenda proponit, per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, vindicare, defendere atque hoc modo viam munire ad haec dogmata fide rectius tenenda, et ad illa etiam reconditiora dogmata, quae sola fide percipi primum possunt, ut illa aliquo modo a ratione intelligantur. Por eso San Clemente Alejandrino establece entre la teodicea natural y la fe la misma relacion que existe entre las otras disciplinas (τὰ ἐγκυκλιὰ μαθήματα) y dicha teodicea natural. L. c. I. 5. “*ἡ χρησιμὴ πρὸς θεοσέβειαν γίνεται, προπαίδεια τις ὄσα τοῖς τῆν πίστιν αἰ ἀποδείξεως καρπουμένοις*.. I. 2. “*συγγυμνασία τις πίστεως ἀποδεικτικὴ*.. I. 20. “*συναίτιον καὶ συνεργόν τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως*.. Augustin. De Trin XIV. 1: Huic scientiae tribuitur illud, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur et roboratur.

VII. Aunque la Filosofía, lo mismo que todas las ciencias naturales, es una disciplina independiente que, como tal, se diferencia de la ciencia de la fe, no obstante indirectamente (ab extrinseco) se perfecciona y completa por la fe; de suerte que no puede permanecer ignorante de sus principios, sino que más bien debe emplear todos los medios de que dispone para adquirir conocimiento de ellos: y esto por las siguientes razones:

a) Porque, según el plan de la divina Providencia, desde un principio, lo natural está fundado en lo sobrenatural, de tal manera que lo primero depende de lo segundo; b) porque las enseñanzas dogmáticas llevan al terreno filosófico una serie de ideas propias que abren a la Filosofía nuevos horizontes; c) porque la luz de la fe impide caer en error a la razón natural; d) porque la da mayor fuerza y seguridad aún en las cuestiones que son de su propio dominio.

1. Conc. Vatic. l. c. cap. 2. Como quiera que todo el orden natural y, en particular, el dominio del conocimiento natural, no es más que una parte del plan de la creación y de la salvación establecido por Dios, es evidente que aquel que tenga más claro concepto del conjunto de ese plan soberano y que mejor comprenda lo particular en sus relaciones con lo general, sabrá también apreciar mejor ambas cosas en toda su significación e importancia. Síguese de aquí que las ciencias racionales no cumplirán en debida forma su objeto si no tratan de orientarse en las enseñanzas de la fe.

2. Pius IX. Encycl. 9 Nov. 1846: quasi philosophia, quae tota in naturae veritate investiganda versatur, ea respuere debeat, quae... Deus... hominibus manifestare

est dignatus. Pius IX. Alloc. d. 9 Dec. 1854 y particularmente en su citada Carta al arzobispo de Munich de 21 de Dic. de 1863: *Quamvis enim naturales illae disciplinae suis propriis ratione cognitis principiis nitantur, catholici tamen earum cultores divinam revelationem veluti *rectricem stellam* prae oculis habeant oportet, qua praelucante sibi a syrtibus et erroribus caveant. ubi in suis investigationibus et commentationibus animadvertant posse se illis abduci, ut saepissime accidit, ad ea proferenda, quae plus minusve adversentur infallibili rerum veritati, quae a Deo revelata fuere.* Cf. Syllab. pr. 10—14. Por eso estuvo muy oportuno San Clemente Alejandrino al llamar la fe (1. c. II. 4) *κρίτηριον πᾶς ἐπιστήμης*.

3. Es verdad que la evidencia interna es la única norma intrínseca de todo conocimiento filosófico: pero los dogmas de la fe constituyen una guía externa de la actividad científica que contribuye á aumentar y ensanchar el círculo de sus principios y de sus medios. Síguese de esto que la influencia de la fe, lejos de destruir la independencia de la ciencia, la establece sobre más sólida base y que la ignorancia de las verdades de la Revelacion es la que destruye esa independencia. Y es que este deber de la Filosofía y del filósofo tiene su raiz y fundamento en la esencia de la fe y de la misma ciencia, y es además legítima consecuencia de la doctrina de la Iglesia y de los teólogos, relativa á la necesidad moral de la Revelacion (Conc. Vatic. 1. c. cap. 2): *Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint.* Dedúcese tambien de la enseñanza de la Iglesia acerca de la decadencia del hombre, y muy particularmente de su entendimiento, por efecto del pecado original, que se traduce en *ignorancia*, segun la expresion de San Agustin (De don. persever. c. 11. Cf. Alloc. 9 Dec. 1854). Por otra parte, desconocido este deber, no solamente se niega toda relacion de la Filosofía para con el dogma y la Iglesia, sino que se desconoce esa relacion en todas las ciencias racionales y en todo el dominio del órden natural, en el derecho, en la sociedad y en el Estado, resultando de aquí que el órden natural es norma y medida del sobrenatural. Syllab. pr. 39 — 55.

* VIII. Es falsa la tésis que proclama la libertad absoluta de la Filosofía y de la ciencia en general. De donde se infiere que la proposicion: *Philosophia est theologiae ancilla* (Prov. 9. 3) no expresa una opinion particular de la escuela escolástica, ni se opone á la independencia y á la dignidad de la Teología ó de las ciencias racionales, ántes por el contrario se funda en el objeto y la esencia misma de la Filosofía y de la Teología.

Ya Aristóteles expresó este pensamiento con relacion á la Teodicea ó Teología natural ó filosófica (Metaph. III. 2): *Ἡ μὲν γὰρ ἀρχαιωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ ἡ ὡσπερ οὐλᾶς οὐδὲ ἀντικειμένη τὰς ἄλλας ἐπιστήμας οὐκ αἰσίων καὶ τῶν ἀγαθῶν τοιαύτη, τούτου γὰρ ἕνεκα τῶν ἄλλων ἡ δὲ τῶν πρώτων αἰσίων καὶ τῶν μέγιστα ἐπιστημῶν διορίσθη εἶναι. ἡ τῆς οὐσίας ἂν εἴη τοιαύτη.* Cf. Metaph. VI. 1. XI. 7. El mencionado axioma no es más que la aplicacion (in sensu

accommodatio) del pasaje de los Prov. 9, 3. Cf. Thom. Summ. I. 9. 1. a. 5. Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem, immolavit victimas suas, miscuit vinum et proposuit mensam suam. Misit ancillas suas, ut vocarent ad arcem et ad moenia civitatis. Si, pues, todas las ciencias deben ponerse al servicio de la verdad eterna, nos conducirá n necesariamente, unas más otras ménos, á Aquel que, por medio de su Revelacion, ha anunciado la verdad en el más pleno y genuino sentido de la palabra. En esto se funda la expresion de San Clemente de Alejandria (Strom. I. 208): 'Αλλ' ὡς τὰ ἐγκυκλιὰ μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν τὴν θέσπωνται αὐτῶν, οὕτω καὶ φιλοσοφία αὐτῇ πρὸς σοφίας κτήσιν συνεργεῖ; donde aplica á la Filosofía y á la Teología la relacion que existió entre Agar y Sara (I. 5): Κυρία τοίνυν ἡ σοφία τῆς φιλοσοφίας. Un pensamiento análogo se desarrolla en estas palabras de Amphiloeh. ad Seleuc. (ap. Gregor. Naz. Carm. 8):

Καὶ γὰρ δίκαιον τὴν σοφίαν τοῦ πνεύματος,
 Ἀνοθεῖν οὕσαν ἐκ θεοῦ τ' ἀκριμένειν,
 Δέσπωνται εἶναι τῆς κάτω παιδεύσεως.

Joan. Damasc. Dialect. c. 1. Hieronym. Ep. 70. ad Magn. Philo, De congressu erudit. quacrendae causa. p. 340. Tambien Bacon de Verulamo ha hecho suyo el axioma de los escolásticos. Cf. Clemens, De scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiam ancillam. 1856. En realidad de verdad no es más que la consecuencia ineludible de los principios que dejamos sentados. Cf. Thom. in I. Sent. prol. a. 1: Ex hoc possumus habere duas conclusiones: una est, quod ista scientia (fidei) imperat omnibus aliis scientiis tanquam principalis: alia est quod ipsa utitur in obsequium sui omnibus aliis scientiis quasi vasallis, sicut patet in omnibus artibus ordinatis, quarum finis unius est sub fine alterius. . . Ita cum finis totius philosophiae sit infra finem theologiae et ordinatus ad ipsam, theologiam debet omnibus aliis scientiis imperare. Cf. Summ. I. q. 1. a. 5. Es el mismo pensamiento expresado por San Crisóstomo, San Agustin (Civ. Dei VII) y Dante (Infern. II. 29), cuando afirman que toda la Creacion y la historia del género humano tienen su término y complemento en la Iglesia cristiana.

DISERTACION PRIMERA.

La verdad y la certeza.

Thom. De Ver. per tot. Summ. I. q. 16 sq. Liberatore, Della Conoscenza intellettuale. 1857. Balmes, Filosofia fundamental, IV. Sanseverino, Filosofia cristiana, Nap. 1802. Kleutgen, Filosofia del pasado, 1860, I.

La verdad es el objeto de todo conocimiento, lo mismo sobrenatural que natural. Eam (veritatem) non solum magis quam corpus, sed etiam magis quam se ipsum appetit animus. Agustin. De mendac. c. 7. Llámanse certeza aquel estado del espíritu que conoce, con relacion á la verdad, en el que se

funda la posibilidad y la importancia de toda ciencia. La primera constituye el destino de todo sér en sí mismo; la segunda no es más que un accidente del conocimiento. Pero ambas serán objeto de particular exámen.

ARTÍCULO PRIMERO.

La verdad y la certeza en general.

§ 49. DE LA VERDAD.

I. La verdad es el objeto del conocimiento: es la igualacion del espíritu con el sér. Podemos considerarla bajo tres diferentes puntos de vista:

a) En sí misma, como determinacion objetiva del sér (veritas in essendo), y tenemos la verdad metafísica: b) en su relacion con el conocimiento (veritas in cognoscendo), verdad lógica ó formal: c) en su relacion con la expresion ó con el lenguaje (veritas in loquendo), y tenemos la verdad del lenguaje.

1. Thom. I. q. 16. a. 1: Veritas est adaequatio rei et intellectus. Los antiguos distinguieron cinco determinaciones trascendentales del sér; todo sér es algo (res), indivisible en sí (unum), distinto de todo lo demás (aliquid, quasi ad aliud quid), guarda relacion con la facultad apetitiva, por consiguiente es algo bueno (bonum), y con la facultad cognoscitiva, por cuya razon es verdadero (verum) cf. Thom. l. c. Cf. Aristotel. Metaphys. VI. 4: Οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν, . . . ἀλλ' ἐν διανοίᾳ. Mientras que la facultad apetitiva se siente como atraída hácia el objeto, la facultad cognoscitiva aspira á equipararse al objeto; por cuya razon lo bueno es determinacion del objeto, en tanto que lo verdadero lo es del sujeto que conoce. Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis. Thom. l. c; De donde se infiere que las cosas sólo pueden llamarse verdaderas de un modo secundario (denominative, á la manera que una medicina se dice que es sana), pero la verdad reside primera y propiamente en el espíritu, de suerte que el objeto es verdadero, por la relacion de igualdad (*adaequatio*) que guarda con el espíritu. Thom. l. c.: Dicendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus practicus causat res; unde est mensuratio rerum, quae per ipsum fiunt. Sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Siguese, pues, que si bien la verdad reside, para nosotros, primeramente en los objetos, no son éstos verdaderos sino en cuanto que corresponden á la idea creadora de Dios. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc, quod est ordinata per intellectum divinum. Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem. En esto se funda la exactitud de nuestra anterior de-

finición de la verdad, en su relacion con la inteligencia divina y con el entendimiento humano; áun en el supuesto de que éste no existiera, subsistiría la verdad. Sed si uterque intellectus (tambien la inteligencia divina) intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret; *l. c.* Anselm. De Ver. c. 12: Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis.

2. El conocimiento del espíritu divino determina la verdad objetiva ó trascendental (*intellectus divinus mensurat res*); la verdad trascendental determina el conocimiento del espíritu creado, la verdad lógica ó formal (*res mensurat intellectum humanum*). Veritas est in intellectu, secundum quod rem apprehendit ut est. Thom. I. q. 16. a. 5. Augustin. Soliloq. II. 5: Verum mihi videtur esse id, quod est. De ver. relig. c. 36: Eam esse veritatem, quae ostendit id, quod est.

3. De donde se infiere que la verdad se encuentra primera y propiamente en Dios; tambien propiamente pero de una manera secundaria en el espíritu creado, impropriamente y de un modo secundario en las cosas, en cuanto que representan cierta relacion con el entendimiento (*intelligibile*).

II. Dios es la primera verdad, fundamento y medida de toda verdad, en cuanto que todo lo que existe tiene cierta semejanza con las ideas divinas que lleva en sí misma la razon absoluta, á manera de modelos primitivos de todo lo que existe.

1. Bajo tres diferentes conceptos se dice que es Dios la primera verdad. Como veritas in essendo, verdad trascendental, por ser infinito en su esencia, é infinitamente cognoscible, y porque de Él proviene todo sér y todo lo inteligible; como veritas in cognoscendo, verdad formal, por cuanto su Sér es á la vez su conocimiento, y todo conocimiento, por consecuencia, emana de Él como de la razon absoluta: como veritas in loquendo, verdad moral, porque es el orden moral eterno, la santidad misma.

2. De aquí proviene el que pueda decirse que existen muchas verdades, siendo así que no hay más que una. Pero lo primero sólo tiene aplicacion al entendimiento creado y lo segundo hace tan sólo relacion á la inteligencia divina; ya que todas las cosas son algo verdadero únicamente con respecto á la inteligencia divina, en cuanto que representan cierta semejanza con ella. Thom. Summ. I. q. 16. a. 6: Si loquamur de veritate, prout existit in intellectu secundum propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multae veritates, et in uno et eodem intellectu secundum plura cognita... sicut ab una facie homines resultant plures similitudine in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates. Si vero loquamur de veritate, secundum quod est in rebus, sic omnes sunt verae una prima veritate, cui unumquodque assimilatur secundum suam entitatem. Precisamente por eso conocemos toda verdad únicamente por Dios, que es la suma verdad absoluta. Thom. De ver. q. 1. a. 4 ad 5: Quia per eam (veritatem) judicare non possumus, nisi secundum quod est similitudo primae veritatis, ideo secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare. Cf. Thom. Summ. I. q. 12. a. 11.

III. Infírese de lo dicho que la verdad existe ante todo en las ideas divinas, que realmente son una misma cosa con la esencia divina; en segundo lugar existe en el sér creado conforme á las ideas divinas, que son sus prototipos; y luégo en la inteligencia creada que contempla en los objetos una imágen de las ideas divinas.

Cf. Augustin. QQ. div. Qu. 46. Anselm. Dialog. de veritate. Thom. I. q. 15. De spirit. creat. Qu. unic. a. 10. Lessius, De divinis perfectionibus Lib. IV. Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain. IV. ch. 11. Augustin. *l. c.*: *Ideae in divina intelligentia continentur... Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi in mente creatoris? Cf. Confess. X. De lib. arb. l. II. De Trinit. L. XII. Civ. Dei l. VII. Anselm. l. c. XIII: Improperie hujus vel illius rei esse (veritas) dicitur, quoniam illa non in ipsis rebus aut ex ipsis aut per ipsas, in quibus esse dicitur, habet suum esse; sed cum res ipsae secundum illam sunt, quae semper praesto est his, quae sunt, sicut esse debent, tunc dicitur hujus vel illius veritas. En este sentido puede afirmarse que en Dios existe una idea y que existen muchas (λόγοι ὁμοιωτικοί. Dionys. Areop. De divin. nomin. c. 5). Thom. *l. c. a. 2*: *Idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quod sunt plures rationes intellectae et una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae. Por consiguiente, sólo en el órden moral cabe suponer alejamiento de la idea divina.**

IV. Toda vez que la verdad tiene propia y primeramente su fundamento en la inteligencia divina, resulta que nada hay verdadero que no lo sea por Dios; que no existe ninguna verdad sin Dios y que Dios es la única verdad.

V. Infírese de todo lo que hemos expuesto:

a) La idea que existe en el espíritu creado no es el objeto del conocimiento, sino el medio del mismo. b) La posibilidad de alcanzar un conocimiento verdadero se funda en que el pensamiento humano es una imágen ó semejanza del pensamiento divino que se realiza en las cosas, por cuya razon las leyes de nuestro pensamiento corresponden á las categorías del sér y á su esencia, lo lógico corresponde á lo ontológico. c) Por eso precede á todo conocimiento la percepcion sensible, que constituye el material para la facultad cognoscitiva del espíritu. d) En eso se funda tambien la posibilidad de conocer á Dios y la manera con que le conocemos. e) En eso estriba asimismo la diferencia fundamental entre conocimiento natural y sobrenatural.

1. Kant (Crítica de la razon pura, 2.^a ed., 383) considera la idea (εἶδος, forma, species Cicer. Tuscul. I. 24) como "un concepto necesario de la razon,, sin que exista en los sentidos ningun objeto que pueda equipararsele. Por este camino se cae necesariamente en el subjetivismo y en el idealismo, toda

vez que, según eso, es imposible traspasar el círculo de las representaciones puramente subjetivas para entrar en el imperio de la realidad. Aristóteles sostiene la tesis contraria (Metaphys. VII. 7): ἀπὸ τέχνης δὲ γίνεται ὅσον τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ· εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν. De Anim. III. 8: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα . . . οὐ γὰρ ὁ λόγος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος. Por medio de la idea penetra en el espíritu la esencia del objeto y aquél la comprende según su propia naturaleza, es decir, de una manera espiritual; de suerte que por el conocimiento, el espíritu llega á ser en cierto modo un segundo todo (anima quodammodo omnia). Santo Tomás explica la teoría aristotélica del modo siguiente (Cf. I. q. 79 a. 3). C. Gent. I. 53: Res exterior intellecta a nobis, in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam; sed oportet, quod *species* ejus sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu; existens autem in actu, per hujusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam. Ibid. Thom. C. Gentes I. 2: Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. 4. significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus, quod intelligitur per intellectum. Por consecuencia, la idea no es id, quod, sino id, quo cognoscimus. A la manera que aparece en el ojo la imágen del objeto sensible, así también, por la idea, se presenta al espíritu la esencia del mismo objeto. El acto del conocimiento es immanente, pero de tal suerte que el entendimiento se apodera del objeto, sin traspasar los límites de su propia esfera. Véase Balmes, Filos. fundam. I. 11. Con más extensión trata el asunto Kleutgen, Filosofía del pasado, I. 25 sig. De Scházler, D. Thomas contra Liberalismum veritatis cath. assertor. Rom. 1874. p. 122 sq.

Ya Santo Tomás combatió y refutó con su acostumbrada maestría el error defendido por Kant. S. I. q. 85 a. 2: Quidam posuerunt, quod vires, quae sunt in nobis cognoscitivae cognoscunt, nisi proprias passiones, puta quod sensus non sentit, nisi passionem sui organi. Et secundum hoc *intellectus nihil intelligit, nisi suam passionem, speciem intelligibilem in se receptam*: et secundum hoc *species ejusmodi est ipsum quod intelligitur*. Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt, quae intelligimus et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea, quae intelligimus, essent solum species, quae sunt in anima, sequeretur, quod scientiae omnes non essent de rebus, quae sunt extra animam, sed *solum de speciebus intelligibilibus*, quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium, omne quod videtur, esse verum; et similiter, quod contradictoria essent simul vera (Hegel). Si enim potentia non cognoscit, nisi propriam passionem, de ea solum judicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitive erit de eo, quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Et ideo dicendum est, quod *species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus*. Luégo explana el mismo asunto diciendo: Cum enim sit duplex actio, una, quae manet in agente (ut videre et intelligere) et altera, quae transit in rem exteriorem (ut calefacere et secare); utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti actionis (ut calor calefactis est similitudo calefacti), similiter forma, secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est *species intelligibilis, est forma, secundum quam intellectus intelligit*. Cf. II. Dist. 3 q. 3 a. 1: Ex intellecta et

similitudine rei (sive specie) efficitur unum completum, quod est intellectus in actu intelligens. Es verdad que el entendimiento no conoce el objeto exterior tal como realmente existe, es decir, en su individuación concreta (cum principiis individuantibus, quae non sunt de ratione speciei), cuyo conocimiento es propio de los sentidos; pero conoce la esencia del objeto abstraído de la manifestación concreta con que se presenta: intellectum est in intelligente immaterialiter per modum intellectus, non autem materialiter per modum rei materialis (I. q. 85 a. 1 ad I. q. 84 a. 7). Toda vez que el entendimiento reflexiona sobre su propia actividad, es evidente que puede hacer de la idea objeto de su reflexión; pero sólo en este concepto y de un modo secundario es aquella objeto del conocimiento. Q. 85 a. 2: Quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et speciem, qua intelligit. Et sic species intellecta *secundario est illi, quod intelligitur*: sed id, quod intelligitur *primo, est res*, cujus species intelligibilis est similitudo.

2. Oersted sustenta una teoría análoga cuando dice (El espíritu en la naturaleza, I. 41): "Si las leyes de nuestra razón no existiesen en la naturaleza, en vano trataríamos de imponérselas; y si, viceversa, las leyes de la naturaleza no existiesen en nuestra razón, no seríamos capaces de comprenderlas.", Cp. Trendelenburg, Investigaciones lógicas, 30 sig. Mas la razón, lo mismo dentro que fuera de nosotros, tiene una fuente común: la Razón absoluta y creadora.

3. Nuestro conocimiento sólo alcanza hasta donde llega nuestra facultad de percibir y discernir. De donde viene el decir: Omnis cognitio *incipit* a sensibus. Aristotel. De anim. III. 4: Ὁ νοῦς . . . ὥσπερ γραμματέων ἐν ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελέχεια γεγραμμένων. III. 8: Ἐν τοῖς εἴθεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστὶ . . . καὶ διὰ τοῦτο οὐτε μὴ αἰσθητόμενος μηδὲν ἂν μάθῃ οὐδὲ ζήσει. Contra la interpretación empírica y sensualista que dan algunos a este pasaje, dice Santo Tomás: Summ. I. q. 84. a. 6: Sensitiva cognitio *non est tota causa* intellectualis cognitionis . . . Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materia causae*.

4. Del conocimiento de la criatura y de las ideas divinas realizadas en ella se remonta el espíritu pensador al conocimiento de Dios mismo, de su existencia y de su esencia, per viam causalitatis, negationis et eminentiae. Thom. Summ. q. 12. a. 12: Cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab ipso causantur: et quia haec non remouentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit. Rom. 1, 19. Conc. Vatic. 7. c.

5. Thom. 7. c. q. 12. a. 13. Plenius per *gratiam* ipsum (Deum) cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, et in quantum ei aliqua attribuímus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertinget. Véase Kleutgen, Teología del pasado, II. 20 sig.

VI. Lo falso no constituye determinación de la existencia; por consiguiente cuando decimos que las cosas son falsas, empleamos un lenguaje impropio, con el que sólo se da a entender que son objeto y causa de un juicio erróneo.

Augustin. Soliloqu. II. 8: Si verum esse id, quod est, dixerit, falsum esse nusquam concludetur. Si por verdad se entiende la adaequatio rei et intellectus, la falsedad estriba en la inaequalitas. En la inteligencia divina, como medida que es de toda verdad, no puede existir error, pero si en el entendimiento humano que, guiado por las apariencias, forma juicios falsos acerca de la esencia de las cosas y los manifiesta al exterior (por ejemplo, oro falso). Thom. De ver. q. 1. a. 10: Res non dicitur falsa, quia semper de se facit falsam apprehensionem, sed quia nata est facere per ea, quae de ipsa apparent. Summ. I. q. 17. a. 1. Para Dios no existe ninguna cosa falsa, únicamente lo es, en cierto modo, el pecado, por su oposicion con la idea divina. De aquí el dicho de San Juan, 3, 21: Qui facit veritatem, y del Salm. 4, 3: ut quid quaeritis mendacium?

VII. Puesto que lo verdadero y lo falso no existen, propiamente hablando, sino en el juicio, no puede afirmarse que las percepciones de los sentidos sean falsas en sí mismas, sino en un concepto impropio, en cuanto que, por la defectuosa disposicion del órgano ó del medium, el objeto no presenta al espíritu una representacion adecuada al juicio que ha de formar. resultando lo que se llama ilusion de los sentidos.

Augustin. De ver. relig. c. 67: Falsitas oritur non rebus ipsis fallentibus, quae nihil aliud ostendunt sentienti quam speciem suam, quam pro suae pulchritudinis acceperunt gradu, neque ipsis sensibus fallentibus, qui pro natura sui corporis affecti non aliud quam suas affectiones praesidenti animo nuntiant. Thom. De Anim. II. Sect. 23: Sensus circa sensibile proprium semper est verus. Sum. I. q. 17. a. 2.

VIII. En el sentido propio y genuino, la verdad y la falsedad corresponden únicamente al juicio.

En cierto sentido la verdad es tambien propia de la simple percepcion del objeto, espiritual ó sensible; pero en toda propiedad sólo puede considerarse como principio y primer elemento del conocimiento más bien que verdadero conocimiento; no existiendo en ella, como tal percepcion, ni verdad ni falsedad. El juicio es propio del entendimiento, constituyendo la manifestacion característica de su actividad. Dedúcese esto de la definicion misma de la verdad, considerada como igualacion (*adaequatio*) del espíritu con el sér; ya que toda igualacion requiere dos términos para la comparacion que se determina en el juicio. Thom. Summ. I. q. 16. 2: Error est in *intellectu componente et dividente* . . . Verum secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma ejus, in quantum est cognoscens. Pero el conocer esta conformidad no corresponde ni á la percepcion de los sentidos ni á la simple aprehension. Sed quando *judicat* ita rem se habere, sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo co-

gnoscit et dicit verum; et hoc facit componendo et dividendo, es decir, afirma ó niega, por el predicado que atribuye al sujeto, una cualidad del mismo. Cf. Thom. De ver. q. 14. a. 1: Intellectus nostri duplex est operatio. Una quae format simplices rerum quidditates, ut quid est homo (la verdad), vel quid est animal; in qua quidem operatione non invenitur verum per se nec falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est, secundum quam componit et dividit affirmando et negando et in hoc jam invenitur verum et falsum, sicut et in voce complexa, quae est ejus signum.

IX. Fúndase la posibilidad del error tanto en la limitacion de la inteligencia humana como en la misma naturaleza de los objetos del conocimiento; pero la causa externa del error es la operacion de la fantasía juntamente con la disposicion intelectual y moral del sujeto. miéntras que el último fundamento del error está en la voluntad, es decir, en la facultad libre de pensar opuesta á la necesidad del pensamiento, ya que únicamente la verdad puede mover el espíritu al asentimiento.

Aristotel. Metaphys. II. 1: "Ὅσπερ γὰρ τὰ τῶν νοητηρίων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μὲθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῆ φύσει φανερώτατα πάντων. Thom. C. Gent. I. 4. Suarez, Metaphys. I. 5. Disp. IX. Sect. 2. Gratry, Logique. Par. 1855. p. 54. Ulrici, Principio fundamental de la Filosofía, II. p. 300 sig. Fichte, Revista de Filosofía, tom. XXV. p. 290 sig. XXVI. p. 40 sig. Augustin. *l. c.*: Peccata animas fallunt, dum verum quaerunt relicta et neglecta veritate. El error es pecado y éste es, á su vez, error, segun expresa declaracion de la Sagrada Escritura, como que es el acto por el que se hace defecion de la idea divina. Las principales fuentes de que procede el error son: *a*) parcialidad en la eleccion de método; *b*) suposiciones y principios arbitrarios; *c*) expresiones demasiado generales, vagas y no del todo verdaderas; *d*) definiciones oscuras é inexactas; *e*) un acto por el que se confunde la representacion de la fantasía con el concepto. Es tambien digno de atencion que en Filosofía los más grandes errores no nacen de combinaciones difíciles y complicadas, como, de ordinario, sucede en las otras ciencias, sino que van unidos á los principios ó elementos más sencillos; por lo cual precisamente llevan en pos de sí consecuencias tan trascendentales. Apelt, citado por Fichte, *l. c.* 1858, p. 30 sig. Véase Schopenhauer, Parerga, p. 154.

§ 50. DE LA CERTEZA.

I. El espíritu puede hallarse en cuatro diferentes estados con relacion á la verdad:

a) estado de ignorancia; *b*) de duda; *c*) de opinion; *d*) de certeza.

En el primer caso no ha formado juicio, ni tal vez tenga la más ligera representacion de lo que ha de conocerse; en el segundo carece de razones que militen en favor de una ú otra parte del juicio contradictorio (dubium nega-

tivum), ó si las tiene confirman en igual grado ambas partes (dubium positivum); en el tercero se adhiere á una doctrina fundándose tan sólo en razones de probabilidad, no sin abrigar temor de que la contraria pueda ser tambien verdadera. La certeza lleva al ánimo que aspira al conocimiento la tranquilidad respecto del objeto del conocimiento que le es adecuado; por consecuencia es un accidente del mismo conocimiento. El Doctor angélico la define: *Determinatio mentis ad unum*: porque la verdad mueve el espíritu al asentimiento, de tal suerte, que desaparece todo temor de error. Únicamente la verdad es capaz de engendrar en el espíritu la verdadera certeza objetiva, ya que la certeza impropia y puramente subjetiva no puede considerarse como efecto de la verdad, sino como una disposicion accidental del sujeto. Santo Tomás (De ver. q. 14. a. 1) establece distincion entre *assensus* y *consensus*, el primero corresponde á la inteligencia solamente, el segundo á la inteligencia juntamente con la voluntad. *Voluntas respicit aliquam praecedentem potentiam scilicet intellectum, et ideo assentire proprie pertinet ad intellectum, quia importat absolutam inhaerentiam ei, cui assentitur. Sed consentire est proprie voluntatis, quia consentire est proprie cum alio sentire et sic dicitur in ordine vel per comparationem ad aliquid praecedens.* Por la fe presta el hombre el *consensus* á Dios que se le exige y, por consiguiente, tiene carácter de bien moral.

II. La certeza es, en primer término, una determinacion del espíritu que conoce, y en esto se funda su carácter subjetivo; pero es á la vez producida y descansa en la verdad que se encuentra por encima del espíritu, por cuya razon es tambien objetiva.

Sin embargo no debe confundirse la certeza con la claridad (Descartes, *Medit. III.*); ya que lo que conocemos con claridad es para nosotros cierto, pero no viceversa.

III. Segun los fundamentos en que descansa la certeza, se divide en: *a*) metafísica, física ó moral; *b*) natural ó sobrenatural; *c*) libre ó no libre.

1. La certeza metafísica descansa en la necesidad de las mismas leyes del pensamiento, bien sea mediata ó inmediatamente; la física en las leyes de la naturaleza: la moral en las leyes del órden moral. La certeza natural descansa en este triple órden de leyes, que la razon conoce; la sobrenatural, por el contrario, relativa á la fe en la Revelacion divina, descansa en la razon y veracidad de Dios; de donde se infiere que esta certeza es más perfecta y sublime, porque, teniendo su raíz y fundamento en Dios, es infalible. Thom. II. II. q. 4. a. 8: *Quia unumquodque iudicatur simpliciter quidem secundum causam suam, secundum dispositionem autem, quae ex parte subjecti est, iudicatur secundum quid, inde est, quod fides sit simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos.* Suarez busca el fundamento de esta certeza más perfecta (*l. c. VI. 5*) en el testimonio de Dios y en el impulso interior del Espíritu Santo. Cf. Lugo, *l. c. I. 8.*

2. Dase con frecuencia el nombre de certeza moral á la probabilidad en grado más elevado; pero sólo puede entenderse así en sentido inpropio, toda vez que el más alto grado de probabilidad no entra nunca en la esfera de la certeza. Puesto que las leyes del orden moral tienen su raíz en la naturaleza moral del hombre, y ésta tiene su fundamento en Dios, resulta que, en último término, la certeza moral se puede reducir á la metafísica.

3. Por lo que hace á la libertad ó no libertad de nuestra certeza hay que establecer cierta distinción. Sin duda el entendimiento no es libre al prestar el asentimiento; la voluntad es la que determina su actividad. Thom. I. q. 82. a. 2: *Voluntas movet intellectum (et omnes animae vires) quoad actum exercitii; intellectus movet voluntatem quoad actum specificationis.* I. II. q. 17. a. 6; *Actus rationis potest considerari dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus, et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui, quod attendat et ratione utatur.* Bajo este concepto es tan libre el asentimiento de la razón como el de la fe; pero no sucede lo propio con respecto al *objeto*. La razón no puede negar su asentimiento á una verdad que es en sí y por sí misma evidente: pero puede negarle cuando no existe tal evidencia. Por eso la certeza de la fe es libre bajo dos respectos: quoad exercitium y quoad specificationem. Thom. *l. c.*: *Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiatur, sicut prima principia, talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae, et ideo proprie loquendo, naturae imperio subjacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adco convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam, et in talibus assensus vel dissensus in nostra potestate est et sub imperio cadit.* Por cuya razón si ha de tener lugar el asentimiento en el objeto de la fe, se verifica mediante un acto de la voluntad que mueve al entendimiento (imperio voluntatis) II. II. q. 9. a. 9: *Ille, qui credit, habens sufficiens inductivum ad credendum; inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae, et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis, unde non leviter credit. Tamen non habet sufficiens inductivum ad sciendum, et ideo non tollitur ratio meriti.* Cf. Suarez, *De fid. Disp. III. Sect. 7. n. 5*: *Obscuritas, quae opponitur huic evidentiae, est de ratione formali objecti fidei.* Innoc. XI. prop. damn. 19. *Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in se ipsa sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium; cf. pr. 20. 21 (Denz. 1036).*

IV. La certeza es siempre la misma (indivisibilis) bajo el concepto negativo, por el que se excluye la duda; mas no sucede lo propio con respecto á los motivos en que se funda. los cuales producen diferentes grados de certeza. Claro está que la certeza no es puramente negativa; es una cualidad positiva de nuestro objeto de conocimiento.

Suarez, *l. c.*: *Licet certitudo per privationem explicetur, quam significat infallibilitas, nihilominus non consistit formaliter in privatione, sed in positiva perfectione, quae potest esse major et minor juxta excellentiam actus et causarum ejus.*

V. De esencia de la certeza es el hacer desaparecer la certeza de la proposición contradictoria; no obstante puede subsistir la probabilidad de una tesis (s. *probabilis*) en presencia de la mayor probabilidad de la tesis contraria (s. *probabilior*). Esto parece justificar la existencia del llamado probabilismo.

Pero la probabilidad mejor fundada, ni traspasa los límites de lo posible, ni excluye, por consecuencia, el temor de errar, la posibilidad de que sea cierta la proposición contraria; de suerte que el más alto grado de probabilidad no puede convertirse en certeza.

VI. La cuestión relativa á la certeza, su naturaleza y sus fundamentos, es la cuestión capital de toda Filosofía y Teología. Lo mismo en el terreno natural que en el sobrenatural es un efecto producido por Aquel que es causa de la naturaleza y de la gracia.

1. Ya San Agustín hace derivar la certeza con que se conoce la verdad, de la luz que reside en todos los hombres. De *ver. relig.* c. 97: *Per hanc enim (lucem mentis) intelligo vera esse, quae dicta sunt, et haec me intelligere per hanc rursus intelligo.* Y Santo Tomás (*De ver.* q. 9. a. 1), hace notar que los principios que sirven de norma y guía á nuestro conocimiento, los conocemos á la luz de la razón que Dios ha implantado en nosotros, á manera de imagen de su misma verdad eterna. “*Et ideo quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus nobis indito.* Oigamos lo que dice Lugo tocante á la certeza de la fe (*l. c. I. Sect. 8*): *Assensus fidei habet certitudinem et infallibilitatem imprimis a suo principio (quo elicitor), quod cum sit habitus supernaturalis vel auxilium supplens pro habitu, exigit concursus Dei ad solos assensus veros.*

2. La cuestión: “¿de qué manera alcanza la certeza el espíritu que conoce?”, constituye precisamente el punto de partida de la Filosofía crítica, lo mismo antigua que moderna. Descartes con su duda, Kant con su cristianismo, y Fichte con su idealismo, por un lado; los filósofos pseudo-supernaturalistas y sentimentalistas por otro, cada uno desde su respectivo punto de partida, van en pos de la certeza. Lo propio acontece en el terreno de la fe, respecto de la cual todas las sectas protestantes se esfuerzan por llegar á la certeza, cada una á su manera y guiada por su principio característico; ya sea la Biblia, la iluminación interior ó los libros simbólicos. Bien puede afirmarse que la cuestión de la certeza es el lazo que une todas las cuestiones filosóficas y teológicas. Véase Balmes, *l. c. I. vol.*

§ 51. LA EVIDENCIA.

I. Entiéndese por criterio supremo de certeza la norma común á todos los dominios del conocimiento (*principium per quod*), mediante la cual (*principium secundum quod*) se excluye todo género de duda y se pone el sello á la legitimidad de nuestro juicio.

II. Este sumo criterio no puede existir fuera del espíritu (autoridad del género humano, Revelación), toda vez que debe ser reconocido por el mismo; tampoco puede consistir en un instinto ciego, en un sentimiento ó en un movimiento inmediato del espíritu.

Lo que cae bajo la acción reguladora de la actividad intelectual, no puede ser, por su naturaleza, superior á la misma inteligencia; ántes bien, es preciso que el mismo espíritu pueda adquirir conciencia de aquello que se realiza de una manera instintiva.

III. La necesidad de pensar, tampoco puede ser último y absoluto criterio de la verdad, puesto que ella misma no es más que el efecto de la verdad manifestada con evidencia.

Tal es la opinión de Kant. Ulrici ha demostrado la inconsecuencia de este error, valiéndose de sus propios argumentos (Revista filosófica, XXV. página 250 sig.).

IV. Este supremo criterio de certeza, se manifiesta después que el espíritu inteligente comprueba los principios del conocimiento que corresponden á los diversos dominios de la verdad, como un acto reflejo que confirma la certeza de nuestro juicio. Es la evidencia (*ἐναργεία*), como propiedad y signo distintivo infalible de la verdad, que, manifestándose en el espíritu, obra en el mismo por medio de la luz que de ella se desprende.

Thom. Summ. I. q. 106. a. 1: Lumen, secundum quod pertinet ad intellectum, nihil aliud est, quam *quaedam manifestatio veritatis*. q. 85. a. 6. I. II. q. 94. a. 2. Suarez Metaphys. Disp. IX. Sect. 2.

V. Siguese, pues, que la evidencia es, en primer término, de carácter ontológico y objetivo, y de un modo secundario es psicológica y subjetiva; ésta no es más que el efecto de la primera, que es, en propiedad, la que ilumina el entendimiento y le mueve al asentimiento.

Descartes y Spinoza incurren en doble error al atribuir á la evidencia carácter puramente subjetivo, estableciendo como criterio de verdad, la claridad y perspicuidad de la idea, toda vez que, no pocas veces, poseemos certeza y aun tenemos evidencia sin que exista esa claridad de la idea, que, bajo muchos conceptos, es subjetiva. Ya Santo Tomás expuso la doctrina contraria (In. III. Dist. q. 2. a. 2): *Certitudo, quae est in scientia et intellectu, est ex ipsa evidentia eorum, quae certa esse dicuntur... Illa videri dicuntur, quae per se ipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem*. Augustin. De ver. relig. c. 97: *Omnia, quae de hac luce mentis dicta sunt, nulla alia quam eadem luce manifesta sunt. Per hanc enim intelligo, vera esse, quae dicta sunt, et haec me intelligere per hanc rursus intelligo*.

VI. La evidencia, lo mismo que la certeza, se divide en metafísica, física y moral, inmediata ó mediata, interna ó externa.

1. Las leyes supremas del pensamiento llevan, en su mayor parte, el sello de la evidencia, por cuanto su verdad se patentiza inmediatamente obligando á la inteligencia á prestar su asentimiento. Y es que son ciertas en y por sí mismas, y no pueden ser demostradas, lo cual no proviene de la debilidad del espíritu humano, sino más bien de su dignidad, como que participa de la razón divina, per naturalem participationem divinae sapientiae. Thom. S. I. q. 49. a. 3. I. II. q. 63. a. 1. II. q. 10. a. 1. II. II. q. 49. a. 2. Pero es evidente, de una manera mediata, aquella verdad que no adquiere tal cualidad sino por demostración. La evidencia interna de una proposición, en y por sí, se deduce de su mismo contenido, mientras que la externa se deduce de la evidente credibilidad de los testimonios que la acreditan, de suerte que es evidentemente digna de crédito. Tal evidencia externa se obtiene también por la "deductio ad absurdum.,,

2. La evidencia externa tiene especial aplicación é importancia en la cuestión relativa á la doctrina sobre la credibilidad de la Revelación. Bien sea que la consideremos como un hecho (ex parte attestantis) ó según su contenido (objectum materiale) la Revelación no se nos presenta evidente, pero tenemos verdadera evidencia de los motivos de su credibilidad (evidentia motivorum credibilitatis).

VII. Dedúcese de la exposición que acabamos de hacer, que todo conocimiento evidente es cierto, pero no viceversa, ya que el primero obliga á la inteligencia al asentimiento, lo que no sucede con el segundo; aquél excluye toda duda, hasta la irracional, éste no.

Pero aun en los casos en que falta la evidencia, particularmente la interna, existe siempre la evidencia que pueden engendrar los motivos de credibilidad, y la que se funda en lo irracional ó absurdo de la duda. En este caso la voluntad, apoyada en dichos motivos, mueve á la inteligencia al asentimiento. Véase Kleutgen, Teología del pasado, IV. p. 418 sig.

ARTÍCULO SEGUNDO.

Sistemas heterodoxos en la cuestión relativa á la certeza.

Dos teorías diametralmente opuestas se han ideado para resolver la cuestión relativa á la posibilidad de que el espíritu humano adquiriera algún conocimiento y certeza de las cosas: el escepticismo, en sus diferentes formas, y el sistema de la ciencia absoluta. El primero niega hasta la posibilidad de que el hombre adquiriera algún conocimiento; el segundo, muy al contrario, admite la posibilidad de que el espíritu humano llegue á la posesión de la ciencia absoluta. Ambos sistemas son falsos, por cuya razón, nosotros sólo admitimos en el hombre aptitud para adquirir cierto conocimiento, que ni es absoluto ni perfecto. Lactant. Instit. div. III. 6: Neque te omnia scire putes,

quod est Dei, neque omnia nescire, quod est pecudis. Est enim aliquid medium, quod sit hominis, i. e. scientia cum ignorantia conjuncta et temperata.

Examinaremos en primer lugar el escepticismo, tanto el absoluto como el moderado, segun le han entendido Bautain, Lamennais y el Tradicionalismo, para terminar esta discusion con el exámen de los principios fundamentales del sistema de la ciencia absoluta.

A. EL ESCEPTICISMO.

I.

EL ESCEPTICISMO ABSOLUTO.

§ 52.

I. El escepticismo es falso por las consecuencias que de él se desprenden, y son: *a*) sin cierto conocimiento de la verdad no hay vida racional; *b*) sin ésta no se concibe la vida humana; *c*) ni la vida moral; *d*) ni la vida social; *e*) ni la vida religiosa; *f*) ni puede existir la vida bienaventurada.

Objeto adecuado de la razon es la verdad, y si se niega la posibilidad del conocimiento se destruye tambien la razon. Mas como la vida humana es una vida racional, no se concibe sino mediante el desarrollo de la razon, que tiene lugar por el conocimiento. De la misma manera la moralidad descansa en el conocimiento seguro de las leyes morales, de tal modo, que sin ese conocimiento no se concibe la idea de moralidad. Así es que la sociedad descansa sobre la base de recíprocos deberes y derechos de los que precisa tener conocimiento seguro. Es por sí mismo evidente que sin un conocimiento seguro de Dios no puede existir la vida fundada en sentimientos religiosos. Segun hace notar Platon (Tim. p. 47), el conocimiento es el mayor bien que los dioses han otorgado al hombre. Cf. Aristotel. Metaphys. XII. 7. Eth. Nic. I. 1: segun este filósofo, la mision y la bienaventuranza del hombre estriban en la “*ψυχῆς ἐνεργεία κατὰ λόγον.*”

II. El escepticismo se contradice á sí propio, por las siguientes razones:

a) Ó el escéptico tiene certeza de que está en lo justo al negar la certeza, ó no; en el primer caso afirma la certeza de la incertidumbre; en el segundo duda de la misma certeza. *b*) La duda que proviene del temor de errar presupone el conocimiento del error y éste presupone la verdad; por consecuencia, esta duda se funda en la certeza de varios conocimientos. *c*) Si admite que su duda tiene razon de ser, reconoce, á lo ménos, con certeza, la causa de su duda; si no admite tal fundamento, su duda es infundada, y por consecuencia, irracional. *d*) Segun

eso, el escéptico afirma la certeza de la duda como un hecho de la propia conciencia; y si niega también la última, niega ipso facto la misma duda. e) La manifestación que se hace á otros de la duda, presupone la posibilidad de la mutua inteligencia y, por consiguiente, de la razón como fuente común de la verdad.

1. Véase Balmes, *Filosofía fundam.* I. p. 11 sig. El escepticismo no es más que una manifestación patológica en la historia de la inteligencia humana, un fenómeno aislado que, como tal, ha encontrado la más enérgica oposición en el acto mismo de manifestarse, y en muchos casos se ha presentado simplemente como una reacción contra el dogmatismo parcial ó exagerado. El rasgo característico del escepticismo heleno fué la completa absorción del sujeto en sí mismo, que dió por resultado la completa negación de todo conocimiento seguro, para llegar á la imperturbabilidad (*ἀταραξία*) más absoluta, de que se preciaban Pirro de Elis, Timon, Enesidemo y los akatalépticos. *Sext. Emp.* VII. 158).

2. No fué Descartes, como algunos pretenden, el primero que llamó la atención hácia la importancia de la propia conciencia en oposición al escepticismo. Lo que el mencionado filósofo dice sobre este particular, está literalmente copiado de San Agustín y Santo Tomás. Agustín. *De Trinit.* XV. 21: *Intima scientia est, qua nos vivere scimus, ubi nec illud quidem Academicus dicere potest: Fortasse dormis et nescis et in somno vides . . . Sed qui certus est de vitae suae scientia, non in ea dicit, scio me vigilare, sed scio me vivere; sive ergo dormiat, sive vigilet, vivit. Nec in ea scientia per somnia falli potest, quia et dormire et in somniis falli viventis est. Nec illud potest Academicus adversus illam scientiam dicere: Furis fortassis et nescis, quia sanorum visis simillima sunt etiam visa furentium; sed qui furit, vivit; nec contra Academicum dicit, scio me non furere, sed scio me vivere. Nunquam ergo falli nec mentiri potest, qui se vivere dixerit scire.* De análoga manera se expresa *l. c.* II. 26. De ver. relig. c. 37 y 73. Soliloq. II. 1: R. Tu qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio. R. Unde scis? A. Nescio. R. *Cogitare te scis.* "No es posible expresar con más claridad la frase cartesiana: *Cogito, ergo sum*, según hace notar Ritter, *Historia de la Filosofía*, VI. p. 205 sig. Tampoco ignoraban esta demostración los escolásticos, según vemos en Santo Tomás, *Sum.* I. q. 14. a. 2 ad 3: *Manifestum est autem, quod ex eo, quod (intellectus noster) cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere et per actum cognoscit potentiam intellectivam* q. 75. a. 2. De Ver. q. 1. a. 9. q. 10. a. 12 ad 7: *Nullus potest cogitare se non esse cum assensu; in hoc enim, quod cogitat, percipit se esse.* Pero ninguno expuso con tanta claridad como Descartes este hecho primitivo de la conciencia, sobre todo considerado como supremo principio del conocimiento y punto de partida del desenvolvimiento filosófico, ya que dicho principio tiene que ser una verdad general y necesaria y de ninguna manera un hecho casual y aislado. En la certeza de su propia existencia tiene, indudablemente, el escéptico una certeza positiva, pero no una firme base que le sirva de punto de partida para desenvolver el

conocimiento; no posee certeza sobre los principios de los cuales ha de partir para ensanchar su conocimiento acerca de la naturaleza de su propio sér, por un lado, y de la realidad y naturaleza de los demás seres por otro. Por eso los antiguos filósofos se fijaron ya en el hecho de la propia conciencia en oposicion al fenómeno patológico del escepticismo, pero sin considerarla como tesis fundamental de la deducción normal científica. Aristol. Top. I. 1: Ἔστι γὰρ ἀληθὴ μὲν καὶ πρῶτα τὰ μὴ δι' ἑτέρων, ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔγχοντα τὴν πίστιν· οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἐκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστὴν. Segun este filósofo, el exigir demostración de los primeros principios, revela falta de cultura filosófica (ἀπαιδευσία). Metaph. IV. 4. Anal. Post. I. 3. Thom. C. Gent. III. 154. Anal. Post. I. Lect. 19: Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse sit ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri, quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contrarium eorum.

II.

EL ESCEPTICISMO CONDICIONADO Ó PSEUDO-CRISTIANO.

En nuestros días se ha presentado esta nueva fase del escepticismo, en el sistema tradicionalista y en los escritos de Lamennais. En los dos párrafos siguientes nos proponemos ampliar la refutación que ántes hicimos de estas teorías (p. 53 sig. y 186 sig.).

§ 53. EL TRADICIONALISMO.

Lupus, Exámen del tradicionalismo y del racionalismo, 1858. Chastel. Del valor de la razon humana. 1857.

I. La comunicacion del lenguaje y de las ideas por Dios, no es absolutamente necesaria ni para el desenvolvimiento de las mismas ideas en general, ni para el desarrollo del sentimiento moral-religioso en particular.

Se opone á este principio la doctrina del tradicionalismo, sustentada recientemente por la mencionada escuela de Bonald, Bonnetty y Ventura. Segun ellos, esta comunicacion de las ideas por Dios, constituye el tesoro de la primitiva tradicion del género humano, que sirve de fundamento á nuestra vida superior ó del espíritu.

El tradicionalismo aduce como principal argumento de su doctrina la necesidad del lenguaje para el desenvolvimiento de las ideas: l'homme pense sa parole, avant de parler sa pensée, es el axioma de Bonald. De este primer principio deduce la necesidad de una enseñanza directa del lenguaje por parte de Dios al primer hombre, siéndole comunicadas, al mismo tiempo, las ideas. Trasmitidas éstas por medio de la palabra, formaron una tradicion (quoad objectum) que con la fe en ella (quoad principium) constituye el supremo y último fundamento de nuestra certeza en cuestiones religioso-morales.

II. La tesis enunciada se deduce de las siguientes consideraciones:

a) La idea (*verbum mentis*) es, por su naturaleza, anterior á la palabra (*verbum oris*), que no es otra cosa que su expresion exterior y sensible; por cuya razon sin la primera no se comprende la segunda; infiérese de esto que la palabra no es absolutamente necesaria para el desenvolvimiento de la razon y de la vida. *b)* El conocimiento, como tal, no consiste únicamente en la simple percepcion y formacion de las ideas, sino tambien en el juicio sobre las mismas. *c)* Por otra parte, esta hipótesis confunde la significacion de la palabra con la significacion de la enseñanza en general y la mocion por medio de la palabra con la mocion ó excitacion en general. *d)* Tampoco es la enseñanza absoluta condicion para que pueda desarrollarse el espíritu, ya que éste lleva impresos, por su naturaleza, los principios del conocimiento. *e)* Aun admitido el principio fundamental del Tradicionalismo, no se sigue, en manera alguna, que la fe en la doctrina que nos ha sido transmitida por la Tradicion sea último fundamento de nuestra certeza. *f)* Esta hipótesis presupone además la necesidad absoluta y física de la Revelacion sobrenatural y se opone á la existencia de un estado natural de inocencia (*status naturae purae*). *g)* Por último, segun se ha demostrado anteriormente, la Tradicion universal de la humanidad no es ni puede ser el fundamento de nuestra fe, siéndolo únicamente la Tradicion de la Iglesia católica que, por su magisterio, nos la propone, libre de toda mezcla de error, para que la creamos.

1. Pensar no es hablar, y hablar no es, en sí mismo, pensar; toda vez que los sordo-mudos piensan sin palabras. El lenguaje no es, en primer término, otra cosa que el instrumento de que nos servimos para comunicar las ideas; por eso ocurre, con frecuencia, que no somos capaces de expresar por medio de la palabra, aquello que se halla más profundamente arraigado en el pensamiento, y nos vemos precisados á acudir al Símbolo. Pensar en una lengua no es más que el hábito de usarla como expresion de nuestras ideas. De donde viene el dicho de San Agustín (*De Magistr. c. 10*): *Magis signum (la palabra) re cognita, quam signo dato ipsa res dicitur*. No pensamos porque hablamos, sino que precisamente porque pensamos, hablamos y comprendemos el lenguaje de los demás; por cuya razon la palabra sin el pensamiento es para nosotros un sonido vano.

2. Ya Platon da á conocer en su *Cratyló*, las dos opiniones que se habían emitido en su tiempo, relativas al origen del lenguaje: la de los que creen que se ha originado *φύσει*, como Heráclito, y la de los que, como Demócrito, suponen que se ha originado *θέσει*. Ambas son igualmente falsas: la primera porque la palabra, en concreto, no es por necesidad el signo exterior de una idea; la segunda, porque el lenguaje no es obra del capricho de los hombres. Por eso es tambien errónea la teoria de la onomatopeya, que explica el ori-

gen del lenguaje por simple imitacion de sonidos, ya que únicamente podría aplicarse á un corto número de vocablos; y además existen muchas estirpes que con idéntico sonido tienen significacion diferente. Tampoco pudo tener origen en sonidos interjeccionales, toda vez que el lenguaje no expresa sensaciones, sino conceptos, y no consta solamente de interjecciones, sino de sonidos articulados. Precisamente uno de los más importantes descubrimientos de la moderna ciencia filológica consiste en haber demostrado que los nombres de los objetos designaron primitivamente conceptos abstractos, y que las estirpes designan alguna cualidad ú oficio. Por donde se ve que el lenguaje es *obra de la razon*, que reconoce, por abstraccion, lo general en lo particular y constituye la valla infranqueable que separa los seres racionales de los irracionales. Pero, en propiedad, el lenguaje, lo mismo que las Matemáticas, la Religion, la Moral, la Metafísica y la Lógica, existe potencialmente en el espíritu humano, de suerte que no puede afirmarse, en el genuino sentido de la expresion, que sea invencion del hombre, como tampoco lo ha sido la religion. Al decir esto no pretendemos negar la relacion íntima que existe entre los diferentes idiomas y los caracteres nacionales de sus respectivos pueblos. Si preguntamos sobre esto á la Revelacion, veremos cómo nos presenta al hombre en un estado de cierto desarrollo intelectual y dotado de lenguaje; de donde se infiere que éste es obra de la razon humana, que le ha elaborado bajo la direccion de Dios. Véase Kaulen, *La confusion de lenguas en Babel*, p. 100.

3. La palabra es el medio más adecuado para la enseñanza, pero no el único; por cuanto el maestro puede tambien llamar la atencion de su discípulo, por medio de la mímica ó por otro signo exterior, hácia ideas que desarrolla con ayuda de sus facultades mentales, siendo éstas las que, en toda enseñanza nos llevan al conocimiento. Augustin. De magistr. c. 11: *Verbis non nisi verba discimus*, immo sonitum strepitumque verborum. Nam si ea, quae signa non sunt, verba esse non possunt. quamvis jam auditum sit verbum, nescio tamen verbum esse, donec quid significet sciam. *Rebus ergo cognitis, verborum etiam cognitio perficitur* . . . Non enim ea verba, quae novimus discimus, aut quae non novimus. didicisse nos possumus confiteri, *nisi eorum significatione percepta*, quae non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit. Es indudable que el espíritu finito necesita alguna excitacion ó impulso exterior, á fin de pasar de la potencia al acto; pero tal excitacion no proviene exclusivamente de la enseñanza humana; puede tambien provenir de la naturaleza. Augustin. *l. c. c. 10*: Jam enim ex his non unum aliquid aut alterum, sed millia rerum animo vocarunt, quae nullo signo dato *per se ipsa monstrentur*. Nam ut hominum omittam innumerabilia spectacula in omnibus theatris sine signo ipsis rebus exhibentium; solem certe istum lucemque haec omnia perfundentem atque vestientem, lunam et cetera sidera, terras et maria, quaeque in his innumerabilia gignuntur, nonne per se ipsa exhibet atque *ostendit Deus et natura cernentibus?*

4. Resulta, pues, que el desarrollo de la inteligencia humana no depende,

en absoluto, ni de la palabra ni de la enseñanza en general. La enseñanza no hace más que robustecer y confirmar, de una manera externa, el proceso intelectual; no hace más que presentarle los objetos á fin de que, por ese medio, la actividad del espíritu pueda formar, con más rapidez, las ideas y relacionarlas.

Thom. De Magistr. a. 1: *Dicendum est de scientiae acquisitione, quod praeezistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scil. primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis et unius et alia hujusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens reducitur, ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tum aliquis dicitur scientiam acquirere. Por eso hay dos caminos para llegar á la verdad: el de la investigacion propia y el de la enseñanza, que es un auxilio que nos viene de fuera. Thom. l. c. Augustin. l. c. n. 38. Thom. De ver. q. 11. a. 1: In scientiae acquisitione eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit inveniendó sicut si aliquis dedit se ipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenit ad cognitionem ignoti in inveniendó est, ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias et inde procedat in aliquas particulares conclusiones et ex his in alias. Unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, *quod istum discursum rationis quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa*; et sic ratio naturalis discipuli per hujusmodi sibi proposita sicut per quaedam instrumenta pervenit in cognitionem ignotorum... In discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem (discipuli) sed *mediate per eum, qui docet*. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles et describit eas in intellectu possibili, unde ipsa verba doctoris audit vel visa in scripto hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu, sicut res quae sunt extra animam... Quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interioris indito, quo in nobis loquitur Deus, non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit nos docens; *ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur*. Por eso hace notar San Agustin que la palabra del maestro exhorta al hombre para que aprenda: porque "de universis quae intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti" (l. c. c. 11). Mas la enseñanza, precisamente porque favorece el proceso intelectual, aun en esta hipótesis, nos conduciría al conocimiento racional, pero no á la fe en la Tradicion, como único principio de la certeza.*

5. No obstante es grande y notoria la importancia de la enseñanza, principalmente por la palabra, para el desenvolvimiento del espíritu humano, ya que la palabra es el signo sensible más característico de la idea y por consiguiente el medio de enseñanza más eficaz que se conoce. Augustin. Doctr. christ. II. 3: *Verba inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecunque animo concipiuntur. Augustin. De magistr. c. 1: Queram abs te, utrum aliam ob causam interrogas, nisi ut eum, quem interrogas, doceas quid velis. De suerte, que por la enseñanza, llega el hombre, con más seguridad y rapidez, al conocimiento de las verdades morales y religiosas, y es también más fácil y seguro el desarrollo de sus facultades intelectuales que*

lo sería si estuviese abandonado á sus propias fuerzas, toda vez que el lenguaje suministra al espíritu la expresion adecuada de la idea, de tal manera, que la riqueza del lenguaje representa un tesoro análogo de ideas; por cuya razon aparece más claro y multiforme el objeto que se ofrece á su conocimiento y la excitacion exterior á reflexionar neutraliza la natural indolencia y el predominio de los sentidos. Por eso el estado de un hombre que se criase en completo aislamiento de toda sociedad humana es en sí contrario á su naturaleza, toda vez que el hombre está destinado á vivir en sociedad, en cuyo seno únicamente se halla en condiciones normales para desarrollarse; fuera de la sociedad, por el contrario, el desarrollo de su inteligencia tiene que ser defectuoso, ya por falta de excitacion, ya tambien, muy particularmente, porque son muy pocos los objetos que se ofrecerian á su espíritu. Pero de todos modos llegaría á adquirir algun desenvolvimiento determinado, en cuanto á su mayor ó menor intensidad, por el grado de aislamiento en que haya vivido el individuo.

6. Conc. Vatic. *l. c. c. 2*: Huic divinae revelationi tribuendum quidem est; ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est. La posibilidad del status naturae purae se demuestra en "Unigenitus", pr. 21. 26. 55. 78. 79. Augustin. De lib. arb. III. 20. Retract. I. 9. Thom. in I. Dist. 31 q. 1 a. 2 ad 3. C. Gent. IV. 52. De mal. q. 4 a. 1. Summ. I. q. 62 a. 1. Cf. De Rubeis, De peccato originali. Herbip. 1857. p. 140 sq. La escuela agustiniana niega tal posibilidad, fundándose únicamente en la "decentia Creatoris", y en la "potentia ordinata", y no en la "exigentia creaturae", y en la "potentia absoluta Dei..

III. El Tradicionalismo encierra algunos elementos de verdad, pero se deja llevar de tendencias parciales al desarrollarlos y deduce de ellos falsas consecuencias; esos principios son:

a) Que el espíritu humano, para desarrollarse, tiene absoluta necesidad de excitacion externa, producida especialmente por los sentidos; b) que nuestro espíritu llega más pronto y con mayor seguridad á la posesion de la verdad por medio de la enseñanza; c) que la palabra es el instrumento más adecuado para la enseñanza; d) que realmente el primer hombre no llegó á la posesion de las verdades naturales por un trabajo sucesivo y con sus solas facultades, sino por virtud de la enseñanza que recibió inmediatamente de Dios en su Revelacion.

§ 54. LAS DOCTRINAS DE LAMENNAIS.

I. Las doctrinas sustentadas por Lamennais, no son otra cosa que la ineludible consecuencia de los principios tradicionalistas, con los cuales se confunden en sus elementos esenciales.

Lamennais († 1853) se propuso defender los derechos de la fe contra los ataques del racionalismo, pero en el calor de la defensa se apartó del verdadero camino. Negando á la razon individual la aptitud para adquirir certeza,

creyó que ésta sólo puede encontrarse en la fe, doctrina que expuso en su *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religion* (1823), particularmente en el Tom. II. Defensa del ensayo. Gerbet, *Ensayo acerca de la certeza*, 1830. Ya ántes había sentado Bonald el principio fundamental de esta doctrina, en sus *Investigaciones filosóficas*, 1817: "la primera verdad no puede encontrarse en la individualidad moral ó física del hombre, por lo que debe buscarse en el hombre social, es decir, en la sociedad.," Adopta igualmente los principios del Tradicionalismo respecto de la necesidad del lenguaje. Pero admitida la Tradicion de la humanidad como único criterio de verdad, no quedaba más que un paso para reconocer en la autoridad del género humano la encarnacion de la razon absoluta. De esta manera llegó Lamennais, aunque por opuesto camino, á sostener la tésis fundamental de la concepcion hegeliana: la razon del género humano es la misma razon divina; y así como el individuo por sí solo no posee ninguna verdad, tampoco tiene por sí solo ningun derecho. Lamennais llegó al extremo de caer en el panteísmo y en el socialismo, sosteniendo que el Estado es la manifestacion de la razon absoluta y la fuente de todo derecho.

II. Como complemento de nuestra demostracion sentamos la tésis de que: tambien la razon individual es principio de conocimiento, lo que se prueba, por las siguientes razones:

a) Esta razon individual es la que tiene que reconocer con certeza el verdadero sentido de la razon universal (*sensus naturae communis* de Lamennais) para poder distinguirle de sus manifestaciones aparentes. *b*) Como quiera que este *sensus naturae communis* necesite ser sometido á exámen, no puede ser principio exclusivo y único del conocimiento. *c*) La Revelacion cristiana sigue precisamente el camino opuesto, toda vez que se dirige á la totalidad valiéndose del individuo, no al individuo por medio de la totalidad. Así aunque la verdad revelada está destinada, como fin propio (*finaliter*), á ser conocida por todos, pero no todos son, *formaliter*, los encargados de propagarla. *d*) Toda razon individual y finita puede caer en el error; pero de esto no se deduce en manera alguna que no pueda llegar al conocimiento de la verdad. *e*) Precisamente el *sensus naturae communis* no acepta una cosa sino porque es verdadera y así lo reconocen todos. *f*) Si la razon individual no fuese principio de conocimiento con relacion á la verdad, no lo sería tampoco la razon del género humano.

1. Lamennais designa la conformidad de todos los pueblos con el nombre de "*sens commun*," el cual no debe, sin embargo, confundirse con el *sensus communis* de los escolásticos, órgano central corpóreo de la percepcion sensible, *potentia perceptiva et discretiva sensibilibium ac sensationum exteriorum*. Goudin, *Philosoph. III*. p. 581. Esa conformidad es, indudablemente, un criterio de verdad, pero ni es el único, ni tampoco el criterio supremo; en

realidad, no hace más que confirmar lo que nuestra razon ha reconocido ya como verdadero, y se vale para eso del testimonio de la historia, muy particularmente en las cuestiones de carácter ético-religioso. Por eso vemos que lo mismo Santo Tomás que Aristóteles han acudido á ella, aceptándola como principio secundario del conocimiento, que debe ser sometido al crisol de la prueba. Aristotel. Top. I. 20: Διαλεκτικός συλλογισμός ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογισμῶν . . . ἐνδόξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις. Thom. C. Gent. II. 34: Quod ab omnibus communiter dicitur impossibile est totaliter esse falsum, falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est. Defectus autem per accidens est, non potest esse semper et in omnibus. Esa instintiva sumision al "sens commun", que ni siquiera tiene conciencia de las razones por que cree ni de lo que cree, envuelve una contradiccion intrínseca. Y sin embargo, segun Lamennais, debe creer, sin que pueda exigiársela que muestre sus titulos; ya que el hombre no se halla en disposicion de comprobarlos. Lamennais, Pensam. divers. p. 488.

2. El Apóstol nos presenta el mismo error sostenido unánimemente por el mundo pagano (Rom. I. 19) y únicamente la consideracion de las cosas visibles puede apartar al individuo del error de la idolatría. En contra de la doctrina que refutamos está igualmente el hecho de que Dios no ha encomendado el depósito de la verdad, inmediatamente á la humanidad entera, ántes bien son individuos, naciones aisladas y corporaciones, como Abraham, Israel, Moisés, Jesucristo, los Apóstoles y el magisterio de la Iglesia, los que reciben este depósito de la verdad sobrenatural, á fin de contener el desbordamiento del error y de la corrupcion, de que había sido causante, la humanidad misma, entregándose al pecado.

3. Santo Tomás atribuye á la razon individual cierta infalibilidad en aquellas cuestiones que se deducen con entera certeza de los primeros principios. S. I. q. 85. a. 6. De ver. q. 1. a. 12. De suerte que en absoluto sólo Dios es infalible, pero el hombre lo es de una manera condicionada y relativa. El mismo Santo Tomás ha demostrado que esto no se opone en manera alguna á la necesidad moral de la Revelacion. C. Gent. I. 34. Cf. Summ. I. q. 1. a. 1.

4. En su último estadio panteista es en el que se ha mostrado Lamennais de todo punto consecuente con sus principios. Porque es indudable que el sens commun no puede constituir para nosotros una autoridad infalible, sino cuando es la expresion de la razon absoluta. Pero en esto precisamente está la más contundente refutacion del error.

III. Respecto de todas las falsas teorías pseudo-supernaturalistas, es preciso advertir que los principios en que se fundan son en sí verdaderos, pero sus autores les han dado aplicaciones falsas ó parciales. Así es verdadero:

a) Que, segun el plan de la Divina Providencia, el hombre no sólo ha recibido las verdades de la Religion y las reglas de la moral por las enseñanzas de la Ética y de la Teología natural, sino tambien de Dios,

inmediatamente y de una manera sobrenatural. *b*) Que, particularmente entre los indios, la Filosofía ha tenido principio en las tradiciones religiosas, de las que ha tomado sus principios fundamentales, y aun la Filosofía griega se informa, en sus comienzos, en las tradiciones míticas ó religiosas. *c*) Que, si bien el hombre, aun en su estado actual, puede adquirir cierto conocimiento de las verdades fundamentales ético-morales, tal posibilidad no llega á realizarse nunca en la inmensa mayoría de los hombres, por cuya razón es moralmente necesaria una Revelación divina positiva. *d*) Que, si bien puede y debe admitirse la existencia de una « Filosofía perenne, » únicamente la Revelación nos pone en condiciones de eliminar de ella los muchos errores que la oscurecen.

1. Sobre las religiones indias y sus sistemas filosóficos hablaremos después. Véase lo que dice Platon acerca de las tradiciones antiguas en *Kratyl.*, p. 438. *Tim.* p. 2248. *Phileb.* p. 16. *Aristotel. Metaphys.* XII. Cp. *Pausanias VIII.* 2. *Cicer. De Legg.* II. 16. *De nat. deor.* III. 2. *Tusc.* I. 12. *Apología, Demostración cristiana,* t. IV. 16 sig.

2. Refiriéndose á esta Filosofía perenne dice San Agustín (*Contr. Academ.* III. XIX. 42): *Quod autem ad eruditionem doctrinamque attinet et mores, quibus consuevitur animae, quia non defuerunt acutissimi et solertissimi viri, qui dicerent disputationibus suis Aristotelem et Platonem ita sibi concinere, ut imperitis minusque attentis dissentire videantur; multis quidem saeculis multisque contentionibus, sed tamen eliquata est, ut opinor, verissimae philosophicae disciplina.* Y, según hicimos notar anteriormente, San Clemente de Alejandría (*Strom.* I. 7) define la Filosofía diciendo: “bajo el nombre de Filosofía no entendemos ni la estoica, ni la platónica, ni la aristotélica, ni la de Epicuro; sino que consideramos como verdadera Filosofía todo lo que hay de verdad en sus sistemas, todo lo que han enseñado inspirándose en la justicia y en el temor de Dios.” *Catechism. Rom. (De prim. artic. symb. n. 6): Magna et praeclara sunt, quae de Dei natura... ex rerum effectuarum investigatione philosophi cognoverunt.* Lactancio ha expresado el mismo pensamiento (*Instit. div.* VII. 7), añadiendo: “no hay nadie capaz de reunir estas verdades que se hallan desparamadas en los diferentes sistemas, á no ser uno que estuviese perfectamente instruido en la verdad, y esto no podría lograrlo sino aquel que la hubiese aprendido del mismo Dios.”

B. EL SISTEMA DE LA CIENCIA ABSOLUTA.

§ 55.

Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 1807, *Obr. T. II. La ciencia de la lógica*, *Obr. T. III. Enciclopedia.* *Obr. T. VI. Ulrici, Principio fundamental de la Filosofía*, 1845, I. p. 540 sig. *Idem, Sobre el principio y el método de la Filosofía hegeliana*, 1841. *Fichte, Revista de Filosofía*, T. 24. 26. p. 100 sig. 114 sig. *Erdmann, Sobre Schelling*, 1857. *Balmes, l. c. I. p. 40 sig.*

I. Schelling puso los cimientos del sistema de la ciencia absoluta, que fué luégo desarrollado por Hegel. Hé aquí los principios fundamentales de esta doctrina:

a) Según la ciencia absoluta, el conocimiento de todo lo inteligible, proviene de un solo principio de conocimiento. *b*) La ciencia misma

como tal, no es producto del pensamiento individual humano, sino que es el sistema de la razon pura, de la pura inteligencia, de la idea pura, es «la exposicion de Dios, tal como existe en su esencia eterna.» *c*) En este sistema desaparece la diferencia entre sujeto y objeto, pensar y sér, órden ideal y real, «que cierra el camino que conduce á la Filosofia.» *d*) Segun eso el pensamiento absoluto es la esencia de todas las cosas, las categorias del pensamiento constituyen en sí todo lo que hay de real; Lógica = Metafísica, Panlogismo, Panteismo de los conceptos. *e*) Los diversos puntos de vista bajo los cuales se presenta esta idea, señalan los diferentes dominios de la Filosofia. Si se la considera tan sólo en sí misma no es otra cosa que la Lógica; en su relacion con otras cosas es Filosofia natural; considerada en sí y por sí misma es Filosofia del alma.

El formalismo *a priori* de Kant sólo atribuye á las leyes de nuestro pensamiento una importancia ó significacion regulativa y subjetiva; las "cosas en sí mismas", no están al alcance del pensamiento. Fichte († 1814), Schelling († 1854) y Hegel († 1831) se propusieron "dar el difícil paso que hay de la idea á la realidad.", Miéntras que Fichte trató de probar que el Yo puro produce, necesariamente, el objeto esencial de toda experiencia; quedando así cogido en las redes del subjetivismo, Schelling, aceptando la teoria de la identidad se propone demostrar la identidad del sujeto y del objeto, del pensamiento y del sér, de lo ideal y de lo real. En oposicion al "concepto intelectual", inmediato de Schelling, que hace aparecer lo absoluto, cual sale Minerva de la cabeza de Júpiter, trató Hegel de establecer la ciencia absoluta sobre más sólida base y de probar que, en virtud de una necesidad interna, la ciencia humana se desenvuelve hasta llegar á ser absoluta, que esta ciencia, por su contenido, es la ciencia de Dios que la posee por sí mismo, y por Dios se manifiesta en la ciencia humana, miéntras que por su forma es un proceso absoluto, ó sea el concepto que se desenvuelve por el raciocinio y que, al llegar á su perfeccionamiento, siendo concepto absoluto del mismo Absoluto, realiza su completa identidad con el objeto de la ciencia. Por este filósofo alcanzó el sistema en cuestion su más alto grado de desenvolvimiento á la vez que su propia condenacion. El uno absoluto, cuya pluralidad de formas se manifiesta en la naturaleza y cuya propia existencia se revela en el espíritu humano en el cual despierta á la conciencia de sí mismo, se convierte en sujeto absoluto. Y de esta manera viene á ser el pensamiento humano pensamiento absoluto, es decir, pensamiento creador. El proceso de la historia del mundo es el proceso del desenvolvimiento necesario de Dios mismo, del Absoluto que, despues de haberse desarrollado, exteriorizado, libremente de sí mismo como naturaleza, es decir, en el mundo material, se mira también á sí mismo en la conciencia humana. Véase Strauss, Teoría de la fe, I. p. 150 sig.

II. El sistema de la ciencia absoluta carece de fundamento, por las siguientes razones: *a*) El hombre no puede llegar á la posesion de un pensamiento puro, sino solamente de un pensamiento humano, relativo

y condicionado, cuya existencia no se concibe siquiera sin objeto del mismo pensamiento: pero ni por abstraccion ni por intuicion puede llegar á ser pensamiento absoluto, divino y creador. *b*) En el dominio del conocimiento humano no existe una verdad que encierre en sí todas las otras, ya que del concepto universal, que sólo comprende en sí lo que es comun, no puede proceder lo particular, toda vez que no está contenido en él; más conforme á la realidad es que el concepto universal se obtiene, por abstraccion, de lo particular. Pero aun cuando estuviese contenido en él, no podría ser su productor. *c*) Este sistema pasa por alto el principio de individuacion; en sentir de Hegel el sér único es el «Sér malo,» el verdadero Sér está únicamente en el concepto universal. Pero éste sólo tiene existencia ideal. no real, por consiguiente no existe como tal concepto. *d*) El Sér puro no es más que el acto de la abstraccion en su más alto grado, pero no es una potencia creadora (potentia activa), que lleve en sí misma el impulso y el poder de realizar la produccion individual. *e*) La teoria de la identidad contradice el hecho inmediato de la conciencia que proclama un dualismo primitivo, es decir, el sujeto y el objeto, el pensar y el sér.

1. No es posible separar el pensamiento de su objeto, ya que el pensar sin objeto, sin contenido, envuelve una contradiccion in adjecto, y el querer hacer abstraccion completa de toda materia del pensamiento, es pretender un imposible, el pensar puro, simple, abstracto, del cual se hubiera desarrollado toda la concepcion cósmica, es una ficcion sin sentido.

2. Hegel afirma, por un lado, que el pensamiento presupone, de una manera necesaria, la experiencia, que le suministra la materia; miéntras que la Filosofía se apodera de ésta para darla forma, segun la misma necesidad. Pero en tal caso resulta que el producto del pensamiento deja de ser "un desarrollo del pensar que tiene su raíz en sí mismo"; sin que, además, se haya demostrado, en modo alguno, que le produzca ó le engendre por su virtud creadora.

3. Con justicia se ha llamado la atencion en nuestros días hácia el vacío que se nota en la Filosofía panteista cuando trata del principio de individuacion: Kant, Fichte y Schopenhauer explican la individuacion como una apariencia subjetiva; ¿pero dónde tiene su raíz esta apariencia? En sentir de Hegel el proceso natural es un proceso dialéctico objetivo, pero el concepto designa una cosa comun, no individual; admitido esto, sin embargo, no cabe explicar lo individual como producto del concepto. Véase Apología, Demostracion cristiana, II, version Ayuso.

4. Tampoco ha logrado demostrar Hegel que el sér y el pensar, el objeto y el concepto, el orden lógico y el ontológico sean una misma cosa; cuya identidad se sostiene, con sujecion al principio sentado ya por Fichte, porque para nosotros la cosa sólo existe como es en el concepto que de ella te-

nemos. Pero si fuera de nuestro pensamiento no existiese nada real, no sería posible afirmar nada de la cosa y su concepto, ni de su identidad.

III. Existe la ciencia absoluta, pero sólo en y para aquella inteligencia que es, á la vez, acto puro y que, por consiguiente, en una idea, es decir, en sí mismo encierra todas las ideas, todas las esencias como en su principio. Tal es la inteligencia absoluta, Dios.

1. Schelling y Hegel han creado un ideal de la ciencia, cuya realizacion es superior á las fuerzas de la inteligencia humana. Esta, lo mismo que el conocimiento, su producto, es limitada, finita y relativa; por lo cual el "Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum", no pasa de ser una tentacion que da por resultado abrir un abismo en el que se hunde el mismo conocimiento. Segun hace notar, con mucha oportunidad, Ulrici (Fichte, Revista filosófica, t. 24, p. 131): "Si el conocimiento imperfecto no se puede llamar conocimiento, como opina Hegel, tampoco sería racional llamar sér á un sér imperfecto y condicionado. Unicamente á la razon absoluta, en la cual se confunden el sér y el conocimiento, corresponde la ciencia absoluta con esa perfecta unidad de saber que tiene su raiz y fundamento en El mismo, que es idea absoluta y Sér absoluto. Por eso cuanto más se eleva la facultad de conocer en la escala de las criaturas tanto más se acerca á esa unidad, que es el objeto de la ciencia, pero objeto que nunca puede alcanzarse en la tierra. ."

Thom. I. q. 89 a. 1: In omnibus substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex et quanto magis creaturae distans a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus... Quodlib. a. 3: Quia intellectus divinus est altissimus, per unam simplicem essentiam suam omnia cognoscit, nec est ibi aliqua pluralitas formarum idealium, nisi secundum diversos respectus divinae essentiae ad res cognitatas: sed in intellectu creato multiplicatur secundum rem, quod est unum secundum rem in mente divina, ut non possit omnia per unum cognoscere; ita tamen quod, quanto intellectus creatus est altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoscenda efficaces... Intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas in tantum particulatas, quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere. Et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adjuncti sunt sensus, quibus singularia accipiat. Cf. I. q. 55 a. 3.

2. La primera falsedad de la filosofía de Hegel no consiste tan sólo en la hipótesis arbitraria que le hace admitir la identidad del sér y del pensar, sino en la increíble cuanto inaudita *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, en cuya virtud establece identidad absoluta entre el pensamiento humano abstracto y el pensamiento absoluto, sin parar mientes en que tal doctrina envuelve una contradictio in adjecto. Su dialéctica adolece del mismo error gravísimo y ya Platon, en su Cratilo, y Aristóteles (Metaph. IV. 3 sq.) juzgaron como se merece el principio de contradiccion, puramente negativo, admitido por Hegel. Al sentar la teoría de que no hay nada cierto, seguro y permanente, que de una misma cosa puede afirmarse lo más opuesto y contradictorio, lo

finito-infinito, por ejemplo, nos pone de manifiesto la inconsecuencia más grosera y una ligereza asombrosa que le lleva á sostener las teorías más contradictorias.

Antes de Platon habíase desenvuelto la doctrina panteísta en dos direcciones distintas: sobre la base del Universal-Uno ó sér abstracto, y del fieri, del llegar á sér abstracto que admite la compenetración indefinida de todas las contradicciones posibles. De esta segunda etapa se origina la doctrina sofista, que es su inevitable consecuencia; porque si todo se halla en mutación constante, claro está que el hombre es la medida de la verdad, según lo demostró ya Platon en el Theetetes. Este mismo principio es el que se desenvuelve en la historia del panteísmo moderno desde Spinoza á Hegel, según el cual todos los seres se mueven dentro de un círculo de incesantes antítesis. Hé aquí por qué Platon y Aristóteles oponen á los sofistas el principio de contradicción, no sin tratar uno y otro, aunque por diferente camino, de buscar y mantener en lo perecedero y casual lo general y necesario. Para ellos el mundo no es ese supuesto caos, que es todo y nada á la vez; es un *Κόσμος* en el cual todo tiene su norma fija; y, en su concepto, la Filosofía tiene por objeto reconocer en las cosas, por medio de la reflexión, los pensamientos divinos "*πάντα γινώσκειν κατὰ τὸ εἶδος*", oponiéndose de esta manera á la "*ἄλογος τριβή*", al "*ἄνω καὶ κάτω μεταβάλλον*", de los sofistas. Véase Fichte, Revista filos. T. XIV. p. 100 sig. En realidad es inútil hacer patentes las contradicciones lógicas que tanto abundan en el sistema hegeliano, particularmente la que envuelve la identificación del sér puro con el no sér (Lógica, § 86); toda vez que, por sistema, no atribuye valor alguno á las leyes de la lógica formal.

DISERTACION SEGUNDA.

De los medios del conocimiento.

La cuestión relativa á los medios del conocimiento de la verdad pertenece, propiamente, á la psicología, cuyo objeto es investigar la existencia, el sér, la diferencia, el fin y la manera de manifestarse de cada una de las facultades del alma, por cuya razón constituye el fundamento indispensable de la teoría del conocimiento ó Noética; como se ve por los siguientes principios, que hemos tomado de la misma.

§ 56. PREMISAS FUNDAMENTALES.

I. El alma humana está unida y como ligada á órganos corpóreos, pero no obra por la virtud de estos órganos ni en fuerza de propiedades corporales. Es, por consiguiente espiritual (ánima intellectiva et spiritalis).

1. Véase T. I. p. 64 sig. La esencia del espíritu no tan sólo consiste en ser inmaterial y simple, cualidades que también corresponden al alma de las

bestias, sino en ser espiritual, en no hallarse compuesta de materia, en no extenderse al propio tiempo que ésta ni depender de ella en cuanto á su actividad y su existencia. Suar. De anim. I. 8. Thom. I. q. 78. a. 1: Est quaedam operatio animae, quae in tantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale. Et talis est operatio animae rationalis. Id. De spirit. creat. q. unic. a. 2: In quantum supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis.

II. El alma humana es, por su esencia, simple y espiritual, pero, á la vez, posee diversas virtudes y facultades que parten del alma como de su raíz y principio.

Las facultades del alma no son *realiter* una misma cosa con la esencia de la misma, ántes por el contrario se distinguen de ella, segun los Tomistas *realiter* y *formaliter*, segun los escolásticos. Cf. Thom. De anim. a. 12. S. I. q. 79. a. 1. q. 54. a. 1. 2. La diferencia de las facultades del alma se deduce de la diversidad de sus actos. Thom. *l. c.* a. 2. De anim. a. 12: Cum essentia animae sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum, sed oportet, quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum. Ninguna sustancia creada es, como tal, inmediatamente activa, porque, segun observa Santo Tomás, con su acostumbrada penetracion (*I. c.* 77. a. 1): Operatio animae non est in genere substantiae, sed in solo Deo operatio est ejus substantia, unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Segun la diversidad de su naturaleza y aplicaciones, algunas facultades y operaciones parten sólo del alma, en tanto que otras arrancan del alma y del cuerpo; de éste como de su sujeto inmediato y de la primera como de su último principio; *Ib. l. c.* a. 5: Quaedam operationes sunt animae, quae exercentur *sine organo corporali*, ut intelligere et velle. Unde potentiae, quae sunt harum operationum principia, sunt in *anima sicut in subjecto*. Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per *organa corporalia*, sicut visio per oculum et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae, quae sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subjecto, et non in anima sola. Omnes potentiae animae, sive subjectum eorum sit anima sola sive compositum, fluunt ab *essentia animae sicut a principio*.

III. El alma racional es en sí y de una manera inmediata (vere, per se et essentialiter) la forma sustancial del cuerpo, de suerte que la union del alma y del cuerpo debe considerarse como una unidad física natural.

Conc. Vienn. (Denz. 409): Verrentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei . . . reprobamus. Later. V. (Denz. 621): vere, per se et essentialiter humani corporis forma existit.

Pius IX. ad Archiep. Colon. d. 15 Jan. 1857. (Denz. 1509): Ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma. Por la forma substantialis se convierte en realidad lo que ántes sólo existía en potencia; Thom. *l. c.* a. 6: forma substantialis facit *esse simpliciter*, et ejus subjectum est ens in potentia tantum; forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale aut tantum aut aliquo modo se habens; subjectum enim ejus est ens in actu. De esta manera el cuerpo existe, vive y obra únicamente por el alma racional, que hace á la materia participe de su propia existencia, de tal manera que alma y cuerpo constituyen la unidad que se llama sér humano. Thom. De spirit. creat. a. 2. I. q. 76. a. 1. Por lo cual es errónea la opinion que atribuye al cuerpo una vida independiente del alma racional y simultánea con ella, hipótesis conocida con el nombre de Trijotomía, como aquella otra que sólo considera al cuerpo como instrumento del alma. Thom. I. q. 76. a. 7: Si anima unitur corpori ut forma, impossibile est, quod uniatu-
ei aliquo corpore mediante. Et ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, sicut et ens. Forma autem per se ipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde *unitas rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam*, quae secundum se ipsam unitur materiae ut actus ejus.

Oigamos de qué manera desarrolla Santo Tomás esta prueba (I. q. 76. a. 1. 3. 4):
a) El alma racional es el primer acto del cuerpo humano (a. 4). Anima est actus corporis, quia per animam et est corpus et est organicum et est potentia vitam habens... (a. 1). Anima est principium quo nutrimur, et sentimus et movemur secundum locum et similiter, quo primo intelligimus... Hoc ergo principium, quo primo intelligimus, ... est forma corporis. *b)* El alma racional constituye la diferencia específica del concepto hombre. Sortitur unumquodque speciem per propriam formam (*l. c.*). *c)* El alma superior contiene en sí las potencias de la inferior y presupone las operaciones de la misma (a. 3): Anima intellectiva continet in sua virtute, quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum. *d)* La unidad del sér humano proviene de la unidad de la forma sustancial (*l. c.*): Nihil est simpliciter unum, nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res, quod sit ens et quod sit una. *e)* La misma experiencia lo demuestra, puesto que la influencia mutua que ejercen unas sobre otras las diferentes facultades del alma sería inexplicable sin la unidad del principio animico, que es su raiz y fundamento (*l. c.*): Una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam, quod nullo modo contigeret, nisi principium actionum esset per essentiam unam. Scotto ha expuesto la opinion de la escuela franciscana, que se aparta de la doctrina que acabamos de sentar (in IV. D. XI. q. 3). Cf. Zigliara, Summ. philosoph. Rom. 1876. Append. Id. De mente Conc. Viennen. Rom. 1878. Palmieri, Institut. philos. Rom. 1874. p. 315. Schol.

IV. Todo organismo corpóreo se halla dotado de las tres funciones de alimentarse, crecer y propagarse, que constituyen el círculo de las operaciones de la vida vegetativa (anima vegetativa). Depende ésta, interior y esencialmente, de los órganos corpóreos; obra por medio de dichos órganos y en virtud de cualidades corporales, no pudiendo traspasar los limites de su propio organismo. En la vida sensitiva, por el contrario (anima sensitiva) el alma está unida también á órganos corpóreos, pero no obra tan sólo en virtud de estos órganos y de propie-

dades corporales, ni su accion se circunscribe al propio organismo, ántes bien se extiende á todo lo corpóreo. En la vida espiritual el alma se halla asimismo unida á los órganos corporales, pero ni obra en virtud de estos órganos y de cualidades corporales, ni su accion se halla circunscrita á la materia solamente, sino que se extiende á todo el dominio de lo inteligible (anima intellectiva).

Cf. Thom. I. q. 78. a. 1. Arist. De anim. II. 2. 3.

V. En armonía con la vida sensitiva é intelectiva, puesto que el alma no sólo influye sobre su propio organismo sino que obra tambien sobre el mundo exterior, primero por la facultad de conocer y luégo por la volitiva ó apetitiva, se distinguen dos clases de conocimiento: uno cuyo objeto es corpóreo y sensible y otro cuyo objeto es suprasensible y espiritual (intelligibile): que respectivamente hacen relacion á la facultad de conocimiento sensible y espiritual (sensus et intellectus), á la facultad apetitiva y volitiva (appetitus sensibilis: appetitus rationalis, voluntas).

VI. Siendo el alma intelectiva la forma esencial del cuerpo, de tal manera que éste no subsiste sino en, con y por la primera, resulta que la unidad del alma y del cuerpo es esencial, física; de esta union del alma, como principio que comunica la forma, y de la materia, resulta un tercer sér: el hombre. Por eso no vive ni se manifiesta en las funciones vegetativas y sensitivas el cuerpo ó el alma, con independencia uno de otro, sino el alma en el cuerpo y éste por aquélla.

VII. Esto nos suministra la solucion del problema relativo á la influencia mutua de alma y cuerpo, entre sí, y nos da á conocer la significacion de idealismo y realismo, sujeto y objeto. Es verdad que las facultades del alma se diferencian entre sí, pero tambien lo es que parten del alma y del principio que les es comun. De esta manera obran los objetos del mundo corpóreo sobre los sentidos, éstos sobre la fantasía y ésta, á su vez, sobre el entendimiento. por ser facultades del mismo y único sér.

Acerca de los sistemas dualistas y ocasionalistas, de la armonía preestablecida y del influxus physicus, véase Apología. Demostracion cristiana, T. II. Sobre la indicada relacion mutua dice Santo Tomás, De Ver. q. 26. a. 10: Secundum naturae ordinem propter colligationem virium animae in una essentia et animae et corporis in uno esse compositi vires superiores et inferiores et etiam corpus invicem in se effluunt, quod in aliquo eorum superabundat. Et inde est, quod ex apprehensione animae transmutatur corpus . . . et transmutatio corporis in animam redundat. Por eso el hombre es "animal rationale".

§ 57. LA PERCEPCION SENSIBLE.

I. Los sentidos son los órganos por medio de los cuales se producen en el alma las representaciones de los cuerpos y de sus propiedades.

Thom. S. I. q. 78. a. 3: Est sensus quaedam potentia passiva (movida á obrar por su objeto que existe realmente), quae nata est immutari ab exteriori sensibili.

II. La percepcion sensible puede ser exterior é interior (sensus externus, internus); la primera recibe las impresiones del mundo material; la segunda trasmite el conocimiento de los procesos que ocurren en el sér individual sensible.

III. Para que pueda tener lugar la representacion sensible, deben cumplirse las siguientes condiciones: *a*) que los órganos de los sentidos se hallen en su estado normal; *b*) que esté presente, y en igual estado, el objeto que produce la representacion; *c*) que se realice la union ó comunicacion del objeto con el órgano en una forma adecuada á la percepcion sensible.

Si se cumplen estas condiciones, la percepcion comprende el objeto que cae bajo la accion de los sentidos y obtiene un conocimiento verdadero del mismo.

Tambien tiene aplicacion al conocimiento sensible el principio: *Cognitio est, secundum quod cognitum est in cognoscente*. Cf. Thom. De Ver. q. 2. a. 5. S. I. q. 12. a. 2. En esto se funda la necesidad de unificar el objeto del conocimiento con el sujeto que conoce. Thom. I. q. 55. a. 1. Los escolásticos admitieron, con la única excepcion de Durando, una imágen para el conocimiento del objeto (*species sensibilis, intentionalis*) que informa al sujeto que conoce. I. q. 55. a. 5: *Sic cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est in cognoscente*. De Ver. q. 8. a. 11 ad 3: *Forma lapidis in anima est longe alterius naturae quam forma lapidis in materia; sed in quantum repraesentat eam, sic est principium ducens in cognitionem ejus*. Cf. Augustin. De Trinit. XI. 8. Esta *species sensibilis* es el principium quo, y no el principium quod cognitionis, por cuya razon conocemos, por ella, no solamente nuestra representacion subjetiva, como pretende el idealismo, sí que tambien las cosas y sus propiedades. Id. De Ver. q. 9. a. 6. S. I. q. 75. a. 2. De suerte que los sentidos no perciben los objetos sensibles tal como son, materialmente, sino que los perciben de una manera inmaterial. *Sensus recipit species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus*. Id. De Ver. q. 2. a. 2.

IV. La percepcion sensible es el producto de la accion del objeto sobre el órgano de los sentidos, y de la operacion subsiguiente á dicha accion. Por eso la percepcion sensible no tiene su raiz únicamente en el alma ó en el órgano corpóreo, sino que parte del alma por medio del órgano.

Augustin. De Trinit. XI. 2: Gignitur ergo ex re visibili visio, sed non ex sola, nisi adsit et videns . . . ita ut ex vidente sit sensus oculorum et aspirantis atque intuentis intentio; illa tamen informatio sensus, quae visio dicitur, a solo imprimatur corpore, quod videtur. Thom. in I. Sent. Dist. 40. q. 1. a. 1: Sentire, quantum ad ipsam receptionem speciei sensibilis, nominat *passionem* . . . sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum perfectum per speciem *nominat operationem, quae dicitur motus sensus*. De modo que el primer agente de la percepcion sensible es la actividad, que es la que propiamente realiza dicha percepcion. Id. De ente et essentia I. 7. Toda vez que ésta no se efectúa sin la actividad del alma. Id. in IV. de anim. Sect. 24: Ipsum videre non consistit in hoc, quod est apparere *talem formam in oculo*, sed consistit in vidente, i. e. *in habente virtutem visivam*; non enim oculus est videns propter hoc, quod est lenis, sed per hoc, quod est virtutis visivae. Por donde se ve que la misma percepcion sensible prueba la existencia de un principio inmaterial y simple, que no quiere reconocer el materialismo.

V. Debe reconocerse que la percepcion sensible no es, en propiedad, una imágen del objeto, sino que es, más bien, una afecion del sujeto, pero, por lo mismo, debe considerarse como condicion de la misma percepcion del objeto y de las propiedades de éste que afectan á los sentidos.

Inférese de esto que la percepcion sensible tiene ante todo carácter subjetivo, sin dejar por eso de ser objetiva, en cuanto que el objeto sensible se le reconoce precisamente porque afecta á los sentidos, ya que la percepcion sensible, subjetivamente considerada, no adquiere conocimiento de la misma percepcion sino del objeto que se percibe.

VI. Objeto de los sentidos externos son los cuerpos dotados de extension. que caen bajo el dominio de los sentidos.

Es principio axiomático de las escuelas: Sensus est singularium, intellectus est universalium: y es que el concepto universal no cae bajo el dominio de los fenómenos sensibles, siendo, como es, la extension la primera de todas las propiedades sensibles. Los antiguos establecieron ya distincion entre lo sensible proprium ó sea aquello que sólo puede percibir un sentido, lo commune ó que pueden percibir varios sentidos, y la percepcion per accidens, relativa á aquello que en sí no puede percibirse por los sentidos sino tan sólo por la relacion que guarda con el objeto sensible, como el tiempo, la distancia, etc. Una impresion demasiado violenta del objeto perturba la percepcion sensible, siendo éste uno de los puntos más característicos que distinguen el conocimiento sensible del espiritual, toda vez que en el último cuanto más claro aparece el objeto mejor se desenvuelve el conocimiento.

VII. Por lo que respecta á cada uno de los órganos de los sentidos, bien sea que atendamos á su importancia ó á su desarrollo sucesivo, se dividen en superiores é inferiores.

El tacto ocupa el ínfimo lugar en esta escala, por más que Condillac sostiene lo contrario, y es el que predomina en la vida animal; el oído y la vista ocupan un lugar más elevado. Véase Thom. I. q. 78. a. 3.

VIII. Sentido interno (*sensus internus* y *sensus communis*) es aquella facultad del organismo sensible, de la que parte toda sensación, ó por la que percibe sus sensaciones y las distingue unas de otras.

Thom. C. Gent. II. 74: *Sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum*. Id. De anim. III. Lect. 3: *Vis sentiendi diffunditur in organo quinque sensuum ab aliqua una radice communi, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur immutationes singulorum organorum, quae potest considerari dupliciter: uno modo prout est principium unum et terminus unus omnium sensibilium immutationum, alio modo prout est principium et terminus hujus vel illius sensus*. El sentido interno es una facultad aneja al organismo, por cuanto pertenece al dominio de lo sensible. A su servicio están los sentidos externos, con respecto á los cuales desempeña el papel de órgano central, en tanto que él está sometido al espíritu. Thom. De sens. et sensat. C. 19. S. I. q. 58. a. 3. 4. II. q. 167. a. 2: *Cognitio sensitiva ordinatur ad duo; uno enim modo tam in hominibus quam in animalibus ordinatur ad corporis sustentationem... alio modo specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam*. Por donde se ve que es la raíz de que provienen todos los demás sentidos.

IX. Imaginación ó fantasía (*imaginatio*, *phantasia*) es aquella facultad por la que el alma retiene la percepción sensible, una vez realizada, aun después que han desaparecido los objetos que la motivaron, los reproduce y los combina.

1. La experiencia prueba que la fantasía se extiende á toda percepción sensible y que es, por consiguiente, una propiedad común á todos los animales. Por lo demás las escuelas discuten aún si es una facultad distinta del *sensus communis*. Puede, en propiedad, definirse como el ropaje en que el espíritu envuelve sus ideas, ya que, mientras se halla unido al cuerpo, no podría pensar despojado de la fantasía. Entre los antiguos, Aristóteles (*Poetic. c. 22*) y en nuestros días Schopenhauer (*Parerga II. p. 451*) han hecho resaltar la influencia de esta facultad en la vida de la inteligencia.

Ya los antiguos distinguieron otras dos facultades: la estimativa (*facultas aestimativa*) y la memoria. Por la primera reconocemos instintivamente lo bueno y lo malo que hay en los objetos sensibles y que no puede percibirse al exterior (*intentiones insensatae*); así el cordero huye del lobo y el pájaro da á su nido una forma perfectamente adecuada al objeto. Thom. De Ver. q. 24. a. 2; *Hoc iudicium est eis ex naturali aestimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem sui iudicii ignorent*. Por la memoria se retiene lo pasado (*facultas conservativa praeteritorum*). Thom. I. q. 78. a. 4.

X. De los principios que hemos sentado se deduce la falsedad del

idealismo que presupone la existencia de un conocimiento inmediato, no adquirido por la experiencia, y de ciertas ideas innatas, no sin negar todo valor á la experiencia que trasmite al espíritu el conocimiento del mundo exterior. Por el contrario el empirismo y el sensualismo pretenden ignorar que las percepciones sensibles, por sí mismas, no pueden servir de único fundamento á la ciencia, propiamente dicha, toda vez que la experiencia sola no es capaz de suministrar conocimiento de lo general y necesario. En realidad, la verdadera ciencia no puede fundarse más que en la cooperacion del sér real, conocido por la experiencia, con el pensamiento humano y las leyes necesarias de éste.

1. La Filosofía crítica dió comienzo á sus investigaciones por la cuestion de si las cosas guardan relacion con nuestro pensamiento y qué grado de relacion guardan, demostrando su incapacidad para resolverla. La escuela escolástica sostiene el principio: *Omnis cognitio incipit a sensibus*: los sentidos reconocen los objetos individualmente (*hic et nunc*); el entendimiento, movido por las percepciones sensibles, con ayuda de la fantasia, forma los conceptos generales, por cuyo medio establece unidad en los diversos elementos del fenómeno sensible y comprende el objeto valiéndose del concepto que le es propio. Esta teoría se diferencia del criticismo de Kant, en que los conceptos de nuestro entendimiento, con ayuda de la experiencia, no tan sólo ordenan las manifestaciones de las cosas en determinadas relaciones, segun formas *a priori*, sino que tambien comprenden y expresan la esencia de las cosas, realizando así el conocimiento de dichos fenómenos de un modo más perfecto y superior que podrían hacerlo los sentidos. De esta manera resulta que el entendimiento lleva en sí las ideas virtualmente (*potentia, δυνάμει*), pero no de hecho (*actu*). Thom. S. I. q. 57. a. 1: *Sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum; similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum.* Suarez, *De anim.* IV. 3. Por eso no es ni puede ser la percepcion sensible origen total y completo de la ciencia, siendo más bien materia de la causa (*materia causae* Thom. I. q. 84. a. 6): de modo que la imagen sensible no es más que causa instrumental y secundaria (*agens instrumentale et secundarium*), y el entendimiento causa primaria y principal (*agens principale et primum*). En lo cual se funda el dicho de Aristóteles (*De anim.* III. 8): *ὄταν τε θεωρῆ, ἀνάγκη, ἄρα φάντασμα τι θεωρεῖν*, relativo á la significacion y sentido que debe darse á la representacion sensible; en el objeto de los sentidos reconoce la sensacion lo sensible (*cum conditionibus individuans*); mientras que el espíritu reconoce en el mismo objeto sensible lo espiritual (*universale, el hombre, la sustancia, la unidad, el sér*). El mismo entendimiento no es otra cosa que la luz espiritual, que sirve para conocer lo que hay inteligible en las cosas, á la manera que la luz que afecta á los sentidos, iluminando el objeto, facilita la vision sensible. Thom. I. q. 75. a. 2 ad 3: *Corpus requiritur ad actionem intellectus non sicut organum, quo*

talis actio exercetur, sed ratione objecti; phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Cf. I. q. 84. a. 7.

2. Infiérese de esto que el objeto del conocimiento humano es lo inmaterial en lo material y lo inteligible en lo sensible; cual corresponde á la naturaleza del alma humana, que si bien es verdadero espíritu, es un espíritu corporizado, un espíritu unido al organismo sensible, á diferencia de los espíritus puros, que subsisten sin esa dependencia.

Thom. S. I. q. 85 a. 1: Objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem *triplex gradus cognoscitivae virtutis*. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis scilicet sensus; et ideo objectum cujuslibet sensitivae potentiae est *forma, prout in materia corporali existit*... Quaedam autem virtus cognoscitiva est, quae neque est actus organi corporalis neque est aliquo modo corporali materiae conjuncta, sicut intellectus angelicus; et hujus virtutis cognoscitivae objectum est *forma sine materia subsistens*... Intellectus vero humanus *medio modo* se habet, non enim est actus alicujus organi, sed tamen est virtus quaedam animae, quae est forma corporis... et ideo proprium ejus est cognoscere *formam in materia quidem corporaliter individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia*. Q. 84 a. 7: Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, *proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens*; et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturae est, quod in aliquo individuo existat, *quod non est absque materia corporali*; sicut de ratione naturae lapidis est, quod sit in hoc lapide, et de natura equi est, quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis vel cujuscunque materialis rei cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. *Particulare autem apprehendimus per sensum* et imaginationem; et ideo necesse est ad hoc, quod *intellectus intelligat ipsum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata*, ut *speculetur naturam universalem* in particulari existentem. Q. 85 a. 1: Cognoscere autem id, quod est in materia individuali, *non prout est in tali materia*, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere, quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus; et *per materialia sic considerata* in immaterialium aliqualem considerationem devenimus. Esta abstraccion del concepto general (abstrahere formam a materia individuali seu conditionibus individuantes seu universale) corresponde precisamente á la inteligencia.

§ 58. LA INTELIGENCIA.

I. La inteligencia (intellectus) es la facultad, propia exclusivamente del alma (facultas anorganica), por la que obtiene el conocimiento del sér, en cuanto que es verdadero.

El entendimiento conviene con la facultad sensible en que:

a) Ambas facultades sirven para obtener el conocimiento; b) en una y otra el proceso del conocimiento realiza cierta union (informatio) del objeto con el sujeto; c) en ambas se realiza una operacion, con el doble carácter de activa y pasiva. Thom. De anim. L. 7.

En cambio presentan otras diferencias esenciales, como son:

a) Los sentidos sólo conocen lo particular (particulare), mientras que el entendimiento conoce lo universal (universale); b) los primeros tienen por

particular objeto lo sensible, el entendimiento, por el contrario, lo suprasensible; *c*) los sentidos no se conocen á sí mismos ni su propia actividad, la inteligencia reflexiona sobre sí misma y sobre sus actos; *d*) las impresiones demasiado fuertes perjudican á los sentidos, en tanto que la inteligencia se hace más apta para conocer cuánto mayor es el grado de luz que la ilumina.

El fundamento y la razon de todas estas diferencias está en que la percepcion sensible es una facultad corpóreo-anímica y el entendimiento una facultad espiritual. Thom. C. Gent. II. 66. De anim. III. Lect. 4.

II. Siendo todo cuanto existe verdadero y por consiguiente cognoscible, la esencia de las cosas es el verdadero objeto de la inteligencia humana; mas no lo es en sí misma y de una manera absoluta, sino en tanto que dura su union con el cuerpo, porque entónces se manifiesta en lo sensible (*quidditas rei materialis*).

Hacer abstraccion es "cognoscere id. quod est in tali materia individuali, non prout est in materia", Thom. I. q. 85. a. 1: por cuyo medio obtenemos la forma pura ó el concepto (*quidditas*, εἶδος, πρότερον οὐσίαν, τὸ τί ἦν εἶναι. Aristotel. Metaphys. VII. 7). La inteligencia reconoce lo inteligible no en sí mismo, sino corporizado sensiblemente (in materia concretum), pero lo reconoce mediante la abstraccion de su existencia material (per abstractionem a materia). Thom. I. q. 57. a. 2 ad 1. I. q. 84. a. 7: Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est *quidditas* sive *natura* in materia corporali existens, et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. Una inteligencia libre de toda traba corpórea reconoce de una manera perfecta las puras inteligencias, pero el humano entendimiento no las conoce sino de un modo incompleto (Thom. I. q. 88. a. 12), y aunque por abstraccion del objeto sensible conoce tambien lo espiritual y divino, pero lo hace sólo por analogía; ya que conoce lo espiritual reflexionando sobre su propia esencia y á Dios por la contemplacion del mundo y del espíritu creado, como conoce tambien la idea de lo verdadero y de lo bueno mediante la consideracion de su propia actividad en la esfera de la volicion y del conocimiento. Thom. I. q. 88. a. 2. I. q. 16. a. 4: Intellectus per prius apprehendit ipsum ens et secundario apprehendit se intelligere et tertio apprehendit se appetere; unde primo est ratio *entis*, secundo ratio *veri*, tertio ratio *boni*. De suerte que la inteligencia no conoce directamente los objetos individuales, sino de una manera indirecta, reflexionando sobre su propia actividad (convertendo se ad phantasmata); pero el objeto primario y peculiar de la misma es el concepto general.

III. La inteligencia llega al conocimiento de lo universal por abstraccion, toda vez que, si bien la esencia de las cosas corpóreas se encuentra en las mismas cosas, pero no está en ellas tal cual es, sino desfigurada por las contingencias sensibles propias de las cosas particulares.

1. El resultado de la abstracción es la esencia misma separada de lo contingente que en realidad la acompaña. Thom. I. q. 86. a. 1: Quod a materia individuali abstrahitur, est universale. Opusc. 55: Una et eadem natura, quae *singularis* erat et individuabatur per materiam in singularibus hominibus, fit postea universalis per actionem intellectus depurantis ipsam a conditionibus materialibus.

2. El *nominalismo* sólo atribuye a los conceptos universales un valor puramente nominal (Universalia post rem); de suerte que niega la existencia de todo conocimiento verdaderamente racional. El *conceptualismo* los considera como simples conceptos subjetivos de la inteligencia, ya sean innatos, como quiere Kant, ya adquiridos por reflexión, como pretende Locke. La primera hipótesis conduce necesariamente al idealismo formal, la segunda al empirismo. El falso *realismo*, de Platon y Guillermo de Champeaux, en lugar de llevarnos al conocimiento del mundo real, nos conduce más bien, por una deducción lógica, al panteísmo, según le presentan Amalrico de Bena y David de Dinanto. En oposición a esta teoría establecemos la doctrina siguiente:

a) Precisa no confundir el concepto universal en sí (universale directum) y la relación del mismo a los objetos particulares (universale reflexum); en el primero contempla la inteligencia únicamente sus momentos esenciales, mientras que por la segunda le considera en cuanto que guarda relación con varias cosas particulares, posibles ó reales (unum versus alia: Thom. in Lib. Periherm. Lect. 10. I. q. 85. a. 2. q. 13. a. 9), por más que el concepto general no encierra en sí esa relación. Thom. De ente et essent. c. 4: Si quaeratur, utrum ista natura possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Opusc. 55: Animal in quantum animal est animal tantum et significat essentiam simplicem (según eso no expresa el género ni la especie). Síguese de esto:

b) El concepto general, en su relación con las cosas particulares, sólo existe en la inteligencia en cuanto que ésta es susceptible de obrar por abstracción.

c) El concepto general en sí existe en las cosas (universalia in re) por lo que respecta al objeto concebido (quoad rem conceptam) pero no respecto de nuestra abstracción (quoad conceptionem rei). Únicamente existen las cosas particulares, y en ellas existe también la esencia, mas no, según nosotros la comprendemos, separada de las contingencias sensibles (abstracta), sino juntamente con ellas; así Sócrates no es la humanidad, pero la humanidad existe realmente en Sócrates. Thom. I. q. 85. a. 2 ad 2: Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet *ipsa natura rei et abstractio* seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis non est nisi in *singularibus*: sed hoc ipsum, quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis est in *intellectu*... Humanitas non est nisi in hoc vel illo homine, sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio uni-

versalitatís, accidit humanitati secundum quod *percipitur ab intellectu*, in quo est similitudo naturae speciei et non individualium principiorum.

IV. La facultad de la abstraccion tiene su raíz en la misma naturaleza de la inteligencia. considerada como facultad intelectual que comprende las cosas en lo que tienen de suprasensible.

Thom. De spirit. creat. a. 10: Hoc ipsum, quod lumen intellectus agentis non est actus alicujus organi corporei, per quod operetur, sufficit ad hoc, quod possit separare species intelligibiles a phantasmatibus; a. 11: Ex immaterialitate essentiae (del alma) sequitur immaterialitas potentiae. De modo que el entendimiento lleva en sí, potencia, todo conocimiento, en cuanto que, movido por el objeto sensible, mediante la imagen producida por la fantasía, engendra el concepto general, que no es otra cosa que la imagen inteligible del objeto conocido. Por consiguiente nuestros conceptos no se forman segun el modelo de categorías innatas, como pretende Kant, independientemente de toda experiencia, ántes bien los determina la realidad, que es su causa materialis. Pero el fin del concepto mismo, no consiste únicamente en esquematizar los fenómenos, como afirma Locke, sino en comprender la esencia que sirve de fundamento á esos fenómenos. Kleutgen, *l. c. I. p. 114 sig.*, ha expuesto con lucidez la diferencia que existe entre la abstraccion, segun la doctrina tomista, y el empirismo de Locke. Una cosa es no pensar más que fenómenos y considerar lo que hay en ellos de comun como la esencia de las cosas, hecho que únicamente podría tener aplicacion á tal número determinado de objetos que se comparan, y otra comprender en los fenómenos la esencia de las mismas cosas en virtud del poder espiritual que nos es innato, deduciendo de la comunidad de fenómenos conformidad en la esencia. Thom. De ver. q. 10. a. 6: Scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa *anima in se similitudines rerum format*, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu, ut intellectu possibili recipi possint. Et sic in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur.

V. Por más que nuestro conocimiento en general, parte de la percepcion sensible, ó sea del conocimiento de lo particular, no obstante la inteligencia pasa de lo más general á lo que es ménos.

Thom. I. q. 85. a. 3: Est dicendum, quod cognitio magis communis est prior, quam cognitio minus communis. Mas esto no quiere decir que conozcamos lo general ántes que lo particular, sino que conocemos primeramente lo más general que encierra lo particular, es decir, lo que tiene de comun con otros seres, como esencia, animalidad, humanidad. La ciencia del lenguaje ha demostrado el hecho importantísimo de que los nombres que designan objetos particulares ó concretos, sin excepcion, provienen de ideas generales.

VI. El conocimiento intelectual se realiza por medio de una imagen inteligible (*species intelligibilis*), que, ilustrando el entendimiento, hace que conozca realmente el objeto.

1. El proceso según el cual se realiza el conocimiento intelectual es análogo al proceso del conocimiento sensible. *Cognitio est, secundum quod cognitum est in cognoscente*; el objeto conocido existe en el sujeto que conoce no real, como es, sino ideal, en su imagen, según su forma; ya que todo conocimiento descansa en una asimilación. *Omnis cognitio fit per aliquam similitudinem*. Thom. I. q. 12. a. 3. Thom. C. Gent. I. 72: *Res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet, quod species ejus sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu*. De Ver. q. 2. a. 3 ad 9: *similitudo non secundum convenientiam in natura, sed secundum repraesentationem tantum*. Lo propio acontece con el conocimiento de nosotros mismos. De esa manera se verifica una especie de asimilación entre la idea y el entendimiento que da por resultado el acto del conocimiento.

2. Según la doctrina de las escuelas, el acto del conocimiento se realiza no tan sólo especie impressa, ó sea como resultado de la influencia del objeto sobre la inteligencia, sino muy particularmente especie expresa, es decir, por medio de la imagen inteligible, que el entendimiento produce por sí mismo y se halla como fecundada por la especie impressa—*verbum mentis*. Thom. Opusc. 14: *Semper cum actu intelligitur aliquid, verbum formatur*. Anselm. Monolog. c. 35. De esta manera resulta que la especie impressa es el principio del acto del conocimiento, mientras que la especie expresa es su terminación y complemento.

El acto del conocimiento se llama *verbum mentis*, considerado como término de la actividad intelectual. Thom. De ver. q. 4. a. 2: *Verbum intellectus nostri . . . est id, ad quod operatio intellectus nostri terminatur . . . quod dicitur conceptio intellectus, sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit, quando intellectus format quidditates rerum, sive per vocem complexam, ut accidit, quando intellectus componit et dividit*. a. 3: *Verbum manifestationem quandam importat. Manifestatio autem per se non invenitur nisi in intellectu*. En su primitivo sentido toda palabra expresa una cualidad abstracta, siendo en propiedad un vocablo calificativo, por cuya razón, puede afirmarse que el hombre carece de lenguaje, ni más ni menos que el bruto, cuando trata de expresar los objetos de los sentidos.

3. Según hicimos notar anteriormente, la imagen inteligible, la idea, no es directamente y en sí misma el objeto de nuestro conocimiento, sino únicamente el medio de conocer. Thom. De ment. a. 4 ad 4: *Objectum intellectus est ipsa rei essentia, quamvis essentiam rei cognoscat per ejus similitudinem sicut per medium cognoscendi, non sicut per objectum, in quod primo fertur ejus visio*. Opusc. 14: *Est tanquam speculum, in quo res cernitur*. Cf. I. q. 85. a. 2.

VII. Las escuelas, siguiendo el ejemplo de Aristóteles, distinguen dos categorías en la facultad intelectual: el intellectus agens ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ποιητικός) y el intellectus passibilis ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ παθητικός). Al primero corresponde hacer reconocible la esencia de las cosas, separando lo contingente que hay en ellas; al segundo producir el acto del conocimiento, con ayuda de la imagen inteligible.

1. Las cosas no son cognoscibles por la razón sino en cuanto que son inteligibles; mas no teniendo esta cualidad como seres particulares sensibles, debe existir en el hombre una fuerza espiritual inmanente capaz de colocarlas en ese estado, de comunicarlas una luz espiritual, á la manera que la luz sensible hace que el cuerpo que es visible potentia lo sea también actu. En ese estado únicamente pueden obrar sobre la razón, que, teniendo potentia la facultad de conocer, en un principio se mantiene pasiva hasta que, con ayuda de la imagen espiritual, se realiza el conocimiento. Este intellectus agens, esta luz espiritual existe en nuestra alma como facultad per modum luminis participati, mientras que en Dios existe per modum solis illuminantis. Thom. De spir. creat. Quaest. unic. a. 10.

Thom. Sup. Boeth. De Trin. q. 1. S. I. q. S5 a. 1 ad 3: Phantasmata, cum sint similitudines individuorum et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi, quem habet intellectus humanus, et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est representativa eorum, quorum sunt phantasmata, *solum quantum ad naturam speciei*. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eodem numero forma quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum. Cuya razón expone en otro lugar, De anim. q. unic. a. 4 ad 1: Formae imaginationis, in quantum sunt individuales, non possunt causare formas intelligibiles, cum sint universales. El entendimiento activo se dirige á la imagen de la fantasía y, alumbrándola con su luz espiritual, hace que se manifieste realmente (actu), en el fenómeno sensible, la esencia que es inteligible (potentia). Cf. Aristot. De anim. III. 4. Thom. C. Gent. II. 77. De donde se sigue que la imagen sensible, mediante la actividad de la inteligencia, obra sobre el entendimiento posible para la producción de la imagen inteligible (species intelligibilis). Por donde se ve que la imagen sensible es causa materialis y el entendimiento activo es causa formalis y efficiens. De Ver. q. 18 a. 8 ad 3: Id, quod in ea (specie intelligibili) formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, quamvis id, quod in ea materiale est, a phantasmatibus abstrahatur. Véanse más detalles en Kleutgen, Suplementos á la Teología y Filosofía del pasado, III. 1875, p. 3 sig. De Scházler, Nuevas investigaciones, p. 484.

2. El intellectus passibilis (passibilis), así llamado porque sólo encierra en sí la posibilidad del conocimiento, necesita de otro, que es realmente inteligible y que recibe dentro de sí mismo, para realizar el acto del conocimiento que es su natural complemento. Thom. S. I. q. 79. a. 2: Omne recipere dicitur *pati* quoddam et moveri. De donde viene el comparar el intellectus passibilis con la tabula rasa. Mas no se crea que es el mundo exterior el que la escribe ó llena, es la misma inteligencia obrando como intellectus

agens, por medio de las imágenes de la fantasía que la vienen del mundo exterior, la que suministra la imagen inteligible al intellectus possibilis, que luego produce, por sí mismo, el acto del conocimiento. Resulta, pues, que la tabla es la que se escribe á sí misma.

Oigamos de qué manera explica el Doctor Angélico la relacion que existe entre intellectus agens y possibilis (De Ver. q. 8 a. 6): *Intelligens non se habet ut agens vel ut patiens, nisi per accidens, in quantum scilicet ad hoc, quod intelligibile uniatur intellectui, requiritur actio vel passio; actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species esse intelligibiles, actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, ut sensus species sensibiles. Sed hoc quod est intelligere consequitur ad hanc passionem vel actionem sicut effectus ad causam. En sentir de Suarez (De anim. Tract. II. Lib. IV. c. 6) no existe diferencia real entre ambas inteligencias. suponiendo que no son otra cosa que operaciones de una sola y misma facultad, contra la opinion de Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás (C. Gent. II. S. I. q. 79. a. 7); pero no está en lo justo, ya que la diferencia se manifiesta palpable con sólo considerar que el intell. agens es una facultad activa, en tanto que el intell. possibilis es meramente pasiva.*

§ 59. MEMORIA, RAZON, ENTENDIMIENTO, CONCIENCIA.

I. Entendemos por memoria espiritual la facultad en virtud de la cual el entendimiento. que es una misma cosa con ella, mantiene en sí mismo las ideas formadas. Esa facultad se manifiesta ya como espontánea, ya como voluntaria ó libre.

En la identidad del objeto tenemos una prueba de que la memoria no se diferencia del entendimiento, siquiera, atendiendo al recuerdo sensible, la consideremos como una facultad independiente. Thom. I. q. 79 a. 7. El momento del pasado no pertenece esencialmente al objeto de la memoria espiritual, *l. c. a. 6 ad 2: Salvatur ratio memoriae quantum ad hoc quod est praeteritum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit praeteritum prout est hic et nunc. C. Gent. II. 73. 74. San Agustin no entiende por memoria una facultad especial del alma, ántes bien, de acuerdo con la doctrina tomista, la define (De ver. q. 10. a. 3): "habitualement notitiam,, en oposicion á la "actualis cogitatio,,. La memoria se acrecienta por la atencion y por la asociacion de ideas; la primera tiene por fundamento la voluntad; la segunda sirve de base á la mnemotecnia.*

II. Entendemos por razon (ratio), en oposicion al entendimiento (intellectus), aquella facultad del alma que adquiere los primeros principios y juicios fundamentales (habitus principiorum simplicium et complexorum); llamándose racionio (ratio, intellectus discursivus) en cuanto que es capaz de deducir nuevos conocimientos, partiendo de dichos principios generales.

Thom. I. q. 79. a. 8: *Intellectus (quasi intus legens) veritatem intelligibilem apprehendit et intuetur, ratio vero de uno intellecto ad aliud ad veritatem cognoscendam procedit. En sentir de Santo Tomás los conceptos y juicios fundamentales (principia per se nota) son "visa,,. Hallándose la inteli-*

gencia unida al cuerpo, no siempre conoce realmente (actu), ántes bien puede conocer tambien potentia solamente. Por eso, mediante la influencia de los objetos sensibles, adquiere en primer término las ideas y los juicios más generales, á los cuales refiere las ideas particulares, para ensanchar el círculo de sus conocimientos, pasando de un juicio á otro que arranca de aquellas ideas y juicios generales, que son inmediatamente ciertos.

Thom. I. q. 79 a. 8: *Intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellectu ad alium ad veritatem intelligibilem cognoscendam... Patet ergo, quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere vel acquirere ad habere. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis quae sunt prima principia: et rursus in via iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat... Et sic patet, quod in homine eadem potentia sit ratio et intellectus. In III. Dist. 18 a. 1 q. 3.*

III. En la conciencia, el espíritu humano considera su propia actividad y por consiguiente su propio sér. De esta manera no se conoce á sí mismo inmediatamente, sino en y mediante sus actos.

1. El conocimiento humano se eleva de lo sensible á lo suprasensible; por cuya razon la inteligencia sólo existe en un principio en potencia, desarrollándose sucesivamente por medio de la excitacion sensible que la acompaña. Por eso no puede estar siempre en actividad ni conocerse á sí misma inmediatamente, ya que si el ama se conociese á sí misma inmediatamente, todo hombre debería reconocer la esencia de su propio espíritu, y en tal concepto nunca podría equivocarse. Cf. Thom. C. Gent. III. 46.

2. Respecto de la conciencia, hace Santo Tomás la observacion siguiente (De ver. q. 17. a. 1): *Conscire dicitur, quasi simul scire, i. e., scientiam ad actum applicare, de suerte que es un conocimiento que posee el espíritu acerca de su propio acto y estado. En los antiguos encontramos ya la expresion "redire ad essentiam suam", y ἐπιστροφή, circulus cf. Thom. De ver. q. 2. a. 2. El mismo Angélico Doctor describe el proceso de la propia conciencia, I. q. 87. a. 3: Est autem alius intellectus, scil. humanus, qui nec est suum intelligere (la inteligencia divina), nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia (los puros espíritus), sed aliquid extrinsecum, scil. natura materialis rei. Et ideo id, quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum: et secundario est ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus perfectio est ipsum intelligere. I. 87. a. 1: Intellectus humanus se habet ut ens in potentia tantum... In se ipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu... Quia connaturale est intellectui nostro secundum statum praesentis vitae, quod ad materialia respiciat, consequens est, ut sic se ipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species a sensibilibus abstractas... et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actus suos se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel*

Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc, quod percipit se intelligere. Alio modo in *universali*, quod *naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus*. Y es que el alma se halla siempre presente á sí misma, por cuya razon siempre puede conocerse por sus propios actos. Thom. De ver. q. 10. a. 8: *Sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens; ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur.*

3. No es tan sencillo el conocimiento de nuestra alma con respecto á su verdadera esencia. Thom. *l. c. a. 1*: Ad *primam* cognitionem de mente habendam sufficit *ipsa mentis praesentia*, quae est principium actus, ex quo mens percipit se ipsum et igitur dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad *secundam* cognitionem de mente habendam non sufficit ejus praesentia, sed *requiritur diligens et subtilis inquisitio.*

IV. La misma naturaleza del espíritu demuestra la realidad de la conciencia, ya que es una sustancia que ni en sus operaciones ni en su esencia depende de la materia.

Thom. I. q. 14. a. 2 ad 1: El ojo no se da cuenta de su vision ni el oido de su audicion; toda vez que estas operaciones son actos que ejecuta el alma por medio de los órganos corpóreos; los sentidos no se reconocen á sí mismos; por el contrario las operaciones del alma son actos inmanentes á la misma y se realizan sin necesidad de los órganos corpóreos.

V. Por cuanto el espíritu se halla presente á sí mismo y se conoce por su propia virtud, sin necesidad del racionio ó de la induccion, no es posible que llegue á dudar de su propia existencia.

Thom. De ver. q. 10. a. 8: In hoc enim aliquis percipit se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere... unde dicit Philosophus (in IX Ethic. c. 9): Sentimus autem quod sentimus, et intelligimus quod intelligimus, et quia hoc sentimus, intelligimus, quod sumus. Art. 12 ad 7: Nullus potest cogitare se non esse cum assensu; in hoc enim, quod cogitat, percipit se esse; cf. q. 1. a. 9; véase pág. 368.

VI. La propia conciencia es inseparable compañera de todas nuestras operaciones intelectuales, á lo ménos con el carácter de habitual.

Es habitual aquel conocimiento que realiza el alma por una facultad inmanente á la misma, mas como el alma se halla en todos los momentos presente á sí misma, resulta que siempre es cognoscible. Bonavent. in III Sent. Dist. 28. dub. 2: Dicendum, quod illa (nunquam sui non meminisse) dupliciter possunt attribui animae, videlicet *actu vel habitu*. Si *habitu*, sic vere, quoniam anima per se ipsam nata est sui meminisse et se intelligere... Si autem intelligantur in *actu*, sic non semper sibi attribuuntur, quia non semper se cogitat nec semper super se convertitur. Thom. De ver. q. 8. a. 14 ad 6: Anima nostra non semper actualiter se intelligit... quod ideo contingit, quia... mens nostra forte intelligit quodammodo per intentionem.

DISERTACION TERCERA.

Origen de las ideas.

La ciencia se funda en el conocimiento de la esencia de las cosas, de lo general en lo particular, de lo permanente y necesario en lo mudable y fenoménico. La cuestion relativa al origen de las ideas se confunde, por consiguiente, con la cuestion relativa á la posibilidad de la ciencia y á las condiciones que la determinan. Refutada ya la teoría sensualista y la escéptica (I. 70 sig.), la cuestion puede plantearse bajo cuatro puntos de vista diferentes.

1. El alma contempla sin cesar é inmediatamente á Dios y, por lo mismo, conoce toda verdad. — Ontologismo.

2. Dios comunica al alma, sin cesar, las ideas particulares, ya por medios naturales ó sobrenaturales. — Teosofía, Misticismo.

3. Dios imprimió en el alma, desde un principio y naturalmente, una ó varias ideas, de las cuales el espíritu desenvuelve todas las demás. — Sistema de las ideas innatas.

4. El alma no posee, por naturaleza, ninguna idea *actu*, pero está en posesion de la inteligencia, como facultad activa, y en ella posee la ciencia, ó sea el conocimiento, en potencia, por medio de la cual recibe del mundo sensible las ideas, por abstraccion. Thom. De mente C. 6. — Sistema aristotélico-tomista.

Las tres primeras teorías son inadmisibles.

Como quiera que los teósofos se contentan con exponer su teoría, sin aducir prueba alguna, la pasamos por alto, sometiendo únicamente á un breve exámen crítico el sistema ontológico y la doctrina de las ideas innatas.

§ 60. EL ONTOLOGISMO.

Malebranche, Investigacion de la verdad, 1674. Gioberti, Introduccion al estudio de la Filosofía, 1850. Fabre, Defensa del ontologismo, Paris, 1860. Ubaghs, De la naturaleza de nuestras ideas y del ontologismo en general, 1854. Ensayo de ideología ontológica, 1860. J. Sans-Fiel. Discusiones sobre el ontologismo, 1865. Liberatore, *l. c.* I. p. 62 sig. Kleutgen, Suplementos, I. 1868.

I. El ontologismo sienta la tésis fundamental siguiente: el espíritu humano contempla inmediata y directamente á Dios, sér universal y absoluto, en el cual y por el cual únicamente conocemos las demás cosas, contemplando en él las ideas eternas que se realizan en las cosas creadas.

1. Nic. Malebranche († 1715) es el padre del moderno ontologismo, cuya teoría expuso en su obra "De la recherche de la vérité, 1674.," Objeto del conocimiento inmediato del alma es la idea, objeto de la idea lo inteligible, infi-

nito, inmutable — Dios; pero no la verdadera esencia de Dios en sí misma, sino solamente la contemplacion de su esencia considerada como la plenitud del sér. Lo que es el espacio para los cuerpos, es Dios para los espíritus, que todo lo conocen en Dios, porque la esencia de Éste constituye la esfera de lo inteligible para ellos, ya que tambien conocen las cosas sensibles por la idea que de ellas hay en Dios. *Gioberti* († 1852) establece distincion entre el conocimiento inmediato y directo y el conocimiento mediato y reflejo. El primero tiene por objeto la idea, Dios; que siendo lo primero bajo el concepto ontológico, tiene que serlo tambien bajo el punto de vista psicológico y filosófico. En él, como sér infinito y primero conocemos todas las demás cosas. El conocimiento reflejo presenta á la conciencia el objeto ó contenido de la contemplacion inmediata, con ayuda del lenguaje que suministra la expresion para designarle, deducida de la consideracion de la naturaleza. En esto estriba la diferencia entre el moderno ontologismo y el de Malebranche. *Kleutgen*, *l. c.*, ha dado á conocer otras modificaciones de este sistema, que se presenta en abierta oposicion con el “psicologismo.” Defiende, por eso, la realidad objetiva de nuestras ideas, que el psicologismo sólo considera como simples modificaciones subjetivas (*Gioberti*, *l. c.* Tom. I. c. 3). En esto se funda la tésis segun la cual: “las verdades eternas no tienen realidad alguna fuera de la esencia divina, por cuya razon únicamente podemos contemplarlas en la sustancia divina, de la que sólo se diferencian intensivamente.

2. La Congregacion del Indice ha condenado el 18 de Setiembre de 1861 las siguientes proposiciones, sustentadas por los partidarios del ontologismo, en diferentes obras, no sin declarar explícitamente que no pueden enseñarse en todas sus partes.

1. *Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale.*
2. *Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum.*
3. *Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur.*
4. *Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ut per eam omne ens, sub quocunque respectu cognoscibilis est, implicite cognitum habeamus.*
5. *Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur.*
6. *Res creatae sunt in Deo tanquam pars in toto, sed in toto infinito, simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit.*
7. *Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, homine v. g., creaturam producit.*

La primera tésis contiene el principio fundamental de todas las otras; puesto que refiere al concepto universal primario lo que tiene aplicacion á todas las cosas. El concepto del sér no se forma por abstraccion, ántes bien tiene al mismo Dios por objeto; ya que hipostaseando la abstraccion, el sér, la identifica con Dios.

II. La doctrina ontológica es falsa, lo mismo en Filosofía que en Teología. Dedúcese esto de las siguientes razones:

a) Contradice los hechos de nuestra conciencia, que no puede en manera alguna ignorar esta operacion constante del conocimiento, que es la condicion de todo nuestro sér inteligible. b) Se opone á la misma naturaleza del hombre y á la forma de su conocimiento que únicamente del conocimiento de lo sensible y particular puede elevarse al de lo universal y espiritual. c) Es contrario á la naturaleza de toda inteligencia creada que no puede conocer á Dios, por procedimientos puramente naturales, tal como es, puesto que no hay idea humana ni creada capaz de representarle. d) Se opone á la misma naturaleza de nuestro conocimiento de Dios, que se halla envuelto en la oscuridad, como que no le conocemos sino por analogía, no por argumentos adecuados y propios. e) Conduce, por inevitable consecuencia, al panteísmo, toda vez que enseña la identidad del Sér universal abstracto (*esse in communi*) con Dios. Bajo el punto de vista teológico se deduce la inconsistencia del ontologismo, muy particularmente, del hecho incontrovertible de que f) la contemplacion de Dios, en el sentido propuesto, sólo es posible en el estado de gloria sobrenatural. Así es que esta doctrina empieza por negar la diferencia entre el órden natural y el sobrenatural.

1. Thom. sup. Boeth. De Trin. q. 2. a. 3: *Immediate ferri non potest intellectus noster secundum statum viae in essentiam divinam et alias separatas essentias, quia immediate potest concipere intellectus quidditatem rei sensibilis, non autem alicujus rei intellectualis . . . Naturae autem sensibiles intellectae non sufficienter expriment divinam essentiam neque etiam alias essentias separatas, cum non sit unius generis naturaliter loquendo, et quidditas et omnia hujusmodi nomina fere aequivoce dicuntur de sensibilibus et de illis substantiis . . . et sic per viam similitudinis non sufficienter illae substantiae innotescunt.* Además se oponen á esta doctrina todos aquellos argumentos y hechos que los Santos Padres y teólogos presentan para demostrar el carácter sobrenatural de la vision de Dios, deducidos de la sublinidad de la esencia divina y de su superioridad sobre todo sér creado, lo mismo que sobre todo conocimiento creado. En esto se fundó el concilio de Vienne (Denz. 403) para condenar la siguiente proposicion: *Quod anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante, ad Deum videndum et beate fruendum.*

2. La afinidad de la doctrina ontologista con la panteísta consiste en que una y otra confunden el sér creado con el divino, atribuyendo á los conceptos generales, lo mismo que al del sér, los atributos de la necesidad y de la inmutabilidad por suponerlos una misma cosa con Dios. Mas como quiera que lo particular es lo que es, únicamente porque en él está representada su idea, resulta que por esta idea que hace, por ejemplo, que el hombre sea tal hombre, siendo una misma cosa con la divinidad, el hombre se asimila á Dios. Admitido el mencionado principio resulta que entre Dios y las demás cosas

no existe más que una diferencia gradual, cuantitativa, no esencial, siendo así que el sér divino y el de la criatura no se hallan siquiera comprendidos en un mismo género. Thom. S. I. q. 3. a. 5. De modo que en tanto que el panteísmo asimila á Dios con el Universo, el ontologismo diviniza el mundo.

III. La falsedad de la doctrina ontologista se deduce de las siguientes consideraciones:

a) No se concibe ni es posible que el hombre, en su estado presente, se halle en aptitud de contemplar las ideas divinas, en tanto que permanece oculta para él la esencia divina. b) Es verdad que lo vemos todo en Dios como principio de la razón en y fuera de nosotros mismos, pero no como medio de nuestro conocimiento. c) La primera representación es la del Sér (forma intellectus), pero del sér abstracto (esse in communi), no del Sér infinito y divino.

1. Según el partido más moderado del ontologismo, conocemos únicamente las ideas en Dios, mas no la esencia divina. Pero contra esta opinión hace notar Santo Tomás (II. II. q. 173. a. 1): Non est possibile, quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat; tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quae fiunt, ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturas, tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum ut est objectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes.

2. El mismo Doctor Angélico (I. q. 12. a. 11), explica en qué sentido es Dios principio de nuestro conocimiento: in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus.

3. También ha demostrado Santo Tomás (I. q. 3. a. 4 ad 1) la diferencia que existe entre el sér, como producto de nuestra abstracción extrema, y la esencia divina, que el ontologismo y el panteísmo asimilan al primero: Aliquid, cui non fit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod de ratione ejus sit, quod non fiat ei additio, sicut de ratione animalis irrationalis est, ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quod sibi fiat additio, sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis, ut habeat rationem, sed nec de ratione ejus est, ut careat ratione. Primo igitur modo esse sine additione est esse divinum: secundo modo esse sine additione est esse commune. C. Gent. I. 26: Id, quod commune est vel universale, sine additione esse (actu) non potest, sed sine additione consideratur, non tamen absque receptibilitate additionis... Divinum autem Esse est absque additione non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura, et non solum sine additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipso, quod additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest, quod Deus non est esse commune, sed proprium... Id quod in nobis simplicissimum invenitur (ens commune) non tam res completa, sed rei aliquid est; Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui

perfecte subsistenti. Cf. De ente et essentia c. 7: Nec oportet, si dicimus, Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, hujus conditionis est, ut *nulla sibi additio fieri possit. Unde per ipsam suam puritatem* est esse distinctum ab omni esse... Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit aliquam praecisionem additionis. Hé aquí los conceptos por los cuales se diferencia el sér, como abstracción extrema, de la esencia divina, el sér absoluto, ó *ὄν*:

a) El primero no es otra cosa que la más completa abstracción de las cosas reales, sin otra determinación de su contenido que la negación del no sér. Por el contrario el Sér divino es lo más determinado que existe, y lo que, por la perfección absoluta de su esencia, más se distingue de todos los demás seres.

b) El primero es el sér en su concepto más universal, aplicable á todo lo que existe; el Sér divino es un ente único (ens singulare) que no tiene semejante.

c) El primero le comprendemos en su sentido propio (univoce, conceptione propria); el Sér divino en sentido impropio y sólo por analogía (analogice et conceptionibus impropriis).

d) Aquel es, en cuanto á la extensión (extensive), lo más amplio, bajo el concepto de la intensidad, lo más insignificante; el segundo es todo lo contrario, puesto que encierra en sí la plenitud de todas las perfecciones.

e) El primero es un sér ideal, en cuanto que se comprende por abstracción de lo particular; el segundo, muy al contrario, es el más real de todos los seres.

Thom. De ver. q. 1 a. 1 q. 10 a. 11 ad 10: Illud, quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptions resolvit est ens... Ens, quod est primum per *communitatem*, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius (rei) proportionem excedit, et ideo in cognitione cujuslibet rei ipsum cognoscitur. Sed ens, quod est primum *causalitate*, excedit impropotionaliter omnes alias res, unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest.

IV. Es indudable que nuestros conceptos universales encierran una verdad inmutable, necesaria y eterna; pero de esto no se sigue, en manera alguna, que sean *realiter* y *objective* una misma cosa con el Sér divino, que es el único inmutable, necesario y eterno. Efectivamente:

a) Esos conceptos universales no existen como tales (in sua formalí ratione), ni fuera de Dios ni en el mismo Dios, ántes bien sólo existen en las cosas particulares. b) Los conceptos universales que formamos por abstracción de las cosas particulares, no tienen existencia real si los consideramos anteriores ó independientes del acto creador de Dios, siendo únicamente posibles, toda vez que Dios, que es la plenitud del Sér y de toda perfección, puede tener en las cosas creadas cierto remedo de su propia esencia, siquiera sea finito y sólo por analogía (analogia).

c) Siguese de esto que las verdades eternas existen en Dios como en su imágen ó prototipo y de un modo más perfecto (*eminenter et exemplariter*), mas no como son en sí (*in sua ratione formali*), y que no se distinguen del mismo Dios. *d)* Admitida la mencionada hipótesis seguiríase, como inevitable consecuencia, que Dios es finito, ya que la idea de lo creado envuelve el concepto de la limitacion; el Sér divino, por el contrario, excluye toda limitacion. De donde se infiere, que la idea no puede ser una misma cosa con la esencia de Dios. *e)* Agréguese á esto que en la vision de Dios, el sujeto que contempla no conoce ni por medio de ideas especiales, distintas unas de otras, ni en una serie de actos de conocimiento, sino solamente por la esencia divina. *f)* Por eso todas las verdades que existen en las cosas creadas, lo mismo que todo lo bueno que hay en ellas, son imágenes de Dios que han emanado de Él, pero no son el mismo Dios.

Thom. I. q. 15. a. 4: Ipse (Deus) essentiam suam perfecte cognoscit... Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed *secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis* a creaturis. Unaquaeque enim creatura habet *propriam speciem*, secundum quod *aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem*. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut *propriam rationem et ideam hujus creaturae*. Por cuya razon la verdad ideal, ó sea la posibilidad de las cosas, tiene su fundamento en la esencia de Dios, del que puede ser imágen la criatura, pero no la misma esencia divina; porque ésta tiene existencia real aun en cuanto que puede ser imitada (*essentia ut sic imitabilis a tali creatura*), miéntras que la criatura posible, imágen de la esencia divina, sólo tiene un sér ideal en y por la inteligencia divina; de donde se infiere que la inteligencia divina es fundamento de la verdad en las cosas creadas, *pero no es una misma cosa con ella*.

V. No es ménos falsa la hipótesis del ontologismo, segun la cual sólo puede conocerse lo finito previo el conocimiento de lo infinito, por vía de negacion; efectivamente:

a) El hombre posee el conocimiento de lo finito en el conocimiento de sí mismo. *b)* La idea de lo infinito, como negacion del límite, presupone la idea de lo finito como negacion de mayor perfeccion.

Todos los Santos Padres y teólogos defienden esta doctrina, al mencionar la *via negationis* como uno de los caminos por los que el espíritu humano llega al conocimiento de la esencia divina. Thom. in Ep. ad Rom. L. VI.

§ 61. LA HIPÓTESIS DE LAS IDEAS INNATAS.

Segun la hipótesis de las ideas innatas, el alma está en posesion, desde su origen, de ciertas ideas que sirven de base para la formacion del conocimien-

to. Platon es el inventor de esta teoría fundada, á su vez, en la doctrina de la preexistencia del alma y del recuerdo que en ella se deposita (*ἀνάμνησις*). También Descartes aceptó la teoría de las ideas innatas, admitiendo al propio tiempo la existencia de ideas que nos vienen por los sentidos (*ideae adventitiae*) y de otra segunda clase de ideas que adquirimos por la propia reflexión (*factae*). La experiencia no es más que la ocasión externa para el desenvolvimiento de aquellas ideas que hacen relación á lo sobrenatural y necesario. En sentir de Leibnitz y de Wolff la idea del Universo es innata al hombre, aunque de una manera incompleta, llegando por progresivo desarrollo á manifestarse en toda su claridad y evidencia. Según Rosmini (*Nuovo saggio sull'origine delle idee*, 1830), á lo ménos es innata al hombre la idea del sér indefinido y abstracto, que se manifiesta luego determinada en los conceptos, de muy diversas maneras.

I. La hipótesis de las ideas innatas es insostenible, por las siguientes razones: *a*) En todos los casos debe darse la preferencia á la teoría más sencilla cuando por sí sola basta para dar explicación de los fenómenos; la hipótesis en cuestión, muy al contrario, se ve precisada á recurrir á las afirmaciones más arbitrarias y absurdas. *b*) Esta hipótesis no da explicación de la unión que se verifica entre el alma y el cuerpo para constituir la unidad del sér, más bien aparece en ella sin objeto. *c*) Se contradice á sí propia, toda vez que primeramente aduce la unión de la naturaleza sensible con el alma racional como causa de que ésta no se halle, desde luego, contenida en la conciencia de la idea innata, mientras que luego se pone á contribución la misma actividad sensible para despertar la «adormecida» idea. *d*) No explica la relación íntima que existe entre los estados corpóreo y espiritual, ni los de la infancia, del sueño, del delirio, del desmayo, etc. *e*) En el poder del hombre no está el negar ni olvidar lo que es innato; y es notorio con qué facilidad niega y olvida el contenido de las ideas en cuestión. *f*) Conduce necesariamente al idealismo y al dualismo, toda vez que, admitida esa hipótesis, el hombre sólo conoce las ideas y no las cosas por medio de las ideas. *g*) Es la consecuencia de la teoría platónica relativa á la preexistencia de las almas. *h*) Se opone á la analogía de la fe, por cuanto aun el conocimiento sobrenatural no se realiza exclusivamente mediante un principio interno, sino también, al mismo tiempo, por influencia exterior (*fides ex auditu*). *i*) Es inconsecuente y arbitraria, toda vez que no tiene más ley que la del capricho para designar las ideas que son innatas y las que no lo son.

1. Ulrici, *Fe y Ciencia*, p. 77: "En la actualidad apenas tiene ya partidarios, si tiene algunos, la opinión de que nuestra alma posee ideas innatas, de tal manera que por sí misma, sin la cooperación de otro factor alguno, no sólo tiene conciencia de ellas sino que hasta adquiere inmediatamente certeza de su verdad; y es que la expe-

riencia ha demostrado que no sólo hay muchos hombres que no tienen conciencia de semejantes ideas ni las adquieren nunca, sino que está igualmente probado que, en aquellos que carecen de los sentidos principales, no llega á su completo desarrollo la propia conciencia ni la facultad cognoscente. (Thom. De Ver. q. 10 a. 6: *Non pateremur omnimodam ignorantiam eorum, quorum sensum non habemus*). Pero además de eso tal hipótesis envuelve en sí misma una contradicción, porque las ideas innatas, como tales, no podrían ser otra cosa que determinaciones primitivas, puestas dentro de ó al lado del alma, de tal manera que ésta, al tener conciencia de ellas debería por necesidad considerarlas como determinaciones propias, cual momentos de ella misma y no como imágenes ó representaciones que la vienen de fuera y no son una misma cosa con ella; en una palabra, no podría referirlas á otra cosa... No es posible suponer siquiera la existencia de conceptos ó ideas que no se han formado, sino que desde un principio se hallan puestas en la conciencia (págs. 195 y 352).

“A la manera que la semilla es ya planta *potentia* (Thom. “*semina cognitionum*”), pero sin embargo, no llega á ser planta real y efectiva sino mediante la acción de la humedad, del aire, del calor, etc., así también el alma humana es ya en y por sí misma sensación, sentimiento, conciencia, etc., y en tal sentido puede decirse que desde un principio existen en ella implícita y potencialmente las ideas ó conceptos que produce y hace pasar al dominio de la conciencia; pero el contenido del pensamiento no adquiere existencia real, explícita, no llega á ser *actu*, sino mediante la cooperación del ser real. Mas como no puede sustraerse á esta cooperación, que es á la vez operación, resulta de aquí una necesidad intelectiva ó del pensamiento que podemos llamar inmediata, porque condiciona y determina, sin otra mediación, los primeros actos de nuestra actividad espiritual.

2. A las tres citadas hipótesis se opone la siguiente declaración de Santo Tomás (De Magistr. a. 1): *In quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contextitur, dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint*. En su calidad de ser inteligente, lleva el hombre en sí mismo una fuerza que produce el conocimiento. Thom. De mente a. 6. Y de la misma naturaleza humana se deduce, como necesaria consecuencia, la manera y la forma en que se efectúa su conocimiento. *Operatio proportionatur virtuti et essentiae; intellectivum autem hominis est in sensitivo, et ideo propria operatio ejus est intelligere intelligibilia in phantasmatis*. De Memor. et Remiscent. a. 2. El mismo doctísimo teólogo refuta ya la hipótesis de las ideas innatas. De mente a. 6: *Quidam posuerunt humanas animas in seipsis continere rerum notitiam... Alii vero dixerunt, quod anima sibi ipsi est scientiae causa. Non enim a sensibilibus scientiam accipit, quasi actione sensibilibus aliquo modo similitudines rerum ad animam pervenirent, sed ipsa anima ad praesentiam sensibilibus in se similitudinem sensibilibus format*. Sed haec positio non videtur totaliter rationabilis; nullum enim agens, nisi secundum quod est actu, agit. Unde si anima format in se omnium rerum similitudines, oportet, quod ipsa in se actu habeat illas similitudines rerum, et sic redibit in praedictam opinionem, quae ponit, omnium rerum scientiam animae naturaliter insitam esse. I. q. 84. a. 1: *Si aliquis intellectus est, qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet, quod essentia ejus habeat in se immaterialiter omnia... Hoc autem est proprium Dei*. a. 4: *Si anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum prin-*

cipiorum tantum, et non acciperet ea a sensibus, *non indigeret corpore ad intelligendum. Unde frustra corpori uniretur.* Quaest. unic. de spirit. creat. a. 10: Non autem potest dici, quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu *immediate absque aliqua virtute*, quam ab eo anima participat ad hunc effectum determinatum, ut fiant intelligibilia actu? . . . *Actio intellectus agentis est actio hujus hominis.*

Entre todos los argumentos que se aducen en pro de la mencionada hipótesis, ninguno tiene tanta fuerza como el siguiente: "Si el espíritu no llevara ya en sí, en cierto modo, el conocimiento de las primeras verdades, no existiría base alguna sobre la que pudiera fundarse tal conocimiento... Efectivamente; la observación presupone, por necesidad, el discernimiento, como la abstracción presupone el mismo discernimiento y la combinación ó el raciocinio; todo lo cual no podría existir sin cierta noción de la unidad, de la pluralidad, de la igualdad y de la distinción...: además no se concibe un juicio sin la noción del *sér.*," Pero al decir esto no se tiene en cuenta que el concepto universal, lo mismo que la idea del *sér.*, se halla realmente en las cosas y por consecuencia se reconoce en ellas. Si ese concepto, en vez de existir en las cosas, le llevásemos dentro de nosotros, no podríamos tener conocimiento objetivo. Thom. De anim. III. Lect. 4: Objectum intellectus nostri non est aliquid extra res sensibiles existens, licet intellectus apprehendat alio modo quidditates rerum, quam sunt in sensibilibus. Non enim apprehendit eas cum conditionibus individuantes, quae eis in rebus sensibilibus adjunguntur.

§ 62. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO SEGUN SANTO TOMAS.

I. Esta teoría se funda en los siguientes principios:

a) La misión del entendimiento consiste en conocer la esencia de las cosas (quidditas), en oposición á la que tienen los sentidos de percibir lo particular, es decir, lo que se halla determinado é individualizado por el tiempo, lugar, color, figura, etc. En el concepto universal (universale) se halla contenida la esencia de las cosas.

Thom. I. q. 78 a. 3: Naturas sensibilibus qualitatibus cognoscere non est sensus, sed intellectus. Q. 87 a. 3. De scientia Dei a. 7 ad 8: Illud, quod est *principium essendi*, est etiam principium cognoscendi ex parte rei cognitae, quia per sua principia res cognoscibilis est.

b) Si bien el concepto universal es uno, se refiere ó puede referirse á muchas cosas individuales (Unum habens habitudinem ad multa). Refiérese á dichas cosas individuales como expresión ó como determinación más inmediata de su esencia. En el primer caso puede expresar el *sér* completamente ó sólo en parte; si le expresa por completo entonces se representa en él la especie. Si sólo le expresa en parte, esta parte puede ser ó determinante ó determinada; la determinante constituye el *genus*, la determinada la diferencia específica. Pero si el concepto universal no expresa la esencia del *sér*,

siendo sólo una determinación más inmediata del mismo, puede ésta hallarse inseparablemente unida al sér (homo est risibilis, por ejemplo), en cuyo caso constituye lo que le es propio, attributum, ó sólo le corresponde accidentalmente, siendo un simple accidente. De aquí se deducen los cinco universalía.

c) El concepto universal es, en primer término, una determinación de entendimiento, la imagen inteligible del objeto en el espíritu que conoce, y coincide con el mismo acto del conocimiento; pero no es objeto (id quod) de nuestro conocimiento; sino el medio (id quo), por el cual se presenta el objeto al espíritu. Thom. I. q. 85. a. 2. Species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus... secundario est id, quod intelligitur, sed id quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo.

d) La idea es espiritual, porque el acto de la percepción se verifica de conformidad con la naturaleza y la forma del sujeto de la misma; pero es á la vez idea de algo que no es espiritual; y lo es también del infinito.

e) De tres distintas maneras puede considerarse la esencia (quidditas) de las cosas: α) En los objetos individuales; en ellos sólo se manifiesta la verdad potencialmente, como algo universal. β) Como objeto del conocimiento, que, por abstracción, separa la verdad de las determinaciones accidentales de las cosas individuales; entónces forma el espíritu conceptos universales directos, que existen en las cosas segun su elemento objetivo, mas no segun su elemento subjetivo. γ) Finalmente, podemos considerar la esencia de las cosas, tal como las ha comprendido el espíritu en su universalidad y abstracción para aplicarlas á las cosas individuales; bajo este punto de vista son, en toda propiedad, conceptos universales reflejos, que, como tales (formaliter), sólo existen en el espíritu, mientras que en las cosas existen en potencia y segun su fundamento (potentia et fundamentaliter).

f) Los conceptos universales son necesarios y eternos. (Essentiae rerum sunt aeternae). Pero esta necesidad es sólo ideal, no real. El fundamento de dicha necesidad se halla en la eternidad de las ideas divinas, como prototipos que son de todo lo que existe. Por cuya razón demuestran la existencia de una razón primordial, fundamento de todo sér ideal, ó sea de toda verdad. No se concibe la existencia de una cosa inteligible sin un entendimiento primero y supremo, ni de una verdad sin un sér primordial verdadero.

1. Acerca de lo *Universale*, consúltese Thom. I. q. 87 a. 3: Contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo, secundum quod *contingentia* sunt, alio modo, secundum quod in eis *aliquid necessitatis* invenitur. Nihil enim est adeo contingens, quin in se *aliquid necessarium* habeat. Sicut hoc ipsum, quod est Socratem currere, in se quidem contingens est, sed habitudo cursus ad motum est necessaria. Necessarium enim est, Socratem moveri, si currit. I. q. 85 a. 2 ad 2: Cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet *res quae intelligitur et hoc quod est ipsum intelligi*. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet *ipsa natura rei et abstractio seu universalitas*. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, *non est nisi in singularibus*; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis *est in intellectu*. Por donde se ve que la universalidad existe en el espíritu, no en las cosas. Acerca de la distinción entre universale directum y reflexum, véase De Univers. Tract. I: Notandum est, quod aliud est dicere animal in quantum animal et animal in quantum universale (es decir, en comparación con otros

individuos), et similiter homo in quantum homo et homo in quantum species. Quia animal in quantum animal est animal tantum, et significat essentiam simplicem, quae de se non est una nec multa nec existens in his sensibus nec in anima. Et ideo dicit Boëthius: Universale dum intelligitur, singulare dum sentitur, quia una eademque natura quae singularis erat et individuata per materiam in singularibus hominibus postea efficitur universalis per actionem intellectus depurantis ipsam a conditionibus, quae sunt hic et nunc. Cf. De ente et essentia. Opusc. 48.

2. Si no se admite la distincion entre universale directum y reflexum, necesariamente se cae: ó en el nominalismo y criticismo, que niega la existencia de lo universal en las cosas; ó en el platonismo y ontologismo, que afirma que lo universal existe como tal en sí mismo: ó en el panteísmo y en el falso realismo de la Edad Media, que sostiene que lo universal existe á la vez en las cosas que no son más que accidentes con relacion á la sustancia universal.

II. La teoría del conocimiento se funda en el principio fundamental siguiente:

a) El espíritu humano ocupa un término medio entre el espíritu puro y el sér sensible, toda vez que se halla unido al cuerpo como su forma esencial. Por eso la forma de su conocimiento guarda analogia con la forma de su existencia, es decir, que siendo él mismo un espíritu corporizado, conoce lo inteligible que existe en el objeto individual sensible, mas no en la forma en que realmente existe en dicho objeto individual sensible, sino de una manera espiritual.

Thom. I. q. 85 a. 1: Intellectus humanus medio modo se habet (inter sensum et intellectum angelicum); non enim est actus alicujus organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis. Et ideo *proprium ejus est cognoscere formam, in materia quidem corporali individualiter existentem*, non tamen *prout est in tali materia*. Cognoscere vero id, quod est in materia individuali non prout est in tali materia, *est abstrahere formam a tali materia individuali*, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere, quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus, et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus.

b) Por eso todo conocimiento parte de la percepcion sensible (omnis cognitio incipit a sensibus), que presenta el material cognoscible al entendimiento, mediante la imágen de la fantasía (phantasma). El mundo sensible sólo ofrece cosas particulares, accidentales y concretas (particulare cum conditionibus individuantes); por cuya razon sólo es causa materialis de nuestro conocimiento, mas no causa formalis.

Thom. I. q. 84 a. 6: Sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis... sed magis quodammodo est materia causae. En esto estriba principalmente la diferencia entre la teoría de Santo Tomás y la del empirismo y sensualismo.

c) Así como los sentidos presuponen, para obrar, los objetos del mundo sensible, de la misma manera el entendimiento presupone, para ejercer su actividad, la existencia de las imágenes de la fantasía (Intellectus movetur a phantasmatibus), ya que todo conocimiento se realiza mediante la conversion del espíritu á las imágenes de la fantasía (per conversionem ad phantasmata), lo cual se verifica por interior impulso ante un objeto dado.

Phantasmata se habent ad intellectivam partem animae sicut sensibilia ad sensum. Thom. de anim. III. Lect. 4 sq.

d) La esencia de las cosas que comprendemos en el concepto universal existe en los mismos objetos, si bien acompañada de circunstancias determinativas accidentales (*cum circumstantiis individuantiis*); separar dicha esencia mediante la abstracción y despojarla de sus circunstancias accidentales, constituye la misión del *intellectus agens*, que, de esa manera, eleva á la categoría de realmente inteligible (*actu*), lo que únicamente lo es potencialmente (*potentia*), en el objeto individual.

Locke y Condillac (*La sensation transformée*) han negado esta facultad del alma, por la que se eleva sobre lo sensible, y reconoce lo espiritual en lo sensible. Thom. 1 q. 79 a. 3: *Oportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.* De mente c. 6: *Verum est, quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit: nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae, a sensibilibus abstractae, intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint.* Si el concepto universal pudiera subsistir fuera del espíritu, según afirma el realismo platónico, no sería entonces necesario el *intellectus agens*. Mas como quiera que éste no se halla determinado por la imagen de la fantasía, puesto que sólo se requiere la presencia de ésta para obrar inconscientemente, ni tampoco recibe de ella cosa alguna que le complete, resulta que es pura actividad; es una luz espiritual. “*ex quo anima nostra intellectualis dicitur.*” Thom. De Prophet. I.

e) Síguese de esto que la inteligencia activa es una luz interior (*lumen intellectus*), que hace cognoscible al entendimiento pasivo (*intellectus passibilis*) la esencia de las cosas que se manifiesta en el concepto universal; de tal suerte que, mediante la información que de aquél recibe (*species impressa*), realiza el segundo (*species expressa*) el acto del conocimiento.

f) El entendimiento pasivo es el que en propiedad realiza el acto del conocimiento. Thom. De anim. III. Lect. 7: *Intellectus possibilis est, quo hic homo formaliter intelligit... qui speciem recipit, et actum intelligendi elicit, et sic solus intellectus possibilis est, qui est subjectum scientiae, sicut sentire egreditur a potentia sensitiva.* Pero no es meramente pasivo; dásese el nombre de entendimiento pasivo (*possibilis*), *intellectus passibilis*, porque es determinado á obrar por lo inteligible que hay en las cosas, de lo que recibe su complemento, á la manera que los sentidos lo son por el objeto sensible (*Opusc. 48 sup. Boeth.*), en tanto que el entendimiento activo sólo tiene necesidad del material suministrado por la imagen de la fantasía, para elevarlo á la esfera de lo inteligible.

g) La abstracción se realiza al mismo tiempo que el conocimiento, por más que este presupone (*abstrahendo intelligimus*) como condición necesaria (*natura prius*) la existencia de la primera. Hé aquí por qué el análisis, ó sea la distinción entre la esencia y las condiciones individuales, constituye el primer acto de nuestro espíritu, y no la síntesis, es decir, la unión de un juicio apriorístico con el objeto de la experiencia; los juicios sintéticos apriorísticos de Kant.

h) De esta manera tienen nuestras ideas, no solamente valor subjetivo, si que tambien objetivo; las leyes y categorías del alma son las determinaciones reales de las mismas cosas, por más que no se presenten como tales (universale) sino solamente en el individuo accidental (singulare). De suerte que al momento lógico corresponde el ontológico, al orden ideal el real.

1. La razon humana es una participacion de la inteligencia divina que comprende en sí las ideas de todas las cosas. Thom. I. q. 79 a. 3; q. 84 a. 5. Por eso tiene el espíritu creado aptitud para recibir en sí mismo, es decir, para reconocer la esencia de todas las cosas (I. q. 61 a. 1), toda vez que éstas no son sino copias de los prototipos divinos. I. q. 104 a. 3: *Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant* (en los espíritus puros de una manera inmediata, en el hombre mediante la *virtus intellectus agentis*), *sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant*. C. Gent. III. 47: *Id, quod per animum cognitum est, verum est, in quantum illius divinae veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in ipso*.

2. De esta manera el hombre, cuyo entendimiento ocupa el último grado en la escala de las inteligencias, tiene potencialmente el conocimiento de la esencia de las cosas. Thom. De Magistr. a. 2: *Præexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scil. primæ conceptiones intellectus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas*.

i) La unidad esencial de la naturaleza humana es la que concierta estos actos de las diferentes facultades: percepción sensible, fantasía, entendimiento. El alma, como principio de que emanan y al que pertenecen todas estas facultades, constituye el centro interior, único é indivisible en el que, poniéndose en contacto, influyen unas sobre otras. En el mero hecho de hallarse el objeto presente á una facultad, se halla tambien presente á la otra, toda vez que no son, en propiedad, las facultades las que obran, sino el hombre por medio de sus facultades.

Oigamos de qué manera describe San Agustín este proceso del conocimiento (De Trinit. XI. 9): *Cum incipimus a specie corporis et pervenimus usque ad speciem, quæ fit in contuitu cogitantis quatuor species reperiuntur, quasi gradatim natae altera ex altera; secunda de prima, tertia de secunda, quarta de tertia. A specie quippe corporis, quod cernitur, exoritur ea, quæ fit in sensu cernentis; et ab hac ea, quæ fit in memoria (fantasia) et ab hac ea, quæ fit in acie cogitantis*. Thom. De Ver. q. 10 a. 9: *Intelligere proprie loquendo non est intellectus, sed animæ per intellectum*.

k) Del conocimiento del mundo y de nosotros mismos nos elevamos al conocimiento de Dios por vía de causalidad, de negacion y de eminencia. De suerte que el conocimiento que tenemos de Dios no es innato ni a priori, sino a posteriori.

Cf. Thom. I. q. 2 a. 2; q. 12 a. 12.

1. Así como nos elevamos al conocimiento de Dios por un proceso analítico, de la misma manera por el sintético descendemos de nuevo á la criatura; el mundo visible es la imágen del invisible (*κόσμος νοητός*), que desde la eternidad existe en Dios y es una misma cosa con él (quoad principium intrinsecum determinativum). Porque Dios se conoce á sí mismo, primeramente en sí y después en cuanto que puede ser imitado en sus perfecciones por la criatura, si bien de una manera finita y limitada. En virtud de este pleno co-

nocimiento que tiene de sí mismo engendra las ideas eternas (ideas prototy-pas), que son prototipos de todas las cosas que puede llamar á la existencia. Pero, al creer, no reproduce Dios sus propias ideas, segun la doctrina pan-teista, sino los prototipos de sus ideas (exemplaria exemplata, no exemplantia). De aquí proviene la diversidad y orden que hay en las criaturas, cuya armo-nía es indicio de la unidad y de la naturaleza infinita del principio de que proceden. Mas la verdadera semejanza del espíritu creado con Dios se funda en el conocimiento y la voluntad libre.

Thom. I. q. 15 a. 1. 2. q. 32 a. 1 sq. q. 45. 93. Lessius, De perfec t. div. V. 2: Omnia possibilis continentur in essentia divina tanquam *originali radice* et quasi *exemplari virtuali et radicali*; in sapientia tanquam in *exemplari formali*, in quo etiam existunt objective modo perfectissimo; magis enim ibi fulgent, quam in suis naturis creatis; in potentia tanquam in *causa effectrice*. Thom. De potent. q. 3 a. 5: Quidditas, antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed *creatrix essentia*. Consideradas como objeto del conocimiento divino, las esencias de las cosas son algo sustancial, pero algo imaginado, posible solamente; consideradas como la idea misma que existe en el espíritu divino son una misma cosa con Dios; mas por ser imágenes de las cosas individuales, puede, con justicia, hacerse una distincio virtualis y decirse que existen varias ideas en Dios. I. q. 15 a. 2 ad 1.

m) La misma razon creada nos revela á Dios como primera razon personal, puesto que todo lo que uno recibe por trasmision debe haber existido ántes en otro, en cuanto á su esencia; y toda vez que el entendimiento humano es imperfecto y sólo conoce potencialmente, debe existir ántes otro que conozca de una manera real y perfecta. Dios es, por eso, el principio supremo de nuestro conocimiento, miéntras que la fuerza propia del espíritu es el princi-pio próximo é inmediato. De la misma manera conoce el espíritu creado en sí, en su propio sér, en su conocer y querer, cierta analogía de los procesos in-ternos que tienen lugar en Dios, trino y uno.

Thom. Qu. unic. De spirit. creat. a. 10. I. q. 32 a. 1 sqq.

SECCION SEGUNDA.

DEL CONOCIMIENTO SOBRENATURAL. — LA FE.

Los comentadores de Santo Tomás, II. II. q. 1 sq. Entre los teólogos antiguos; Lugo, De virtute fidei divinae. Suarez, De triplice virtute theologica, fide, spe et caritate. Tanner, De virtutibus theologicis. Kilber, De virtutibus theologicis. Entre los moder-nos, Perrone, De virtutibus theologicis. Denzinger, l. c. II parte. Kleutgen, Teología del pasado, IV. 2.^a ed., 1873. Schrader, De fide, utrum ea imperari possit. 1867. Scház-ler, Nuevas investigaciones, 1868.

Segun la doctrina de la Iglesia (Conc. Vatic. l. c. c. IV), existen dos ór-denes de conocimiento, que se distinguen no tan sólo en cuanto al principio, sino tambien en cuanto al objeto; en cuanto al principio, puesto que en el uno realizamos el conocimiento por virtud de nuestra razon natural, y en el otro mediante la fe divina; en cuanto al objeto, porque además de las verdades

que puede comprender la razon natural se nos proponen, para que los creamos, misterios que se hallan ocultos en Dios y que no podemos conocer sino con el auxilio de la revelacion divina. Expondremos, pues, en esta seccion, la teoria de la fe, en tres disertaciones:

Primera: Concepto y objeto de la fe.

Segunda: Motivo de la fe.

Tercera: Produccion y cualidades de la fe.

DISERTACION PRIMERA.

Concepto y objeto de la fe.

Considerada la fe, en general, como uno de los caminos por los que llegamos al conocimiento, lo mismo de las verdades naturales que de las sobrenaturales, de las divinas que de las humanas, es indispensable examinar ante todo su concepto.

§ 63. LA FE Y EL OBJETO DE LA FE EN GENERAL.

I. Entiéndese por fe, en general, aquel acto de la inteligencia en virtud del cual ésta admite, con certeza, una proposicion, mas no porque conozca su verdad por intuicion propia, sino por la autoridad de aquel que da testimonio de ella.

1. Para emitir juicio acerca de la verdad ó falsedad de una proposicion, precisa conocer la conformidad ó discrepancia del sujeto con el predicado; lo cual se realiza: ó por el conocimiento de la idea del mismo sujeto y del predicado que nos presenta, de una manera inmediata ó mediata, esta conformidad ó discrepancia (por ejemplo: el todo es mayor que la parte; Pedro es mortal), ó por el testimonio de otros que tienen evidencia de tal conformidad ó discrepancia, lo cual sucede cuando no podemos adquirir por nosotros mismos completa certeza. El primer medio establece una evidencia fundada en un conocimiento interno, ya que no solamente sabemos que la proposicion es verdadera sino que, además, conocemos el fundamento interno en que su verdad se funda. Este conocimiento produce la fe, es decir, la certeza que se funda en motivos externos: tenemos seguridad completa de que la cosa es así, mas no sabemos por qué es así.

2. Augustin. De util. cred. n. 11: Quod scimus, debemus rationi, quod credimus, auctoritati. El mismo Santo Padre acentúa la necesidad de hacer la debida separacion entre ciencia y fe (Retract. I. 14): *Proprie quippe cum loquimur, id solum scire dicimur, quod mentis firma adhaesione comprehendimus. Cum vero loquimur verbis consuetudini aptioribus... non dubitamus dicere scire nos, et quod percipimus nostris corporis sensibus et quod fide dignis credimus testibus, dum tamen inter haec et illud quid distet intelligimus.*

3. Se da el nombre de testigo á todo aquel que da á conocer á otro lo que sabe, y puede ser testigo ocular ó auricular; el acto en virtud del cual hace su declaracion es el testimonio y la respetabilidad del que nos mueve al asentimiento, constituye la autoridad de su deposicion.

II. La certeza del asentimiento que damos por la fe, descansa en la evidencia de la credibilidad de los testigos, de la ciencia por medio de la cual conocen la verdad y de su veracidad, á la que ajustan su deposicion. De aquí proviene que, aún siendo oscuro el objeto de la fe, puede ser evidente la credibilidad del testigo.

Cajetan. in Thom. II. II. q. 1 a. 4 § 4: Est differentia inter videre, aliquid esse *scibile*, et videre, aliquid esse *credibile*. Scibile namque est aliquid ex se, credibile autem ex testimonio, ac per hoc, si constat, aliquid esse scibile, constat, illud esse verum. Si autem constat, aliquid esse credibile, non constat propterea esse verum, sed testimonia esse talia, ut illud sit credibile, ut quotidiana experientia in iudicium sententiis per testes et propriam confessionem manifestat. Ex hoc namque, quod digni fide testes aliquid asserunt et reus sponte confitetur, non habetur certa evidentia, quod ita sit; habetur tametsi evidentia, quod ita esse est credibile et iudicabile absque alterius partis formidine. Con esto queda refutada la proposicion por la que algunos escritores modernos niegan toda analogia con la fe, en el genuino sentido de la palabra, á la sentencia de un juez ó al juicio de un historiador que se funda en la deposicion de testigos. Véase Kleutgen, Suplementos, III. p. 58 sig. Suarez, i. h. l.: Notanda est distinctio illorum verborum *credere* et *videre* (Nemo enim crederet, nisi videret, esse credendum); prius dicit obscuritatem unde posterius ut condistinctum ab illo dicit *claritatem* et *evidentiam*, neque illa duo repugnant, quia versantur circa diversa; nam creditur aliquid sub ratione veri, videtur autem sub ratione credibilis. Id. De fid. Disp. I. 1: In communi usu vox fidei contracta est ad significandam cognitionem obscuram et fundatam in testimonio dicentis. Joan. a. s. Thom. in II. II. q. 1 p. 2: Fides accipitur pro assensu intellectus, quo quis credit quod non videt, innitendo auctoritati dicentis. Et sic fides accepta dividitur in humanam et divinam.

III. La evidente credibilidad del testigo produce en el que ejerce el acto de la fe una certeza moral que, en último término, puede y debe referirse á una ley metafísica.

Esta certeza moral debe entenderse en su sentido propio, no en la significacion más amplia. El hombre se halla animado de un impulso innato hácia la verdad, del que no puede desprenderse; la falacia y la mentira constituyen siempre la excepcion, de tal suerte que, en muchos casos, un exámen cuidadoso de la cuestion produce, respecto de la credibilidad del testigo, una evidencia equivalente á la certeza de un principio metafísico (como el principio de causalidad).

IV. Por esa razon, la certeza que engendra la fe se diferencia, en cuanto á su fundamento, de toda otra certeza, mas no en cuanto á su esencia.

Véase pág. 380. Thom. I. II. q. 67 a. 3: Ex parte subjecti differunt secundum perfectum et imperfectum *opinio, fides et scientia*. Nam de ratione opinionis est, quod *accipiatur unum cum formidine alterius oppositi*; unde non habet firmam adhaesionem. De ratione vero scientiae est, quod *habeat firmam adhaesionem cum visione intellectiva*; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem *medio modo* se habet; excedit enim opinionem in hoc, quod habet *firmam inhaesionem*, deficit vero a scientia in eo, quo *non habet visionem*. Por consiguiente es de todo punto infundada la siguiente apreciacion de Kant (Crítica de la razon pura, 3.^a ed., pag. 850): "Opinar es formar un juicio insuficiente tanto subjetiva como objetivamente, aunque con participacion de la conciencia. Si es suficiente bajo el punto de vista subjetivo é insuficiente sólo bajo el objetivo, se llama *fe*. Recibe el nombre de ciencia el juicio que es suficiente tanto subjetiva como objetivamente." Bernard. De error. Abaelard. ad Innoc. II.: In limine... stultilogiae suae definit fidem *aestimationem*. Tambien Strauss (Teoría de la fe, I. 164) admite en los hechos evidentes históricos solamente una "gran probabilidad, pero nunca como certeza absoluta." San Bernardo (De consid. V. 3) explica de esta manera la diferencia entre la ciencia, la fe y la opinion: Intellectus *rationi* innititur, fides *auctoritati*, opinio sola *similitudine* se tuetur. Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam.

V. El objeto de la fe humana puede ser; ó una verdad del dominio de la razon ó un hecho de la experiencia. Respecto de la primera tienen aplicacion los siguientes principios:

a) La autoridad humana, como tal, no es verdadera fuente de conocimiento, siéndolo únicamente la propia intuicion.

Thom. I. q. 1 a. 8 ad 2: Locus ab auctoritate, quae fundatur supra ratione humana, est infirmissimus. Augustin. De Ordin. II. 3: Ad discendum dupliciter ducimur, auctoritate ac ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Aliud enim est, quod in agendo anteponitur, aliud, quod in appetendo aestimatur. Itaque quamquam bonorum auctoritas imperitae multitudini videatur esse salubrior, ratio vero aptior eruditibus. Donde tiene su origen el axioma: Tantum valet, quantum probat.

b) Apesar de esto, la autoridad del mayor número y de los mejores, ejercida en las debidas condiciones, puede ser fuente de conocimiento, aunque secundaria, áun para las verdades del dominio de la razon.

Este principio tiene especial aplicacion á las cuestiones fundamentales de la metafísica y de la moral; porque esta manifestacion universal equivale al testimonio de la razon humana, en su conjunto considerada. Aristotel. Top. I.

2. Thom. C. Gent. II. 34: Quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum. Falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est, sicut et falsum iudicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem per accidens sunt et praeter naturae intentionem. Quod autem est per accidens, non potest esse semper et in omnibus. Sicut de saporibus, quod ab omni gustu datur, non potest esse falsum ita iudicium, quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum. Tocante al valor de la sententia communis theologorum, véase pág. 287. En este caso hay que considerar una circunstancia sobrenatural. Thom. De potent. q. 10 a. 4 ad 14.

c) Tratándose de un grado de cultura inferior, ya sea que en el individuo permanezca en tal estado ó que haga nuevos progresos, la autoridad constituye un medio de conocimiento que en parte prepara y dirige la investigación propia, ó bien, cuando ésta no es posible, le suministra noticia de los resultados de la ciencia.

Thom. Sup. Boëth. De Trinit. q. 3 a. 1: Quod aliquid non sit apparens humano intellectui, potest contingere ex duobus, scil. ex defectu ipsarum rerum cognoscibilium et ex defectu intellectus nostri. Augustin. l. c. cf. De utilit. cred. c. 10 sq. Confess. VI. 5.

VI. Por lo que hace á los hechos de la experiencia, en la mayoría de los casos, es la autoridad la única fuente de conocimiento.

Tanto las ciencias experimentales como todo el derecho público descansan en el testimonio de otro, considerado como único medio de conocimiento, y reconocido como necesario complemento de toda nuestra ciencia.

VII. Para que el testimonio sea fuente válida del conocimiento, debe hacerse evidente la credibilidad de la declaración, mediante un examen previo del hecho atestiguado y del mismo testigo. El examen del hecho debe abrazar los siguientes extremos relativos á la naturaleza del mismo:

a) Debe ser posible; b) debe ser perceptible por los sentidos; c) debe revestir cierta importancia, capaz de llamar la atención pública.

La credibilidad de los testigos resulta más palpable:

a) Cuando varios hacen la misma declaración, en los puntos esenciales, ó cuando el testigo sobresale por su inteligencia y su carácter; b) cuando la declaración se hace públicamente y delante de personas contrarias al hecho que se atestigua y á quienes interesa, por consiguiente, ocultar el error; c) cuando el hecho atestiguado se opone á las inclinaciones, á las opiniones y á los intereses de los testigos.

VIII. Si son hechos pasados lo que constituye el objeto de nuestra fe, los veremos testificados en la tradición y la historia. Para que la tradición sea creíble se requiere:

a) Que tenga origen en testigos oculares y auriculares; b) que el testimonio de éstos sea igual en todo tiempo.

IX. La historia conserva los testimonios depositados por testigos más ó ménos fidedignos en documentos escritos ó monumentales, y la tradicion que ha tenido origen en éstos. Por cuya razon la historia y su redaccion deben fundarse en la crítica.

Sin la crítica no hay base posible para la historia. Su objeto, lo mismo que al examinar la credibilidad de los testigos en general, consiste en indagar los hechos, los documentos y condiciones de los que han tomado parte en ellos, á fin de poder distinguir y rechazar aquellos hechos cuya realizacion aparezca imposible, en sí ó atendidas las circunstancias de tiempo, lugar ó persona. Respecto de los testimonios distingue la crítica documentos auténticos, dudosos y apócrifos; para lo cual se funda en argumentos internos y externos, ya que los primeros no son siempre suficientes para emitir un juicio decisivo. Medios auxiliares de la crítica son los manuscritos antiguos, citas conservadas por otros autores, testimonios de los contemporáneos, etc. Véase Hergenröther, *Manual de Historia general de la Iglesia*, 1876, p. 4.

X. La distancia que nos separe del hecho no disminuye nada la importancia y el valor del testimonio, toda vez que la separacion, en cuanto al lugar y al tiempo, no es en sí motivo capaz de menoscabar la autoridad del testimonio ó desvirtuar su naturaleza.

Contra la teoria de Locke (*Ensayo*, IV. 16) y de Laplace (*Sobre las probabilidades*).

XI. Si el testigo que nos garantiza la verdad de una doctrina ó de un hecho se halla investido únicamente de autoridad humana, el objeto á que sirve de garantía corresponde tambien á la esfera de los conocimientos humanos, por cuya razon la fe que produce se llama asimismo fe humana. Por el contrario, es divina la fe que descansa en el testimonio de Dios y versa sobre verdades del dominio de la Revelacion divina (fides divina).

§ 64. LA FE DIVINA Y SU OBJETO.

I. La fe divina es una virtud sobrenatural que nos mueve, mediante la gracia de Dios, á admitir como verdadera la revelacion, no porque reconozcamos su verdad intrínseca, por la sola luz de la razon natural, sino fundados en la autoridad de Dios que la ha revelado y que no puede engañarse ni engañarnos.

1. Conc. Vatican. (Const. I. c. 3): *Fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei*

aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsicam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. Cf. Hebr. 11, 10: Est autem fides sperandarum substantia rerum (ἐλπίζομένων ὑπόστασις), argumentum non apparentium (πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων). De donde se infiere que el acto de la fe es un acto del entendimiento. 11, 3: Fide intelligimus, aptata esse saecula verbo Dei. 6: Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit. La fe es una virtud teológica y sobrenatural, que presupone la gracia como su principio interno eficiente, juntamente con la cooperacion libre del hombre; eso precisamente constituye su diferencia de la fe de los demonios (Jacob. 2, 19), que ni es libre ni sobrenatural, por cuanto se ven obligados al asentimiento de la fe, por la evidencia de la Revelacion que reconocen de una manera clara y palpable (fide coacta, non voluntaria, naturali, non infusa) cf. Suarez, *l. c.* VI. 9. La fe es una virtud teológica, porque se halla infundida en el alma como un hábito permanente y tiene por objeto á Dios mismo (objectum formale quod). Diferénciase, pues, la fe divina de la humana que sólo descansa en la palabra de los hombres; la sobrenatural de la puramente natural que se encuentra en los demonios; como se distingue la fe cristiana de la del Antiguo Testamento y la católica que considera la Iglesia como su regula proxima.

El Apóstol designa la fe con el nombre de ὑπόστασις, substantia, “quia sicut substantia est fundamentum omnium aliorum entium, ita fides est fundamentum totius aedificii spiritualis”, Thom. in III. Dist. 23. q. a. 1: “quia prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei.” II. II. q. 4. a. 1. I Joan. 5, 13. La fe es ἔλεγχος, ó segun la declaracion de San Agustin (Enchir. c. 8. De peccat. merit. II. 26), “convictio rerum, quae non videntur”. Joan. Chrysostom. i. h. l.: τῶν ὁρωμένων σαφέστερον περὶ τῶν ἀοράτων πεπληροφόρηται τις πίστις εἶναι δύναται. Augustin. Serm. XXVII. 1: Domus Dei credendo fundatur, spe erigitur, diligendo perficitur.

2. La palabra πίστις ocurre en la Sagrada Escritura con diferente significado: *a*) para designar la voz de la conciencia. Rom. 14, 25: Quod non est ex fide, peccatum est. *b*) en el sentido de confianza. Jac. 1, 6: Postulet autem in fide. *c*) en el de veracidad. Jerem. 7, 28: Perit fides de ore eorum. Apoc. 19, 11. *d*) para designar el objeto de la fe. Apoc. 2, 13: Non negasti fidem meam. En Hebr. 11, 1, no se da una definicion explicita de la fe, toda vez que no se presenta la autoridad divina como fundamento de la fe, sino que únicamente hace referencia á la certeza y al mérito del conocimiento que nace de la fe. En estos pasajes se cita la fe como acto del entendimiento y se hace resaltar su distincion de la esperanza I Cor. 13, 13. Cf. II Cor. 5, 7. Es, pues, un acto de obediencia á Dios fundado en su Revelacion (Rom. 1, 5; 2, 8; 16, 26; 10. 16. I Cor. 2, 5; II Cor. 10, 5. Gal. 5, 7. Joan. 1, 18; 3, 12; 5, 24. 38; 10, 25). Cuyo acto excluye, por consiguiente, la interpretacion privada (II Petr. 1, 19. I Cor. 13, 12. 13; II Cor. 5, 7. Joan. 20, 29).

3. De la misma manera que la Sagrada Escritura, interpretan los Santos Padres la

fe como un acto del entendimiento. Basil. De fid. T. II. p. 224: πίστις ἐστὶ συγκατά-θεσις ἀδιάκριτος τῶν ἀκουσθέντων ἐν πληροφορίᾳ τῆς ἀληθείας τῶν κηρυχθέντων. Joan. Chrysostom. Hom. XXXVI. 5 in Gen. Existe la fe, όταν ἐκείνοις πιστεύωμεν τοὺς μὴ βλέπομένους, πρὸς τὴν ἄπιστοισίαν τοῦ ἐπαγγελιαμένου τὴν διάνοιαν τείναντες. Joan. Damasc. distingue (De fid. IV. 11) entre fides y fiducia; ejercitamos la primera cuando "ἀκούοντες τῶν θείων γραφῶν πιστεύομεν τῇ διδασκαλίᾳ.", Augustin. De util. cred. c. 11: Quod intelligimus debemus rationi, quod credimus auctoritati. De ordin. I. 9: Ad discendum necessario dupliciter ducimur: auctoritate atque ratione. Los Santos Padres hacen notar este doble carácter de la fe, cuando afirman que la certeza del asentimiento de la fe no descansa en la opinión privada, sino en la autoridad; así Tertuliano (De praescr. 8—11. c. 7. 14); y en sentir de San Clemente Alejandrino (Strom. II. 2) es un asentimiento, no δι' ἀποδείξεως ἰσχυρωμένη. Cf. Strom. V. 11. San Ambrosio opina que la fe pierde el carácter de tal desde el momento en que sólo se funda en argumentos racionales (De obit. frat. Satyr. II. 39): Si ratione convincor, fidem abnuo. San Hilario (De Trin. III. 26), se hace eco del pensamiento expresado por el Apóstol acerca de la locura de la cruz, y de la sencillez de la fe, idea que se asimilan igualmente San Basilio (C. Eunom. I. 14) y San Efrein (Serm. 4 adv. scrutator. Serm. 7. Serm. 51). San Juan Damasceno (De fid. orthodox. IV. 12) cita numerosos pasajes de los Padres en confirmación de esta doctrina. Por lo cual Tertuliano, para demostrar la insuficiencia de la razón (De carn. Chr. c. 5): Credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile est. A la manera de los apologetas modernos se fundan en los misterios que á cada paso nos ofrece la Naturaleza, cuyos hechos admitimos sin vacilar, y en la necesidad de la fe para la existencia de la vida social, argumentación que emplean ya San Ireneo (Adv. haer. II. 28), Teófilo (ad Autolye. I. 8), Arnobio (Contr. Gent. II. 8), Orígenes (C. Cels. I. 10), San Cirilo de Jerusalem (Catech. mystag. V. 3), y San Agustín (De utilit. cred. c. 12. De fid. rerum, quae non videntur. c. 1. 2. 26). Refiérense asimismo á la Escritura y á la tradición, como fundamentos de la fe. Tertull. De praescr. c. 14: Adversus regulam nihil scire, omnia scire est... fides in regula posita est; principio sustentado tambien por San Ireneo (Adv. Haer. II. 28) y San Clemente Alejandrino (Strom. I. 20; II. 2; VII. 11). Fundándose en Is. 7, 9, sientan la tesis: *Credo, ut intelligam*, que es lo mismo que afirman San Clemente Alejandrino (Strom. VII. 11) cuando dice: πιστεύουσι θεμέλιος γνώσεως; y San Cirilo de Alejandria (Caten. in c. 6 Joan.): μετὰ τὴν πίστιν ἡ γνώσις, καὶ οὐ πρὸ τῆς πίστεως... ἀρχὴ γὰρ συνέσεως ἡ πίστις. Theodoret. (De Trin. I. 12): ἡγεῖται μέντοι τῆς γνώσεως ἡ πίστις. Ambros. (De Abrah. I. 3): Rationem praevieniat fides. San Agustín expresa la misma opinión diciendo: Nisi credideritis, non intelligetis... Crede, ut intelligas (De lib. arb. I. 2; Ep. 120 ad Consent. Tract. XXVII. 7 in Joan. Tract. XXIX. 6. Serm. CXVIII. 1). Y San Anselmo Cant. le trasmitió á las escuelas de la Edad Media (Proslog. c. 1. Cur Deus hom. I. 2).

II. La fe teológica puede ser habitual ó actual, simplemente divina ó católica al mismo tiempo, interior ó exterior, explícita ó implícita; viva, cuando va acompañada de la caridad (viva, formata) ó muerta si no la acompaña esta virtud (mortua, informis).

Todo pecado mortal no mata la fe. Conc. Trident. Sess. VI. Can. 28. Jac. 2, 17. Fides, si non habeat opera, mortua est in semetipsa. I. Cor. 13, 1. Si linguis hominum loquar et angelorum, charitatem autem non habeam..., et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habeam, nihil sum... nihil mihi prodest. Augustin. De Trinit. I. 18: Fides esse potest (sine charitate), sed non prodesse. La causa de esto, según hizo ya notar

Suarez (*l. c.* VII. 2) es, que entre todos los pecados, ninguno se opone á la fe más que el de la herejía; y por otra parte, tampoco depende necesariamente de la gracia habitual como si fuera su efecto, aunque ésta presupone la existencia de la fe. Cf. Thom. II. II. q. 6. a. 2. En sentir del mismo Doctor de las Escuelas (*l. c.* II. II. q. 4. a. 5) el hábito de la fe es el que determina el entendimiento con relacion al objeto que ha de creerse; por el contrario, el hábito de la caridad dirige la voluntad á su fin y es el que, por ese medio, comunica su forma á la fe. De esta manera vemos que la fe subsiste, como tal, sin la gracia justificante, es decir, aun despues que se haya perdido ésta por el pecado. Mas esta forma, que la caridad comunica á la fe, no es su forma esencial (forma substantialis), ántes bien. por ella se eleva únicamente á la categoría de virtud evangélica. Thom. (De virt. q. 2. a. 3 ad 18): *Ex hoc, quod alias virtutes trahit ad suum finem, format virtutes.*

III. Entre los falsos conceptos que se han emitido acerca de la esencia de la fe, merecen particular atencion los siguientes:

a) Aquel que da el nombre de fe á todo convencimiento de cualquier clase que sea; b) aquel que entiende por fe el asentimiento á todo lo que traspasa los limites de la experiencia; c) el que considera la fe como un asentimiento inmediato (fe racional, sentimiento); d) la hipótesis del protestantismo antiguo.

1. Véase Denzinger, *l. c.* p. 431 sig. Kleutgen, *l. c.* p. 222 sig. A la primera categoría pertenecen Saadia Gaon (Emunot Wedeot ed. Fürst. 1845 p. 17), Maimonides (Moreh Nebochim ed. Buxt. I. p. 33), Locke (Essay IV. 17), Toland (El cristianismo no es misterioso, Sect. III. c. 4), Semler (Sobre la libre interpretacion del Cánon. I. p. 39), y Hermes (Introduccion á la filosofia, párr. 44). Aunque en el uso ordinario se entiende á veces por fe toda conviccion firme, interpretacion que dieron tambien á esta palabra algunos filósofos griegos y aun escritores eclesiásticos (August. Retract. I. 14; in Joan. Tr. LXXIX. 1), no obstante ya en los primeros siglos de la Iglesia empezó á definirse el empleo teológico de la misma en el sentido admitido por nosotros que no es otro que el que determina el uso comun de todas las lenguas modernas. A la segunda clase, b), pertenecen Stäudlin, Ammon (Summa, párr. 32), Bretschneider (Desenvolvimiento del concepto teológico, p. 7), que subordinan la fe historica á este concepto general. Günther marca la diferencia que hay entre contemplacion, fe y ciencia; la primera se limita á los fenómenos, la segunda comprende el fundamento del sér por sus manifestaciones y la última parte de dicho fundamento para dar explicacion de los fenómenos (Vorschule. I. p. 154), de suerte que comprende tambien la ciencia a posteriori en la esfera de la fe. Están incluidos en la tercera categoría, c) aquellos que consideran la fe como una sumision fundada en el sentimiento, entre los que se cuentan, además de Tiedge, Mendelssohn, Lessing y Herder, Jacobi (Cartas sobre Spinoza, obr. IV) y Schleiermacher. Pero no todos están acordes en la manera de aplicar el principio; pues mientras unos atribuyen á este sentimiento valor objetivo, otros le relegan exclusivamente á la esfera de la subjetividad, dentro de la cual hay que admitir, como inevitable consecuencia del principio, que todo el mundo puede tener razon y no tenerla, considerándole como expresion de la necesidad de la religion, como complemento de nuestra ciencia en la esfera de lo suprasensible y como medio de dar satisfaccion al impulso que nos lleva á lo ideal. Representantes de este grupo son: Strauss (Teoria de la fe, § 20), Lange (Historia del materialismo, 2.^a ed., 1870, fin.), Renan (Estudios religiosos, pról.) y Feuerbach (Esencia de la religion).

Hegel había dejado en pié el dualismo entre la fe y la ciencia absoluta, considerando la primera como categoría del concepto, siquiera no tuviese razon de ser tal dualismo, á lo ménos para lo que puede llamarse la izquierda de su escuela. Para Ulrici (*l. c.*) se distinguen fe y ciencia en que la primera versa sobre conocimientos en los que ejerce influencia la disposicion subjetiva, lo que no tiene lugar en la segunda. Por fe racional, en oposicion á la fe revelada, entienden algunos teólogos modernos (Kuhn, Dogmática, 2.^a ed., p. 605 sig.) el convencimiento involuntario que tiene el hombre de las primeras verdades fundamentales religiosas y morales, de las que debe partir la filosofía, sin que puedan presentarse en su favor verdaderas pruebas. Sobre las determinaciones teosóficas y pseudomísticas de la fe, consúltese Denzinger, *l. c.* p. 456 sig.

2. El punto de partida del protestantismo ortodoxo nos obliga á considerar la cuestion de la fe con más detenimiento, ya que la concepcion mística de Lutero segun el cual: “Jesucristo lleva en sí mismo la fe como el anillo nupcial sostiene la piedra preciosa”, ha servido de punto de partida á la teosofía, al pseudo-misticismo y á todas las teorías fundadas en el subjetivismo. Apol. III. 68. 69: *Illa fides, quae justificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentire promissioni Dei, in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et justificatio . . . Est velle et accipere oblatam promissionem remissionis . . . Haec fides specialis, qua credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum etc.* F. C. p. 689. El momento capital que debemos considerar en el concepto de la fe es esta *fiducia* ó *fides promissionum*; que es un acto de la voluntad, segun se colige de numerosos pasajes de la Biblia: Hebr. 11, 1. Joan. 1, 12. Rom. 3, 30. Matth. 9, 22; 15, 28. I Joan. 5, 4. En oposicion á ésta se distinguen la *fides miraculorum* y la *fides historica*, que no son necesarias para la salvacion. y con las que no debe confundirse la *fides promissionum generalis* y sobre todo la *specialis*. Calvin. Institut. III. 2. A la teoría protestante se opone el siguiente principio católico:

IV. Objeto (*objectum materiale*) de la fe teológica es todo lo que Dios ha revelado con exclusion de cualquier otro asunto (*omne ac solum a Deo revelatum — fides divina*), en lo que van comprendidas la *fides historica* y la *miraculorum*, en el sentido protestante.

1. Matth. 28, 20. Docete eos servare omnia. Marc. 16, 16. Qui crediderit, salvus erit. Hebr. 11, 6. Sine fide impossibile est placere Deo. Eph. 4, 5. Unus Deus, una fides, unum baptismum. En Marc. 16, 16 se alude á la *fides historica* en inmediata relacion con la *fides miraculorum*. Esta descansa propiamente en la fe que tenemos en el poder, la bondad y la fidelidad de Dios, segun se halla consignado en todos los símbolos y decisiones dogmáticas y en la tradicion de la Iglesia universal.

2. Oigamos de qué manera expone Santo Tomás la distincion entre *objectum materiale* y *formale* y la verdadera significacion del primero (*l. c.* II. II. q. 1 a. 1): *Cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet, scilicet id, quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum, et id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti, sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones, formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis . . . In fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil aliud est quam veritas prima. Non enim fides, de qua lo-*

quimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum... Si vero consideremus materialiter ea, quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam *multa alia*, quae tamen sub assensu fidei non cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum; prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte objectum fidei est quodammodo veritas prima, in quantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum. Cf. II. q. 1 a. 7. Considerase, pues, á Dios como objeto, puesto que se creen todas las demás cosas únicamente en relacion con Dios. 1. q. 9 a. 7: Omnia pertractantur sub *ratione Dei*, vel quia sunt *ipse Deus*, vel quia *habent ordinem ad Deum* ut ad principium et ad finem. Acerca del objectum materiale fidei sienta Suarez los siguientes principios (*l. c.* II. Sect. 3): *a*). Las verdades de la fe son en sí veritates simplices, mas para nosotros son veritates complexae. *b*) Por eso la fe es una y la distincion introducida por los protestantes, además de ser inadecuada, sólo puede referirse al objeto (Eph. 4, 5: Una fides). *c*) El objeto de la fe no sólo comprende verdades necesarias, sino tambien verdades accidentales ó históricas; del órden sobrenatural y del natural. *d*) En los objetos particulares de la fe impera un órden determinado, tanto en lo que atañe á su esencia como á los testimonios divinos que los confirman.

V. La fides promissionum ó specialis no es objeto de la fe teológica, por cuanto no hay un solo pasaje de la Sagrada Escritura que la exija ni es posible sin un favor especial de Dios.

1. Conc. Trident. Sess. VI. can. 12 — 14. Eccli. 5, 5. Philipp. 2, 12. Todos los textos citados por los reformadores prueban únicamente que la fe es causa de la justificacion, pero no que sea única causa (causa instrumentalis inadaequata). Conc. Trident. *l. c.* Cap. 8: "justificari hominem per fidem... quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis; con mucho ménos motivo puede afirmarse que lo sea la fides specialis. Como condiciones de la justificacion se citan además en la Escritura la esperanza (Rom. 8, 24), el amor (Luc. 7, 47), el temor (Eccli. 1, 27) y la penitencia (Act. 3, 19).

3. Acerca de las tres expresiones enunciadas por San Agustin (Tract. XXIX. 6. in Joan. Serm. CXLIV. 2): Credere Deum, Credere Deo, Credere in Deum, hace notar Santo Tomás (*l. c.* II. II. q. 2. a. 2): Per ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus et idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum. La primera designa á Dios como objeto, la segunda como motivo de la fe, mientras que la tercera expresa la influencia de la voluntad sobre el acto del conocimiento que reconoce en la fe la suma verdad. La frase del símbolo: Credo in unum Deum, in unam S. Ecclesiam, designa simplemente el objeto de la fe.

VI. Respecto del aumento de la fe, sentamos la siguiente doctrina:

a) La sustancia del tesoro de la fe ha permanecido invariable desde que se anunció la Revelacion cristiana, existiendo siempre la misma y perfectamente definida en la conciencia de la Iglesia. *b*) No ha existido ni existirá jamás un doctor de la Iglesia que tenga ó haya tenido un conocimiento más perfecto y más profundo de las verdades de la Revelacion cristiana que el que tuvieron los Apóstoles. *c*) De esto no se

deduce que hayan existido explícitamente en la conciencia de la Iglesia todas aquellas verdades que se hallaban contenidas implícitamente en el tesoro de la Revelacion y que se han definido con más claridad en el trascurso del tiempo, principalmente con motivo de las herejias, bajo la direccion del Espíritu Santo.

1. La más alta y última Revelacion es la de Jesucristo (Hebr. 1, 1); que fué comunicada en toda su plenitud á los Apóstoles. Joan. 15, 15. Omnia, quaecunque audivi a patre meo, nota feci vobis. 16, 13: Cum venerit Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Eph. 2, 20. Conc. Trident. Sess. IV. El Concilio de Trento, Sess. IV, declara que toda la verdad de la salvacion se halla depositada en la Escritura y en la Tradicion. Sess. VI. Prooem. in fin. Sess. XIII. init.

2. Todos los teólogos, incluso Lugo, *l. c.* III. 6, sostienen esta doctrina. A los Apóstoles se hizo directamente la promesa de que el Espíritu Santo les enseñaría todas las cosas "docebit vos omnia,," Suarez (*l. c.* II. 6) admite, no obstante, la existencia de ciertas verdades accidentales que se manifestaron posteriormente, como la celebracion de Concilios, etc. Pero los Apóstoles conocieron ya toda propositio particularis en la propositio universalis en que se hallaba contenida aquélla y que habia de tener aplicacion en un momento dado.

3. Thom. II. II. q. 1. a. 10 ad 1: Dicendum, quod in doctrina Christi et Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata. Sed quia perversi homines Apostolicam doctrinam et veteres doctrinas pervertunt, . . . ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores. En un principio pudieron negarse ciertas doctrinas sin incurrir en la mancha de la herejía, como el bautismo de los herejes, la procesion del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo; asimismo se expresaron con el tiempo ciertas doctrinas bajo fórmulas más determinadas. San Atanasio, por ejemplo, justificó el uso del vocablo "ὁμοούσιος," (De Conc. Nic. n. 19. 23), San Gregorio Nacianceno defendió con más precision la divinidad del Espíritu Santo (Orat. XXXI. 24); cf. Conc. Trident. (Sess. XIII. can. 2, acerca de la Transubstanciacion). San Agustin lo dice expresamente (De dono persever. c. 20): Didicimus enim, singulas quasque haereses intulisse Ecclesiae proprias quaestiones, contra quas diligentius defenderetur Scriptura divina, quam si nulla talis necessitas cogeret. (Civ. Dei XVI. 20): Multa ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine agitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur *diligentius* et intelliguntur *clarius et instantius* praedicantur, et ab adversario mota quaestio discendi existit occasio. Síguese, pues, que no puede afirmarse que haya tenido aumento el tesoro de la fe sino en el sentido de que se han desarrollado, aclarado ó definido algunas verdades, habiendo recibido otras una interpretacion más explícita ó una aplicacion más universal. Suarez, *l. c.* II. 6. Valentia Tom. III. Disp. I. q. 1: Fortasse *latent* adhuc in Ecclesia aliquae veritates. De suerte que los teólogos niegan que haya tal aumento simpliciter, pero le admiten secundum

quid. Por culpa de los hombres puede ocurrir que algunas verdades sean más ó ménos relegadas al olvido, en determinados lugares, dando origen á ciertas escuelas como la galicana, la de Febronio y del Josefinismo. Pero véase tambien sobre esto, Auctor. fid. prop. 1: Sparsam esse generalem obscuritatem super veritates gravioris momenti... haeretica.

DISERTACION SEGUNDA.

Motivo de la fe.

Así como Dios es objeto de la fe (objectum materiale), de la misma manera es tambien motivo de la misma (objectum formale). Cúmplenos, pues, examinar *por qué* y bajo qué concepto es Dios motivo de la fe.

§ 65. EL MOTIVO DE LA FE DIVINA.

I. Por motivo de la fe divina (objectum formale) entendemos la verdad que determina al entendimiento y por la cual éste asiente á una proposicion. Y como quiera que el acto de la fe es, primeramente y en sí mismo, un acto de entendimiento, síguese que este motivo corresponde al mismo entendimiento.

Lugo, *l. c. I. 1*: Suppono, objectum formale et materiale in praesenti disputatione esse illa, quorum uni assentimur propter aliud; sicut etiam in actibus voluntatis objectum formale est illud, propter quod aliud amamus, v. g. si amas medicinam propter sanitatem, medicina est objectum materiale, sanitas est objectum formale, quia quasi informat et vestit medicinam, quae secundum se non moveret voluntatem. Precisa no confundir el motivo de la fe con la causa eficiente de la misma. Esta no es otra cosa que el habitus fidei, ó el donum actuale que le suple, y del que (ex quo) procede el acto mismo, pero que no constituye el motivo por el que (propter quod) creemos. Lugo, *l. c. n. 6*.

II. El motivo de la fe no es la supremacía de Dios y su mandato, ni tampoco la luz de la misma fe.

1. Ya Kilber (*l. c. n. 185*) y con más detenimiento Kleutgen (Suplem. cuad. III. p. 62 sig.) han demostrado, contra la doctrina de Guillermo de París, que el mandato divino ó la supremacía de Dios no es el motivo de la fe. Thom. II. II. q. 4. a. 4: Illud per se ad fidem pertinet, quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem. El mandato divino de la fe no excluye el motivo particular de esta virtud, como tampoco excluye el de la esperanza y el de la caridad, antes

bien le presupone. Es verdad que el Apóstol considera la fe como una obediencia prestada á Dios (II Cor. 10, 5. 6), en cuanto que exige la operacion ó la influencia de la voluntad sobre el conocimiento, mas no la define así en cuanto á su esencia y á su forma (formaliter et intrinsece).

2. Si el motivo de la fe es una verdad que el entendimiento conoce, no puede consistir en la misma luz de la fe, en la iluminacion del Espíritu Santo (Scoto, Cano, Bannez), de lo contrario habría que admitir la posibilidad de que un niño bautizado creyese un misterio sin haberle sido ántes propuesto. Mas la luz de la fe se refiere únicamente á la *potencia* vigorizándola, del mismo modo que el lumen gloriae, y no se refiere al objeto, ni constituye medio de conocimiento (medium ut quod cognitum).

III. No es motivo de la fe teológica el conocimiento del objeto de la fe por razones internas.

1. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 6: Credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt. Conc. Vatic. 1. c. Precisamente en esto se fundaban los maniqueos para atacar á los católicos, diciendo que éstos apoyaban su fe en la autoridad, en tanto que ellos prometían á sus partidarios una intuicion puramente racional (Augustin. De util. cred. c. 1); error profesado igualmente por Abelardo, segun lo demostró San Bernardo (Ep. 190 ad Innoc. Pap.). Todas las definiciones relativas á la fe, anteriormente citadas y cuantas declaraciones encontramos sobre esto en la Sagrada Escritura (Hebr. 11, 1, I Cor. 2, 4) excluyen la intuicion racional del objeto de la fe. Así Rom. 1, 19 sq. Praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione virtutis et spiritus, ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei. II Tim. 1, 12. Scio, cui credidi. II Cor. 10, 5. in captivitate redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. Matth. 11, 25; 16, 17. Joan. 1, 18. Thom. in III Sent. Dist. 23. q. 2. a. 2: Voluntas determinat intellectum ad aliquid, quod neque *per seipsum videtur*, neque *ad ea, quae per seipsa videntur, resolvi potest*, ex hoc, quod dignum reputat, illi esse adhaerendum propter aliquam rationem... quia Deus ea dicit. II. II. q. 1. a. 1: Si consideremus *formalem rationem* objecti, nihil est aliud quam *veritas prima*. Dedúcese esto: a) de la libertad que preside al acto de la fe, b) de la misma naturaleza de las verdades de la fe, que son, en gran parte, misterios, c) de la infalibilidad del asentimiento á la fe (aestimative super omnia), d) de su carácter de virtud divina, á consecuencia de la cual, el motivo, lo mismo que el objeto, debe ser tambien divino. Hilar. De Trin. IX. 52: Credendi necessitatem dicti Dominici auctoritas sola praestat. Ambros. in Luc. VII. 98: Si Deo non credimus, cui credimus?

2. De donde se infiere que una cosa son los motivos de credibilidad y otra los motivos de la fe, cuya identidad sostiene erróneamente Hermes (véase Brev. Greg. XVI. de 26 Set. 1835. Denz. 1486); los primeros son la *disposicion* ó *preparacion* para el acto de la fe que ejecuta el entendimiento fundado únicamente en la autoridad de Dios. Pero lo que determina el entendimiento

(quoad executionem et specificationem) es la voluntad, la cual, á su vez, es dirigida por la evidencia de los motivos de credibilidad. Por consiguiente, cuando seamos llamados á dar razon de la fe que profesamos (I Petr. 3, 15), no lo haremos exponiendo la evidencia de las verdades dogmáticas, sino los motivos de credibilidad, fundándonos muy particularmente en la autoridad de Dios. Es verdad que precede á la fe algun conocimiento de su objeto, á tenor de lo que sucede en todas las investigaciones de la humana inteligencia, pero no se llega á comprender su verdad por razones internas.

IV. El único motivo de la fe divina es la autoridad de Dios.

1. Joan. 8, 18. Rom. 4, 17. Leo M. Serm. De nativ. VII. 1: Divina est auctoritas, cui credimus. Despréndese este principio de los textos de la Sagrada Escritura, de los Padres que hemos citado, y de la esencia de la fe divina, que es tal precisamente por el motivo en que se funda.

2. De esto se deduce tambien la falsedad de la doctrina de Hermes que parte del supuesto de que los motivos de credibilidad que prueban la divinidad de la Revelacion constituyen el motivo de la fe. Efectivamente:

a. Este es uno mismo en todos los fieles, y aquéllos son distintos segun los individuos.

b. Los unos tienen por objeto probar la credibilidad del hecho de la Revelacion divina; el otro se refiere, al mismo tiempo, al contenido de la misma Revelacion.

c. Los primeros producen una certeza humana y moral; el segundo engendra una certeza divina infalible (assensus super omnia. Prop. 4. 19. 20. 21 damn. ab Innocent. XI. 1679).

V. Si se precisa más el concepto, el motivo de la fe es la autoridad de Dios que se revela (auctoritas Dei in loquendo).

1. Por autoridad, en general, entendemos el prestigio y la dignidad que corresponden á una persona. Los teólogos distinguen tres clases de autoridad: a) auctoritas in essendo; es la dignidad que lleva consigo una persona, á la que tributamos respeto, independientemente de su posicion; b) auctoritas in praecipiendo; es el prestigio de que está revestida una persona, á la que debemos obediencia por la posicion que ocupa; c) auctoritas in loquendo; es el prestigio que nos mueve á prestar asentimiento á los dichos de una persona, por la autoridad que le es propia. Puesto que la fe es un acto del entendimiento y éste no es determinado sino por la verdad, resulta que el genuino motivo de la fe es la autoridad de Dios, que atestigua la verdad de la misma fe. Por eso observa, con mucha oportunidad, Kilber (*l. c. n. 170*): Licet Deus non haberet auctoritatem in essendo, aut non esset Deus, sed solam haberet auctoritatem in loquendo, aut esset dumtaxat infallibilis in cognoscendo et dicendo, dignus tamen esset assensu firmissimo.

2. La cuestion relativa á las cualidades divinas en que esta auctoritas Dei in loquendo se funda es objeto de controversia entre los teólogos. Segun

Valencia y Hurtado descansa en la sabiduría divina y, de una manera secundaria, en la veracidad de Dios; según Gonet, la escuela de Salamanca, Billuart y otros tomistas en la veracidad que presupone la sabiduría; otros con Suarez (*l. c.* III. 6) en la sabiduría juntamente con la veracidad, fundándose en pasajes como Joan. 3, 18: *Quod scimus, loquimur.* I Cor. 2, 7. *Loquimur Dei sapientiam.* Joan. 8, 26. *Qui me misit, verax est.* Rom. 3, 4. *Est autem Deus verax.* Ripalda y Viva distinguen, además, entre locutio assertoria y decretoria; como condicion de esta última exigen in promissoriis la fidelidad, in comminatoriis la firmeza; y Ripalda presupone para ambas la omnipotencia divina. Pero estas distinciones ni son necesarias ni tienen fundamento serio en que apoyarse.

IV. Resulta, pues, que Dios es objeto á la vez que motivo de la fe, aunque bajo diferente concepto. Es objeto, en cuanto que Él y todo lo que respecto de Él se enseña forma el contenido de la fe; es motivo, en cuanto que su sabiduría y veracidad constituye la razon que nos mueve á la fe.

§ 66. DEFINICION MÁS PRECISA DEL MOTIVO DE LA FE.

I. La Revelacion ó testimonio divino de una verdad es un elemento constitutivo del motivo de la fe, de suerte que forma parte de las razones que nos mueven á la fe, al lado de la sabiduría y de la veracidad divina.

1. La Revelacion hecha por Dios á la criatura inteligente, cuando la anuncia una verdad, es lo que constituye el testimonio divino, que puede ser mediato ó inmediato. En sentir de Scoto debe considerarse el testimonio de Dios como *conditio sine qua non*; pero nuestra tesis tiene en su favor la opinion unánime de los teólogos. Suarez. *l. c.* III. 6 sq. Lugo, *l. c.* I. 2 sq.

2. I Thess. 2, 13. *Cum accepistis verbum auditus fidei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, ut vere est, verbum Dei.* I Joan 5, 6. *Spiritus est, qui testificatur.* 9. *Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est.* II Petr. 1, 19. Matth. 24, 35. La razon de esto se halla en la naturaleza del asentimiento á la fe, que se realiza en virtud del testimonio fidedigno, á diferencia del asentimiento fundado en el conocimiento racional que se realiza en virtud de la intuicion propia. Por eso el testimonio constituye un motivo necesario de la fe. Hebr. 1, 1. Thom. II. II. q. a. 1: *Si consideramus rationem formalem objecti, nihil est aliud, quam veritas prima. Non enim fides assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum.*

II. Si todos los teólogos convienen en afirmar que la autoridad de Dios forma el motivo adecuado de la fe, atestiguada por dicha autoridad (*auctoritas Dei loquentis seu revelantis*), no existe la misma conformidad al definir ó determinar la manera con que adquirimos certeza de ese motivo de la fe.

1. Hé aquí como resuelve esta cuestion la escuela de Salamanca (De fid. Disp. I n. 153): *Habemus prae manibus, si quae alia in theologia universa, quaestionem scitu discursioneque dignissimam; continet enim difficultatem, quam qui perfecte diluerit, Theologorum profectui internaecque credentium paci satis consultum ibit. Sed hoc opus, hic labor; rem namque adeo implicatam aggredimur, ut vel gravissimi Theologi aegre ab illius labyrinthis expediantur. La dificultad estriba en que, si se conoce el motivo de una manera natural, se hace depender lo sobrenatural de lo natural; siendo así que la fe, como en general todo lo suprasensible, forma el principio de un nuevo conocimiento y de una nueva vida. Mas al afirmar que se conoce el motivo de un modo sobrenatural, exigimos un nuevo motivo, de donde resulta un regressus in infinitum. Véase A. Schmid, Revista trimestral austriaca de teologia católica, 1872, p. 88 sig. 1873, p. 67 sig. 1874, p. 73 sig.*

2. Kleutgen (*l. c.* p. 474) propone los siguientes ensayos para dar solucion al problema:

a. La primera hipótesis supone que la fe en las verdades reveladas se funda en el conocimiento de Dios y de su Revelacion adquirido por la razon; esta opinion apénas tiene partidarios (Suarez, *l. c.* III. 6. 12).

b. La segunda hipótesis (Canus, *l. c.* II. 8) establece que el juicio se forma por un proceso natural, como que el creer es no sólo racional sí que tambien obligatorio; pero la creencia en el testimonio que se halla contenido en la misma fe se origina por el solo impulso de la gracia. Esta doctrina se opone á la esencia de la fe como acto del entendimiento.

c. La tercera hipótesis enseña que el testimonio que proviene de Dios es tan sólo *conditio sine qua non*; y la hemos refutado anteriormente.

d. Segun la cuarta hipótesis creemos el motivo de la fe en el sentido propio; tal es la opinion de Suarez, *l. c.*, Kilber, *l. c.* n. 209 sq. y otros. Para eludir el escollo del regressus in infinitum se dice que creemos la Revelacion por sí misma; pero al mismo tiempo cae en el círculo vicioso de admitir que creemos el testimonio de Dios porque es veraz, y creemos que es veraz porque Él mismo lo atestigua.

e. La quinta hipótesis sostiene que el motivo de la fe se reconoce mediante la luz de la gracia, pero por un proceso análogo al que tiene lugar cuando conocemos por la luz natural. Bajo un punto de vista se considera el testimonio divino como motivo de credibilidad, bajo el otro se identifica al motivo de la fe; de esta manera creemos en la palabra de Dios (Lugo, *l. c.* I. 7). Pero hay que tener en cuenta que ni la veracidad de Dios ni el testimonio divino se conocen de una manera inmediata, sino en forma de una deducccion final.

f. La sexta hipótesis afirma que, aun supuesto un conocimiento mediato de los principios de la fe, que sólo puede suministrar una intuicion mediata, Dios es, no obstante, última razon que mueve á creer, en cuanto que el creyente, por efecto del *pius credulitatis affectus*, admite la verdad del motivo en una forma distinta de la que tiene propiamente en los motivos de credibilidad. Mas siempre sucede que el conocimiento que parte de lo finito es por lo ménos concausa de esta creencia y que el *pius credulitatis affectus* tiene por objeto inmediato el acto mismo de la fe, y no á Dios.

3. Kleutgen (*l. c.* p. 531) trata de resolver estas contradicciones fundándose en la analogía del conocimiento humano. "Así como nuestro espíritu contempla lo suprasensible en lo sensible, de la misma manera reconocemos la obra de Dios en la Iglesia, como en una representación corpórea. Y así como, sin la luz de la razón, nunca podríamos conocer lo espiritual en lo sensible, así tampoco podríamos conocer, sin la luz de la gracia, la verdad sobrenatural en los fenómenos externos: es preciso que esa luz levante la voluntad y comunique al espíritu fortaleza para comprender y conservar lo comprendido. De la misma manera que el conocimiento espiritual presupone el sensible, así también la fe presupone el pensamiento natural, sin que tenga en él su fundamento. Y así sucede que esta forma del conocimiento corresponde al orden sobrenatural en la tierra. Mientras que en la otra vida *contemplamos* á Dios tal cual es y nuestro conocimiento proviene directamente de Dios; en el conocimiento natural sólo conocemos á Dios de una manera oscura en el espejo de sus criaturas y nuestro conocer parte de la criatura; en la fe parte nuestro conocimiento de la palabra externa de Dios, en la que, hasta cierto punto, se halla unido lo increado con lo creado, lo infinito con lo finito., Cf. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 6.

III. Veamos ahora los últimos fundamentos en que descansa nuestra fe:

a) La fe como tal (*in sua formali ratione*) descansa en la autoridad de Dios, autor de la Revelación. *b*) La fe, considerada como asentimiento ordenado por la voluntad (*affective*) descansa en la bondad objetiva del acto de la fe, que asiente á la divina Revelación, ya conocida de una manera suficiente (*pius credulitatis affectus*). *c*) La fe debe referirse á los motivos de credibilidad, por cuanto presupone una condición que existe en el conocimiento racional (*dispositive et extrinsece*). *d*) En el sentido más restringido y propio no puede afirmarse que la fe descansa en la autoridad de la Iglesia. ya que ésta no hace más que proponer, guardar, y explicar de una manera infalible la Revelación divina; pero es indudable que la fe descansa en ella considerada como regla de fe externa (*directive*), por más que no sea su último y supremo fundamento, ya que si se reconoce á la Iglesia como regla de fe es en virtud de la autoridad de Dios, autor de la Revelación. Por eso puede existir la fe en sí misma (*mere theologica*) sin ser propuesta por la Iglesia.

La cuestión relativa al último fundamento de la fe (*ultimum resolutivum fidei*) y la que se refiere á la causa eficiente (*causa efficiens*) son dos cosas distintas. La última debe buscarse, como en todas las virtudes teológicas sobrenaturales, en el *habitus supernaturalis* de la virtud respectiva, ó en otro principio divino. cuando no exista ese hábito, en unión con la libertad del individuo.

DISERTACION TERCERA.

De la produccion y cualidades de la fe.

Dos cuestiones tenemos que estudiar previamente al exponer la esencia de la fe católica.

1. La produccion ó génesis de la fe.
2. Las cualidades esenciales de la fe.

§ 67. GÉNESIS DE LA FE.

I. La fe es al mismo tiempo un acto del conocimiento y de la voluntad: el primero lo es primaria é inmediatamente; éste lo es de una manera secundaria y mediata (*actus intellectus imperatus a voluntate*). Por eso la produccion de la fe tiene su raíz lo mismo en el conocimiento que en la voluntad.

Todos los teólogos convienen en afirmar que la fe, como tal, es primeramente un acto del entendimiento. Thom. II. II. q. 4 a. 3: *Fides est in intellectu sicut in subiecto*. Qu. disp. de fid. a. 2 ad 10: *Actus fidei essentialiter consistit in cognitione, et ibi est ejus perfectio quantum ad formam seu speciem... Sed quantum ad finem perficitur in affectione, quia ex charitate habet, quod sit meritoria finis*. Suarez, l. c. IV. Lugo, l. c. VI. 1. Pero la voluntad es la que mueve al conocimiento á asentir á la fe. Conc. Arausic. c. 5: S. q. d., *initium fidei quemque credibilitatis affectum, quo in eum credimus, qui justificat impium... non per gratiae donum... sed naturaliter nobis inesse dicit, a. s. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 6: Fidem ex auditu concipientes, libere moventur ad Deum, credentes vera esse, quae a Deo revelata sunt*. Prop. 19 damn. ad Innoc. XI. Por cuya razon San Clemente de Alejandria llama la fe (*Strom. II. 2*) *πρόληψις ἐκούσιος*, (V. I. IV. 13) *ψυχῆς ἀπεξουσίου λογικῆ συγκατάθεσις*, Gregor. v. Naz. (*Carm. jamb. XV. v. 156*): *ἐπινοια συνδρομή*. San Hilario (*In Ps. 65 n. 24*): *Res voluntatis internae*. Segun hace notar San Agustin (*Ep. CCXVII. 29*), el que cree, sua id voluntate facit et libero arbitrio; non quia credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed praeparatur voluntas a Domino (*De praed. SS. n. 10*). La misma doctrina enseña la escuela tomista. Thom. Qu. disp. de fid. a. 1 art. 2. II. q. 1 a. 4 a. 2 a. 9: *Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis*. C. Gent. III. 40.

II. El juicio teórico y práctico sobre la existencia de la Revelacion, que debe preceder á la fe, es moralmente cierto.

1. Cf. Prop. damn. ab Innoc. XI. 4. 19. 20. 21. Pius IX. 9. Nov. 1846, ut *certo sibi* constet, Deum esse locutum. Y el Concilio tridentino (*Sess. VI. cap. 9*) opone la certeza de la fe á la simple probabilidad. Thom. II. II. q. 1. a. 4. Cajet. i. h. l. In III. Sent. Dist. 24. q. 1. a. 2 sol. 2: *Argumenta, quae cogunt ad fidem, ... probant veritatem annuntiantis fidem*. Fundado en una simple probabilidad no puede el entendimiento asentir á una proposicion con la certeza que exige la fe. Pero es suficiente una certeza moral, porque ésta excluye cualquier argumento y cualquier duda racional, aunque no los anti-racionales (*imprudens*), dejando subsistir en el acto de la fe tanto la liber-

tas exercitii como la specificationis. La causa por la que este juicio es cierto pero no evidente estriba en la limitacion de nuestra facultad cognoscitiva (Thom. Sup. Boëth. De Trin. q. 6. a. 1 ad 2); por cuya razon esta certeza es, como ella, á la vez que racional, libre. Por lo mismo, la fe de los demonios no es tal sino en un sentido impropio. Thom. De ver. q. 14. a. 9 ad 4: *Daemones non voluntate assentiunt his, quae credere dicuntur, sed coacti evidentia signorum, ex quibus convincitur, verum esse, quod fideles credunt.* Añádase á esto que la fe en el sentido propio, siendo, como es, libre y meritoria, no puede fundarse en el testimonio de la Revelacion que es evidentemente verdadero; porque en tal caso sería la fe consecuencia de dos premisas evidentes, á saber: Dios es omnisciente y veraz, Dios ha revelado esto; en cuyo caso, siendo indudable la absoluta infalibilidad del testimonio, el entendimiento se vería obligado al asentimiento, si no de una manera inmediata y por motivos interiores, á lo ménos de un modo mediato y por evidencia externa, ya que, segun es notorio, toda deducccion lógica tiene fuerza obligatoria y no deja libertad de eleccion. En esto consistió precisamente el error de Hermes, que al distinguir entre "fe del conocimiento," "fe del corazon," calificó la primera de "asentimiento obligado.," Dogmática, § 285. Conc. Vatic. Const. I. Can. 5. S. 9. d. *assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci, a. s.* Por otra parte, tratándose del testimonio humano, aun teniendo la mayor evidencia del hecho, podemos poner en duda su deposicion, toda vez que nunca resulta evidente que el testigo no se haya engañado, lo que no puede tener lugar tratándose del testimonio divino. Indudablemente el objeto de la Revelacion divina permanece envuelto para nosotros en cierta oscuridad, por lo mismo que contiene misterios incomprensibles; y que en esto puede fundarse la duda imprudente; mas esta incomprensibilidad del objeto de la Revelacion sólo puede ser motivo de la duda en cuanto que existe la posibilidad de que dudemos de la realidad ó de la veracidad del testimonio, fundándonos por consiguiente en la no evidencia del hecho de la Revelacion. Lugo, *l. c.* II. 1. 2. Suarez, *l. c.* III. 9. Kleutgen, *l. c.* p. 430. Hé aquí por qué sostienen Lugo (II. 1) y Suarez (III. 8) la necesidad de admitir que el hecho de la Revelacion no es evidente ni aun á los que han recibido una Revelacion inmediata, en tanto que Cayetano (in II. II. q. 171 a. 5) defiende la evidencia para los encargados inmediatamente de anunciar las principales Revelaciones de Dios á la humanidad; pero entonces su fe no sería tal fe en el genuino sentido: cf. Kilber, *l. c.* n. 114.

2. Simultáneamente con el juicio teórico de la certeza del hecho de la Revelacion debe preceder á la fe un juicio práctico igualmente cierto. Augustin. De praedest. SS. c. 2: *Quis enim non videat, prius esse cogitare, quam credere? Nullus enim credit aliquid, nisi prius cogitaverit, esse credendum.* Ep. CXX. 3: *Credere non possemus, nisi rationales animas haberemus...* Si rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacunque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. A este juicio puede tambien aplicarse lo expuesto

anteriormente; es moralmente cierto, pero no evidente. Si tuviese esta última cualidad, no podría decirse que la fe es una virtud cuya práctica ofrece á menudo dificultades; no sufriríamos tentaciones contra la fe, y el entendimiento encontraría más fácil el asentimiento que la oposicion á la fe, mejor dicho, se vería obligado á prestar el primero.

III. Aunque no tenemos evidencia del hecho de la Revelacion, la tenemos de los motivos de su credibilidad (motiva credibilitatis), y del deber de creer, de suerte que tambien queda excluida la duda temeraria (dubium imprudens).

Thom. II. II. q. 1. a. 4 ad 3: Non enim crederet, nisi *videret*, ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi. Kilber, *l. c.* n. 119, hace distincion entre motiva credibilitatis y credenditatis; los segundos van incluidos en los primeros, toda vez que la credibilidad de la Revelacion divina presupone, como una consecuencia necesaria, el deber de admitirla; cf. Lugo, *l. c.* XI. 21. El conocimiento de tal deber es evidente y excluye, por consecuencia, la duda temeraria, de la misma manera que el deber en que está el hijo de respetar á los padres.

IV. Esta certeza no es en todos la misma, ántes bien guarda relacion con las necesidades y la capacidad ó aptitud del que ha de llegar á la posesion de la fe.

Llamamos absoluta la certeza que descansa en fundamentos que satisfacen por completo á cualquier inteligencia; y es respectiva ó relativa cuando se amolda á la comprension del individuo, como un niño ó una persona poco ilustrada. A medida que se desarrolla la inteligencia y crecen las necesidades que emanan de la instruccion, se desenvuelven tambien en número y peso los motivos de credibilidad. Const. Vatic. Const. I. cap. 3. Acerca de la fe de los hijos de padres protestantes, véase Pompignan, *Controversia pacifica* (Migne, *Curs. theol.* VI). Perrone, *Prael theol. De baptism.* c. 4. prop. 2.

V. Todo acto de la fe sobrenatural teológica requiere un precepto positivo, directo é inmediato (imperium) de la voluntad (pia affectio, pius credulitatis affectus).

En sentir de Francisco Marchia, la voluntad se muestra activa en el acto de la fe únicamente impulsando al entendimiento á reflexionar sobre los motivos de la fe; pero tal actividad no se diferenciaria de la que se requiere para todo conocimiento. Segun parece, Scoto enseñaba que la voluntad no ejerce más que una influencia negativa, que consiste en no oponer resistencia; Banez y Mastrio creen necesario este precepto de la voluntad únicamente para los primeros actos de la fe, mas no para los posteriores que se practican cuando ya se ha adquirido el hábito de la fe.

Legisló sobre esto el Conc. Arausic. II. c. 5. Trident. Sess. VI. cap. 6. Joan. 6, 44. Nemo potest venire ad me, nisi pater meus traxerit eum. Rom. 1, 5. Accepimus gratiam ad obediendum fidei. Act. 8, 57. Si credis ex toto corde. Augustin. De praed. SS. c. 5. Tract. XXVI. 2 in Joan.: Credere non potest

homo, nisi volens. Suarez, *l. c.* VI. 6. Lugo X. 1. 8. La razon de esto estriba en la no evidencia del asunto y del hecho de la Revelacion que, debido á eso, no puede por sí sola mover la inteligencia al asentimiento; y aun si pudiera, tal asentimiento no equivaldría á un assensus appetitiue super omnia, sino que permanecería dentro de los límites que los motivos determinantes le han trazado. Prop. 19 ab Innocent. damn.: Voluntas non potest efficere, ut assensus fidei in seipso sit magis firmus, quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium. Mas no se crea que el acto de la fe es una sumision que depende exclusivamente del imperio de la voluntad, por cuanto ya se reconoce previamente el derecho y el deber de la fe, y la voluntad, al someterse á la autoridad divina, no hace más que prestar incondicionada obediencia á Dios. Conc. Vatic. *l. c. c.* 3.

VI. El mandato de la voluntad es operado por la gracia; por consiguiente, en cuanto á su esencia, es sobrenatural (supernaturale quoad substantiam), toda vez que debiendo considerarse como la última é inmediata disposicion para el acto de la fe, sobrepuja, lo mismo que ésta, las fuerzas de la simple naturaleza y es meritoria.

Conc. Vatic. *l. c.*: Cui quidem testimonio, efficax subsidium ex divina accedit virtute. Etenim benignissimus Deus et errantes gratia sua excitat atque adjuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint, et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc lumine, ut perseverent, *gratia sua* confirmat, non deserens, nisi deseratur. Augustin. (De spir. et lit. c. 34): Suasionibus agit Deus, ut velimus et credamus... His ergo modis, quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat (neque enim credere potest quodlibet libero arbitrio, si nulla sit *suasio* vel *coactio*, cui credat) profecto et ipsum *velle credere Deus operatur* in homine: et in omnibus misericordia ejus praevenit nos. Confess. V. 7 (Prosp.). De vocat. gent. II. 26. Thom. II. II. q. 2. a. 9 ad 3: Inducitur (ille qui credit) auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae et quod plus est, *interiori instinctu Dei* invitantis. Este credulitatis affectus se llama *pius*, que, en el lenguaje eclesiástico, designa lo sobrenatural ó que pertenece á la vida de la gracia: vera pietas. Augustin. (Ep. 155. n. 1): veraciter pius (Civ. Dei V. 19): pietas et probitas magna dona Dei sunt (*l. c.* IV. 13); ad pietatem pertinet veramque justitiam (De grat. Chr. c. 26); quod pertinet ad religionem et pietatem (De praedest. SS. c. 2). Por lo mismo que tiene su raíz en la gracia es meritorio (de congruo). Augustin. De Sp. et lit. c. 33. Suarez, *l. c.* VI. 7. Conc. Trident. Sess. VI. c. 6: Disponuntur autem ad justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur ad credendum. Conc. Arausic. II. can. 7. Si quis per naturae vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare, ut expedit, aut eligere sine salutari, i. e. evangelicae praedicationi consentire posse affirmat, absque illuminatione et inspiratione Spiritus sancti, a. s.

Segun hace notar Suarez (*l. c.* VI. 8) el juicio que precede al pius creduli-

tatis affectus, y por el que se reconoce la bondad y razonabilidad de la disposicion para recibir la fe, es en sí un acto natural (naturale quoad substantiam), toda vez que descansa en el conocimiento racional de los motivos de credibilidad; pero se ejecuta bajo una luz especial que proviene de la gracia y tiene por objeto mover la voluntad. Otros, por el contrario, opinan que es sobrenatural en cuanto á su esencia (supernaturale quoad substantiam), ya que la gracia se requiere no tan sólo para vencer la dificultad del acto de la fe, que no es absoluta, y sí simplemente moral, sino para que sea proporcionado á la resolucion de la voluntad, que es como el efecto previamente iluminado, y que pertenece al órden de lo sobrenatural. Lugo, *l. c.* XI. 1: Ad omnem volitionem supernaturalem requiritur cognitio proportioata et ejusdem ordinis; sicut etiam ad amorem voluntatis non sufficit cognitio materialis phantasiae, sed cognitio intellectualis et ejusdem ordinis.

§ 68. PROCESO DE LA FE CATÓLICA.

I. La esencia del proceso de la fe en los adultos no cristianos y no católicos está determinada por los momentos siguientes:

a) Se les anuncia el Evangelio por la predicacion de la Iglesia. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 6: Fidem ex auditu concipientes.

b) Por medio de las facultades naturales de su razon conocen con certeza moral el hecho de la Revelacion que se hace visible por sus criterios internos y externos.

c) Aunque sólo tienen certeza moral, pero no evidencia, del hecho de la Revelacion, quedando por consiguiente la posibilidad de la duda temeraria, no obstante reconocen con evidencia los motivos de credibilidad, en virtud de los cuales pueden y deben creer. Conc. Vatic. *l. c.* cap. 3.

d) Estos motivos de credibilidad confirman al mismo tiempo el dogma del origen divino de la Iglesia católica, que es "el cuerpo de Cristo", y del Cristianismo. Conc. Vatic. *l. c.* cap. 3.

e) Este juicio acerca de los motivos de credibilidad, por ser el que determina á la voluntad, se halla esclarecido por la gracia y es, por la misma razon, capaz de mover á la voluntad á no oponer obstáculo alguno al acto de la fe (actus entitative supernaturalis).

f) Impulsados por la voluntad, ejecutan el acto de la fe en Jesucristo y en su verdad revelada que la Iglesia católica anuncia de una manera infalible. El motivo de este acto de fe es la veracidad de Dios que hace la Revelacion, miéntras que los motivos de credibilidad no son más que condiciones preliminares, no la última razon del asentimiento del que cree. Todos los actos de fe se realizan bajo la influencia de la gratia elevans y son, en cuanto á su esencia, sobrenaturales.

g) Luego reciben del magisterio infalible de la Iglesia el depósito de la fe divina y católica, al mismo tiempo que la Sagrada Escritura que contiene la palabra de Dios.

1. Siendo el acto de fe la manifestacion externa del objeto mismo de la fe, exige, al mismo tiempo que la gracia, el uso de la razon por parte del creyente. Augustin. Ep. 120: *Credere non possemus, nisi animas rationales haberemus. De praedest. SS. c. 2: Quis enim non videat, prius esse cogitare, quam credere? Nullus enim credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum.* Pero, en la actual economía de la salvacion, se promete la gracia, al mismo tiempo que la predicacion del Evangelio, á todos los que no oponen resistencia. Act. 16, 14. *Aperuit Dominus cor Lydiae.* I Cor. 3, 6. Augustin. De grat. Chr. c. 13: *Sic dicatur, ut altius et interius eam (gratiam) Deus credatur infundere non solum per eos, qui plantant et rigant exterius, sed etiam per semetipsum, qui incrementum suum ministrat occultius.*

2. Lo que dejamos sentado se refiere al caso en que la Divina Providencia no se salga de sus caminos ordinarios. Mas no puede en manera alguna negarse que Dios es libre para llevar á sus elegidos á la posesion de la fe, como lo hizo con San Pablo, sin la predicacion de la Iglesia y sin la enseñanza de los motivos de credibilidad. Pero aun en este caso no puede la gracia interior hacer que se realice el asentimiento á la fe, sin que su objeto se presente como creíble. Suarez, *l. c.* III. 3: *Sequeretur enim, fidem non praebere assensum rationali et intellectuali modo, sed per modum naturalis agentis, quod nec dici nec cogitari potest: quomodo enim intellectus praebat assensum, nisi videat et cognoscat aliquod sufficiens motivum assentiendi?*

II. El proceso ó desenvolvimiento de la fe actual es distinto en aquel que ha sido bautizado y educado en el seno de la Iglesia católica:

a) El bautizado recibe por el santo bautismo el hábito de la fe y de las demás virtudes, viniendo á ser de hecho miembro de la Iglesia. Conc. Trid. Sess. VII. De Baptism. can. 13.

b) A medida que la conciencia se desarrolla y mediante la enseñanza de las verdades dogmáticas por el magisterio de la Iglesia, el hábito de la fe sostiene al creyente y, con el auxilio de la gracia actual, le pone en aptitud de hacer actos de fe sobre todo lo que Dios ha revelado y que la Iglesia nos propone, entre otras cosas. la divinidad de la Sagrada Escritura.

c) De esta manera el católico adulto cree, con infalible certeza, sin haber pasado ántes por el tamiz de la duda, sin correr el peligro de suspender ó someter á prueba su juicio, ó de tener que examinar si lo que enseña la Iglesia es realmente la palabra de Dios (*examen dubitativum, dubium positivum*).

d) Y sin embargo, no por eso es su fe irracional ni ciega, sino muy al contrario está justificada ante su razon por la evidencia de los motivos de credibilidad que prueban la divinidad de la Iglesia y el carácter revelado de su fe.

e) Siguese de aquí que cuanto más crece y se desarrolla su inteligencia, con más claridad y solidez comprende la fuerza demostrativa de dichos motivos, segun la capacidad y las necesidades de su espíritu (*examen confirmativum, dubium methodicum*).

f) Si se opone á su fe, desarrollada en esas condiciones, algo que se presente bajo el aparato de ciencia, no puede ménos de ser falso y aparente, y

tal oposicion probará á lo sumo la deficiencia de sus conocimientos en uno ú otro terreno, sin que en manera alguna pueda la ciencia contradecir los dogmas de la fe. Por cuya razon en ningun caso está justificada ni permitida la suspension del asentimiento á la fe.

Oigamos de qué manera describe San Basilio el desarrollo de la fe católica en el individuo (Ep. CCXIII. 3): Ἀλλ' οὖν ἔν γε τούτῳ τολμῶ καυχᾶσθαι ἐν κυρίῳ, ὅτι οὐδέποτε τὰς περὶ θεοῦ ὑπολήψεις ἢ ἐτέρως φρονῶν μετέυαθον ὕστερον. Ἀλλ' ἦν ἐκ παιδὸς ἔλαβον ἔννοιαν περὶ θεοῦ . . . ταύτην αὐξήθεισαν ἔσχον ἐν ἑαυτῷ· οὐ γὰρ ἄλλα ἐξ ἄλλων μετέλαβον ἐν τῇ τοῦ λόγου συμπληρώσει, ἀλλὰ τὰς παραδοθείσας μοι παρ' αὐτῶν ἀρχὰς ἐτελείωσα. "Ὡσπερ γὰρ τὸ σπέρμα αὐξανόμενον μεῖζον μὲν ἀπὸ μικροῦ γίνεται, ταυτὸν δὲ ἐστὶν ἐν ἑαυτῷ, οὐ κατὰ γένος καταβαλλόμενον, ἀλλὰ κατ' αὐξήσιν τελειούμενον· οὕτω λογίζομαι κατ' ἐμὲ τὸν αὐτὸν λόγον διὰ τῆς προκοπῆς γηρῆσθαι, οὐχὶ δὲ ἀντὶ τοῦ ἐξ ἀρχῆς ὄντος τὸν νῦν ὑπάργοντα γεγενῆσθαι. Conc. Trident. Sess. VII. De Baptism. can. 13. S. q. d., parvulos, eo quod actum credendi non habent, suscepto baptismo inter fideles computandos non esse; ac propterea, cum ad annos discretionis pervenerint, esse rebaptizandos; aut praestare, omitti eorum baptisma, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide Ecclesiae, a. s.; can. 14. S. q. d., hujusmodi parvulos baptizatos, cum adoleverint, interrogandos esse, an ratum habere velint, quod patris eorum nomine, dum baptizarentur, polliciti sunt: et ubi se nolle responderit, suo esse arbitrio reliquendos . . . a. s. Conc. Vatic. l. c. III. can. 6. S. q. d., parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiae magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint; a. s.

§ 69. CUALIDADES ESENCIALES DE LA FE.

I. El asentimiento á la fe es positivamente oscuro por su naturaleza.

1. La oscuridad de la fe es natural consecuencia de no ser evidente por sí; porque si bien el objeto de la fe es evidentemente creible, pero no es evidentemente verdadero: Hebr. 11, 1. I Cor. 13, 12. Videmus nunc per speculum in aenigmate. II Petr. 1, 19. Lucerna lucens in caliginoso loco, donec dies elucescat. Augustin. Tract. XL. 9.: Quid est fides, nisi credere, quod non vides? Los Padres de la Iglesia hacen consistir en esto precisamente el gran mérito de la fe; la expresion de Tertuliano (De carne Christi c. 15): credibile, quia ineptum, no hace más que confirmar esto mismo de una manera retórica. Gregor. Nyssen. (De anim. et resurr. Opp. T. III. p. 244): ἡ πίστις ἔρεσιμα τῆς τῶν ἐλπίζομένων ἀδηλίας γίνεται. Clem. Alex. (Strom. VII. 17): ἀνευ θεωρίας παραδεξαμένη (ἡ πίστις) τὸν ἀρχικὸν λόγον. Los fieles son (Strom. V. 1.) "ἐν τῷ ἀγνώστῳ γνωστικοί.", Theophil. ad Autolye. (I. 11): Τί μένει, εἰ θεασάμενος τὸ γεγονός πιστεύσεις; expresiones análogas emplean

San Basilio (C. Eunom. II. 24) y San Efrem (C. Scrutator. Sermon. VII.) contra los eunomianos.

Dedúcese la misma doctrina del hecho de que la fe deja de existir en los bienaventurados (I Cor. 13, 12). Y por eso también la fe, según su genuino concepto, es incompatible con la evidencia completa del hecho de la Revelación divina (evidentia in attestante). Es verdad que tal evidencia sería puramente externa, pero suficiente para obligarnos á admitir el contenido de la misma Revelación, toda vez que conoceríamos con evidencia la veracidad de Dios, y su testimonio, así como la relación entre dicho contenido y la palabra divina.

2. La cuestión de si la evidencia del asunto de la fe se opone á la oscuridad que naturalmente la envuelve y caracteriza, está en íntima relación con la que examina si un dogma puede á la vez ser conocido racionalmente y creído. Sobre cuyos puntos sentamos la siguiente doctrina:

a) El hábito de la fe puede existir en un solo sujeto, respecto de una misma proposición, simultáneamente con el acto de la ciencia.

b) El hábito de la ciencia puede existir en un solo sujeto, respecto de una misma proposición, simultáneamente con el acto de la fe.

c) El hábito de la fe puede existir en un mismo sujeto simultáneamente con el hábito de la ciencia.

Queda en pié la cuestión relativa á si el hábito de la fe y de la ciencia pueden ejercitarse en un mismo sujeto por actos diferentes ó también por un mismo acto único.

La mayor parte de los teólogos modernos, con Alberto Magno, Alejandro de Hales y San Buenaventura, responden afirmativamente, pero sostienen la tesis contraria los tomistas, que se fundan en los pasajes II. II. q. 1. a. 4; q. 2. a. 10. a. 5 ad 3. De fid. q. 14. a. 1., por más que el ilustre jefe de esta escuela parece sostener en otros, II. II. q. 2, a. 10, opinión diferente. Testimonios que prueban la posibilidad de conocer científicamente y de creer al mismo tiempo el mismo objeto, á lo ménos en actos deferentes, son entre otros, Hebr. 11, 6. Jac. 2, 19. Conc. Trid. VI. cap. 6, y aun el símbolo de los Apóstoles. Cf. Conc. Vatic. Const. I. cap. 1. 2, en el que se habla extensamente de la creencia en Dios remunerador, cuya existencia puede conocer la razón. Veamos la demostración de esta doctrina:

a) Ambos actos descansan en motivos distintos: b) por cuya razón el acto de la fe debe poseer una certeza muy superior á la certeza puramente humana; c) la mayor parte de las verdades religiosas las conocemos con evidencia mediata, no con evidencia inmediata. d) No se opone á que uno posea un conocimiento más perfecto de una cosa que de otra (Lugo, *l. c.* II. 2). e) El concepto de Dios es la única verdad que excluye toda posibilidad de duda y por consiguiente que no entra en el dominio de la fe. (Suarez, *l. c.* III. 9). En sentir de Lugo (*l. c.* n. 73. 74) no toda evidencia sensible ó intelectual excluye la posibilidad de la fe respecto de un mismo objeto. Véase sin embargo, *l. c.* n. 67: *Aliquae sunt cognitiones evidentes, cum quibus videtur*

repugnare assensus fidei: por ejemplo, la existencia del sol que tengo delante de los ojos. f) Por último, repugna á la naturaleza de la fe, el que pueda sufrir menoscabo por causa del conocimiento científico. Thom. II. II. q. 2. a. 10: Quando homo habet voluntatem credendi ea, quae sunt fidei ex sola auctoritate divina, etiamsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid eorum, puta ad hoc quod est Deum esse, non propter hoc tollitur vel minuitur meritum fidei.

Síguese, pues, que los dos hábitos, el de la fe y el de la ciencia, pueden ejercitarse en un mismo acto único que, descansando en los diferentes motivos indicados, es bajo un concepto libre y oscuro, bajo el otro evidente y necesario; en un sentido es revelado y sobrenatural, en el otro es natural y puede ser conocido por la razón. Véase Kilber, *l. c. n.* 282.

II. De la oscuridad en que se halla envuelto el acto de la fe se deduce su segunda cualidad: la libertad y la bondad moral, consecuencia de la primera.

1. Conc. Vatic. Constit. I. Cap. 3. can. 3. El acto de la fe es positivamente libre, no siéndolo tan sólo en concepto negativo, ya que la voluntad no solamente obra como un obstáculo sino que por su mandato mueve la inteligencia al asentimiento. Thom. I. II. q. 17. a. 6: Sunt quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possint assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam, et in talibus assensus vel dissensus in nostra potestate est et sub imperio cadit. Síguese, pues, que el acto de la fe es libre no tan sólo en cuanto que la voluntad mueve la inteligencia á examinar los motivos de la misma fe (quoad executionem tantum), sino tambien despues de verificado ese exámen y aun respecto del asentimiento (quoad specificationem). Lugo, *l. c.* X. 1. Gregor. de Valent. III. 1. 1. p. 4. Por eso hace notar Hugo Victorin. (De Trin. I. 1): Quia fideles semper habent locum, unde dubitare possunt, et infideles, unde credere valent, juste et fidelibus pro fide datur praemium et infidelibus pro infidelitate supplicium. Theol. 18. Pic. Mirandul. damn. ab Innoc. VIII.: Non est in potestate libera hominis, credere.

2. La fe es un acto moralmente bueno: es en sí mismo digno de la divinidad y deber del hombre prestar en la fe completa obediencia de entendimiento y de voluntad á Dios, aun cuando nos revele misterios, toda vez que “ dependemos de Él, como de nuestro Señor y Creador, en cuanto á todo nuestro sér, y la razón creada está enteramente sometida á la verdad increada., (Conc. Vatic. *l. c.* cap. 3). El acto como tal tiene su raíz en la piadosa fidelidad ó piedad sobrenatural de la criatura para con Dios, en virtud de la cual se entrega á Él libremente y por amor, como á su Salvador y Creador (Conc. Trident. Sess. VI. cap. 6). Así como la incredulidad es un hecho moralmente malo (Joan. 3, 21; 15, 22), de la misma manera la fe guarda estrecha relación con el amor á la verdad y á la virtud (Hebr. 11, 7 sq.); el creyente “ da á Dios la gloria., (Rom. 4, 20) y “ se humilla., (Matth. 11, 25. 26). Bona-

ventur. in III Dist. 34 exp. text.: Privatio visionis facit ad laudem credulitatis . . . propter humiliationem et captivationem intellectus . . . et quia talis credulitas est a mera voluntate, non ab aliqua necessitate . . . Hinc est, quod Augustinus (in Joan. l. c.) dicit, quod laus fidei est credere, quod non vides. Leo M. Serm. LXIX. De ascens. Dom. Serm. 18: Virtus fidei ex iis, quae visui non subjacent, constituta est. Agréguese á esto que, por la fe, hace el hombre el sacrificio entero de sí mismo al ofrecer á Dios su entendimiento y su voluntad, dejándose conducir por Él únicamente en todas las cuestiones, ya se refieran al tiempo, ya á la eternidad, sin querer escudriñar las razones intrínsecas de su fe (Matth. 23, 8 sq.); que, olvidándose de lo visible, cree lo que no se ve (Hebr. 11, 7 sq.). renunciando de esta manera á todos sus apetitos sensuales y naturales por “la locura de la cruz,” (I Cor. 1, 18 sq.).

III. El acto de la fe es sobrenatural y meritorio.

1. El Concilio tridentino definió el carácter sobrenatural de la fe, llamándola principio de la salvacion humana, raíz y fundamento de la justificacion (Sess. VI. cap. 8). La justificacion fundada en la gracia es no sólo condicion de la bienaventuranza, sino tambien principio de la misma, estando con ella en la misma relacion que la semilla con el fruto maduro (II Cor. 1, 21. Thom. I. II. q. 113. a. 3). Es verdad que en la vision beatifica no puede subsistir la fe, en calidad de tal, puesto que tiene su raíz en un conocimiento oscuro (I Cor. 13, 6 sq.); pero ella es la preparacion para ese estado de vision beatifica, toda vez que por ella reconocemos á Dios y sus obras á la luz de la misma palabra de Dios y no por intuicion natural, por cuya razon, lo mismo en la fe que en la vision bienaventurada, es Dios el motivo de nuestro conocimiento. Y así como en dicha vision participamos del conocimiento de Dios con que se conoce á sí mismo. por la luz de la gloria, así tambien por la fe tenemos parte en la ciencia de Dios, siquiera sea de una manera imperfecta y oscura. Thom. II. II. q. 67. a. 5: Fides cum visione in patria convenit in genere, quod est cognitio. Por esa razon precisamente, entramos por la fe, juntamente con la esperanza y la caridad, en el dominio del orden sobrenatural y esa es la causa del carácter sobrenatural de la misma fe. Thom. I. II. q. 62. a. 1: Quia hujuscemodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis . . . non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam; unde oportet, quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem; non tamen absque adjutorio divino; et hujuscemodi principia virtutes vocantur theologicae, quia habent Deum pro objecto. in quantum per eas recte ordinantur in Deum; tum quia a solo Deo in nobis infunduntur; tum quia sola revelatione hujuscemodi virtutes traduntur. a. 3: Quantum ad intellectum adduntur homini quaedam principia supernaturalia, quae divino lumine capiuntur, et haec sunt credibilia, de quibus est fides. II. II. q. 6. a. 1: Quia cum homo, assentiendo his, quae sunt fidei, elevatur supra naturam suam, oportet, quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente. Comp. theolog. c. 2:

Fides praelibatio quaedam est illius cognitionis, quae nos in futuro beatos facit. Tal es la causa por la que San Agustín insiste con tanta frecuencia en la necesidad de la gracia, aun en el principio (De praedest. SS. c. 2. De Don. persev. c. 8. 13. C. duas ep. Pelag. II. 8), y hasta para alcanzar la predisposición á la fe, con referencia á II Cor. 3, 6. Efectivamente; si no podemos pensar nada bueno sin la gracia, tampoco podemos creer sin ella. Conc. Arausic. can. 5. 7. Conc. Vatic. l. c. III. can 5: S. q. d. . . ad solam fidem vivam, quae per charitatem operatur, gratiam necessariam esse, a. s.

2. Además de la *gratia elevans*, que es indispensable como consecuencia del carácter sobrenatural del acto de la fe, se necesita para ejercitarle de la gracia medicinal, á causa de la dificultad que encuentra el hombre natural para realizar el asentimiento á la fe, que es un *assensus super omnia*. Esa dificultad, sin embargo, no implica una necesidad absoluta, sino solamente moral (*gratia medicinalis seu secundum modum supernaturalis*), por cuanto la fe, en si misma, como el precepto de amar á Dios sobre todas las cosas, no superan las fuerzas de la naturaleza; la primera por la luz que arrojan los motivos de credibilidad, el segundo por la consideración de que Dios es el bien supremo; de lo contrario no podrían existir errores relativos á la fe, ni involuntarios ni culpables, ya que, en su mayor parte se refieren á los misterios, y, en el primer caso á lo ménos, no pueden provenir de la gracia habitual, en el segundo ni aun se presupone la existencia de la gracia habitual de la fe. Thom. II. II. q. 5. a. 3. Lugo, l. c. IV. 6.

3. Por ser libre y sobrenatural el acto de la fe, cuando va unido al de la caridad, es meritorio de condigno; sin el segundo, pero obrado por la gracia, lo es de congruo. Conc. Trident. Sess. VI. cap. 6: *Disponuntur autem ad justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt*. Augustin. Ep. 105: *Neque enim nullum est meritum fidei, qua ille dicebat: Deus propitius esto mihi peccatori*. De praedest. SS. c. 2: *Quis autem dicat eum, qui jam coepit credere, ab illo, in quem credidit, nihil mereri?*

IV. El acto de la fe sobrenatural es verdadero é infaliblemente cierto (*certitudine appetitativa summa, infallibili, divina*).

1. Lo primero se deduce del concepto mismo de la fe y se refiere lo mismo al asunto que al hecho de la Revelación. Num. 23, 19. *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur*. Tit. 1, 2. *Spes vitae aeternae, quam promisit, qui non mentitur, Deus*. Augustin. Civ. Dei XXII. 25: *Deus . . . mentiri non potest, y especialmente en su libro De mendacio*. Conc. Trident. Sess. VI. c. 9: *Cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum*. En el caso de ignorancia no culpable, hay obligación de admitir como verdadero lo que erróneamente se cree revelado; pero no se practica un acto sobrenatural y verdadero, sino un acto puramente natural y falso.

2. La certeza de la fe sobrepaja á toda otra certeza, por cuanto se funda

en el testimonio de Dios y excluye toda duda. I Joan. 5, 9. Testimonium Dei majus est. I Thess. 2, 23. Non verbum hominum, sed . . . Dei. Gal. 1, 8. Licet Angelus de coelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, a. s. Clem. Alex. Strom. I. 20: Χωρίζεται ἡ ἐλληνικὴ ἀλήθεια τῆς καθ' ἡμᾶς, εἰ καὶ τοῦ αὐτοῦ μετέληθεν ὄνοματος, καὶ μεγέθει γνώσεως καὶ ἀποδείξει κυριωτέρᾳ καὶ θεῖα δυνάμει . . . Θεοδιδασκτοὶ γὰρ ἡμεῖς. Augustin. Confess. VII. 10: Facilius dubitarem vivere me, quam esse veritatem, quam audivi in corde. Según la expresion de San Juan Crisóstomo, la fe comunica mayor certeza que el testimonio ocular (Hom. XXI. 2 in Hebr.). Conc. Vatic. Const. I. cap. 4.

Thom. II. II. q. 4 a. 8: Quia unumquodque judicatur simpliciter quidem secundum *causam suam*, secundum dispositionem autem, quae ex parte subjecti est, judicatur *secundum quid*, inde est, quod fides est simpliciter *certior* (scientia); sed alia sunt certiora quoad nos. Cf. in III. Dist. 23 q. 2. a. 2 sol. 3 ad 3: In fide determinatur intellectus ad unum ex hoc, quod voluntas intellectui imperat. Sed quia voluntas hoc modo non determinat intellectum, ut faciat inspicere, quae creduntur, sicut inspiciuntur principia per se nota vel quae in ipsa resolvuntur, sed hoc modo, ut intellectus firmiter adhaereat, ideo certitudo, quae est in scientia et intellectu, est in ipsa evidentia eorum, quae certa esse dicuntur; certitudo autem fidei est in firma adhaesione ad id, quod creditur. In his ergo, quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans est ipsa veritas sive Deus, cui creditur, quae habet majorem firmitatem, quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, per quam conclusiones in principia resolvuntur. Et ideo fides habet majorem certitudinem *quantum ad firmitatem adhaesionis*, quam sit certitudo scientiae vel intellectus, quamvis in scientia et intellectu *sit major evidentia eorum*, quibus assentitur. Por eso aunque el conocimiento natural lleva consigo mayor claridad, es mucho más sólida la certeza que engendra la fe cristiana, porque, descansando en la veracidad de Dios, hace que el creyente asienta con mayor firmeza al objeto de la misma. Thom. II. II. q. 4 a. 8 ad 3: Perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei *quantum ad majorem manifestationem*, non tamen quantum ad majorem inhaesionem. . . Scientia et intellectus sunt virtutes intellectuales, innuntur naturali rationis lumini, quod deficit a certitudine et a Verbo Dei, cui innuntur fides. La flaqueza de nuestra facultad cognoscitiva es la causa de que no tengamos tambien mayor certeza bajo el primer concepto. Cf. Suarez, *l. c.* VI. 5. Lugo. VI. 3.

3. Por eso la certeza que proviene de la fe es superior á toda certeza fundada en el conocimiento natural. Luc. 21, 23. Lo mismo bajo el punto de vista negativo que bajo el positivo sobrepaja á toda certeza natural, ya sea física ó moral; hasta sobrepaja la certeza natural metafísica, si no bajo el concepto negativo ó con exclusion de todo error, á lo ménos positivamente, por cuanto la certeza de la fe descansa en un motivo más alto, en Dios.

4. Así como el amor de Dios, debiendo ser sumo bajo el punto de vista apreciativo, no exige de nosotros, sin embargo, por ser cosa superior á nuestras fuerzas, que le amemos, en cuanto á la sensacion sensible, con mayor intensidad que á cualquier criatura, ántes bien, únicamente exige de nosotros que, por amor de Dios, renunciemos, siempre que sea necesario, á toda criatura, de la misma manera la firmeza de la fe no exige de nosotros aquella sólida conviccion que engendra el conocimiento evidente, sino un asentimiento de tal naturaleza que esté pronto á renunciar á un conocimiento aparentemente cierto ántes que á la verdad de la fe.

5. El último y más sólido fundamento de la certeza de la fe es la gracia, que ilumina el entendimiento y eleva, fortalece y mueve á la voluntad para que solicite al entendimiento á realizar el acto de la fe. Bonaventur. in III Dist. 24. q. 1: Quum habitus fidei mentem illuminet ad assentiendum veritati creditae secundum illustrationem divinae praescientiae... et fides innitatur cognitioni divinae praescientiae, a qua etiam illuminatur et dirigitur, fides non potest decipi nec potest errare. Por eso la fe requiere un hábito sobrenatural (virtus intellectualis per se infusa), que no puede provenir de la naturaleza. Matth. 16. 13. Non caro et sanguis revelavit tibi, sed Pater meus, qui in coelis est. Este hábito se distingue de la gracia actual (donum Dei actuale), por la que se forma la piadosa disposicion á la fe y el juicio que mueve la voluntad á ese acto, como la gracia habitual de la justificacion se distingue de la gracia actual en los actos del pecador que la preceden y disponen á recibirla. Conc. Trident. Sess. VI. cap. 6. El primero realiza la fe en el sentido propio (fides perfecta, completa), la segunda produce la disposicion, el principio de la misma fe (fides inchoata). Augustin. ad Simplic. I. 2: Inchoationes quaedam fidei, conceptionibus similes. Prop. 27 "Unigen., Fides est prima gratia.

Por esa razon los teólogos distinguen entre fides naturalis et acquisita y fides supernaturalis et infusa, refiriéndose á Jac. 2, 19, y teniendo además en cuenta la fe positiva en doctrinas erróneas que, bien sea por error invencible ó culpable, se admiten como verdades reveladas. Así como el hombre cree á otro hombre por motivos puramente naturales, así tambien puede practicar un acto de fe natural con relacion á Dios; mas éste se diferencia de la fe sobrenatural en cuanto al principio eficiente, á la certeza del asentimiento, al mérito y á la esencia del acto mismo.

V. La creencia expresa y sobrenatural en Dios remunerador es necesaria para todos y en todo tiempo, con necesidad de medio. La creencia en la Trinidad y en la Encarnacion es necesaria con necesidad de precepto divino, una vez que se haya anunciado suficientemente el Evangelio.

f. Se dice que es explicita la fe, cuando se reconoce una proposicion como es en sí (formaliter, explicita), de tal suerte que el creyente es capaz de dar cuenta detallada de la misma; pero es implícita ó no expresada (implicita), cuando se halla contenida en otro dogma. Hay que distinguir entre necesidad de medio (necessitas medii) y de precepto (necessitas praecepti). La primera se deduce de la naturaleza del objeto mismo, sin el cual no es posible alcanzar el fin, la salvacion eterna. Por el contrario, la necesidad de precepto es la consecuencia de un mandato determinado, de cuya observancia, siempre que sea posible, depende la obtencion del fin.

La necesidad de medio para la tésis primeramente expresada se deduce del pasaje Hebr. 11, 6. Sine fide impossibile est placere Deo. Credere oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit. Sin

conocer á Dios remunerador no podría el hombre aspirar á su posesion. Que no se trata aquí de un conocimiento de Dios puramente natural ó de una fe natural, se deduce claramente de la definicion que de ella se da en Hebr. 11, 1. Conc. Trident. Sess. VI. cap. 8: Cum vero dicat . . . Apostolus (Rom. 3), justificari hominem per fidem et gratis, ea verba in eo sensu intelligenda sunt . . . ut scilicet per fidem ideo justificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire. Prop. 22. damn. ab Innoc. XI. Non nisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris. 23. Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit. 16. Fides non censetur cadere sub praeceptum speciale et secundum se. Prop. 1 damn. ab Alex. VII.: Homo nullo unquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et charitatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium (Denz. 972. 1039. 1040. 1033). Por eso debe considerarse como sobrenatural la remuneracion divina; y es asimismo evidente que en la creencia en un Dios remunerador se halla contenido el dogma de la inmortalidad del alma.

2. Veamos cuál es, en resumen, la doctrina católica acerca del Salvador Jesucristo:

a) En el Antiguo Testamento no se exigía la creencia explícita en su divinidad, en su humanidad y en la economía de la Redencion, con necesidad de medio.

b) Es probable que en el Antiguo Testamento no se exigiese la creencia explícita en Jesucristo como mediador entre Dios y los hombres con necesidad de medio.

c) Es hasta probable que aún en el Nuevo Testamento no sea necesaria la fe explícita en Jesucristo, necessitate medii, ni, por consiguiente, la fe expresa en la Santísima Trinidad.

Respecto de la fe explícita en la Encarnacion, distingue Suarez (*l. c.* XII. 3) diferentes grados. El primero es aquel en que se conoce á Dios, mediante la fe, como Salvador y justificador, por los medios que su divina Providencia ha establecido, aunque individualmente no se tenga noticia de éstos. El segundo, aquel en que se conoce un Mediador y Salvador, pero no la forma en que se efectúa la salvacion ni la persona del Salvador. En el tercero se desconoce la manera de efectuarse la salvacion, pero se cree en Dios Salvador; y en el cuarto se admite el misterio de la Redencion, manifestado en la Pasion, Muerte y Resurreccion del Hombre-Dios.

La tesis *a* tiene en su favor la sententia communis. Lugo, *l. c.* XII. 4. Kilber, *l. c.* n. 144. Thom. II. II. q. 2. a. 7 ad 3: Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide mediatoris, quia, etsi non habuerunt fidem *explicitam*, habuerunt tamen fidem *implicitam* in divina providentia, credentes, Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos. Gal. 3, 23. Prius autem, quam veniret fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem, quae revelanda erat. Los argumentos y testimonios que parecen militar en contra de esta doctrina deben

entenderse de la fides implicita ó de la fe de algunas almas adornadas de gracias especiales. Augustin. De natur. et grat. c. 44. Civ. Dei XVIII. 47. C. Faust. XIX. 14. Thom. *l. c.* a. 7. Conc. Trident. Sess. VI. cap. 2: Christum et ante legem et legis tempore multis sanctis Patribus declaratum et promissum.

Los mismos argumentos prueban la segunda proposicion *b*.

La tesis *c* (sententia probabilior Lugo, *l. c.*) tiene en su apoyo el pasaje Hebr. 11, 6; y todo cuanto se aduce en contra prueba tan sólo una necessitas praecepti. Rom. 10, 9. Joan. 3, 18 y Act. 16, 31 prueban la necesidad de la fe en Jesucristo, no como objeto, sino como causa (causa meritoria) de nuestra justificacion; y lo es tal asimismo para el que explícitamente no cree más que en Dios remunerador. Augustin. De fid. et oper. c. 16. Rom. 3, 26. Gal. 2, 16. Act. 4, 12. I Cor. 3, 71. La certeza que tenemos de que Dios quiere que todos los hombres se salven; la posibilidad de ejecutar actos de amor de Dios mediante la fe en la remuneracion: la imposibilidad de probar que sea necesaria la fe explícita en el Salvador; la hipótesis muy probable de que la justificacion no exija despues de la venida de Jesucristo mayores deberes que ántes de dicha venida, son otros tantos argumentos que demuestran la verdad de nuestra doctrina. Viva in prop. IV. damn. ab Innoc. XI. Prop. in 4 damn. ab Innoc. IV. Por lo que hace al centurion Cornelio (Act. 10; cf. Augustin. De praed. SS. c. 7. De baptism. IV. 21), segun la opinion unánime de los teólogos, estaba ya justificado; Thom. III. q. 69. a. 4 ad 2: per fidem Christi et desiderium baptismi explicitè vel implicitè; pero se le envía San Pedro, á fin de que mediante su instruccion crea además lo que deben creer, necessitate praecepti, los que viven en el seno de la Iglesia y para que recibiera el santo bautismo. Por otra parte la mision de San Pedro al pagano Cornelio tuvo una significacion especial en la economía de la salvacion. El Conc. Trident. Sess. VI. 6, trata del medio ordinario por el que el hombre se prepara á la justificacion, mediante la predicacion del Evangelio; y el hecho de referirse al pasaje Hebr. 11, 6 demuestra que no alude á la necesidad de la fe explícita en Jesucristo. La Prop. 64 damn. ab Innoc. XI: Absolutionis et capax homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem nesciat mysterium SS. Trinitatis et incarnationis (Denz. 1084) no se opone en manera alguna á esta interpretacion. Aqui se trata de la ignorancia culpable, pero aun cuando estuviese dominado por ignorancia invencible no puede ser absuelto el penitente, á lo ménos licite, ya que en la administracion de los Sacramentos debe elegirse siempre lo más seguro (prop. 1 ejusd.). Véanse nuevos detalles acerca de esta Controversia en Perrone, *l. c.* p. 122 sq.

3. En lo que debe creerse con necesidad de precepto distinguen los teólogos entre verdades dogmáticas teóricas y verdades prácticas (fides speculative et operabile). A las primeras pertenece la creencia explícita en el misterio de la Trinidad y de la Encarnacion; Joan. 17, 3. Matth. 16, 16. Joan. 3, 15. Thom. II. II. q. 2. a. 7. 8; además de las cuestiones esenciales

contenidas en el Símbolo de los Apóstoles; Thom. l. c. a. 5; cuya creencia exige la Iglesia desde los primeros tiempos de su constitucion, como condicion para recibir el bautismo. A las segundas pertenece el Decálogo, la doctrina relativa á los Sacramentos que obligan á todo el mundo y la oracion del Señor. El precepto que obliga á todos no tan sólo es eclesiástico; es al propio tiempo *divino*, siéndonos trasmitido por la Iglesia, encargada de formular el Símbolo. Marc. 16, 16. Lugo, l. c. XIII. 2. 6.

4. No basta que la fe sobrenatural sea virtual, es preciso que sea tambien *actual*: la primera abraza todo el tesoro de la fe, mientras que la segunda se refiere únicamente á ciertas verdades. Prop. I. damn. ab Alex. VII. Prop. 16. damn. ab Innoc. XI. (Denz. 1033): Fides non censetur cadere sub praeceptum speciale et secundum se. Considerado como precepto negativo es siempre obligatorio (pro semper), toda vez que nunca puede estar permitido negar una verdad dogmática: mas como precepto positivo sólo impone el deber de despertar el acto de la fe con alguna frecuencia en el trascurso de la vida, especialmente en el momento de anunciarse la doctrina católica, cuando surgen tentaciones contra la fe y en favor de la herejía ó de los apetitos de la carne y en peligro de muerte. Prop. 17. damn. ab Innoc. XI: Satis est, actum fidei semel in vita elicere (Denz. 1034).

§ 70. FE Y DUDA.

I. De las consideraciones que acabamos de hacer sobre las cualidades que caracterizan la fe teológica, se deduce la falsedad de la hipótesis que admite la duda positiva y absoluta como punto de partida de la investigacion teológica.

1. Hé aquí cómo se expresa sobre esto Hermes (Introduccion á la Filosofia, pról. § 12): "podemos llevar al terreno de la realidad esta duda efectiva de las verdades dogmáticas mediante la firme conviccion de que ninguna religion, sea el catolicismo ó el cristianismo en general, es verdadera, por más que hayamos nacido en su seno; y de que nosotros obramos conforme á los dictados de la santidad y de la justicia si nos dejamos llevar por las inspiraciones de nuestra razon. único guia que el Hacedor de nuestro sér nos ha dado para que hagamos la peregrinacion de la vida, con el mandato de escuchar la voz que resuena en nuestro interior y de seguirla adonde quiera que nos conduzca." Cf. Brev. Gregor. XVI. 26 Sept. 1835: Qui (Hermes) audacter a regio. quem universa traditio et sancti Patres in exponendis ac vindicandis fidei veritatibus tramite stradere, deflectens, quin et superbe contemneus et damnans. tenebrosam ad errorem omnigenum viam moliat in *dubio positivo* tamquam basi omnis theologicæ inquisitionis, et in principio, quod statuit, rationem principem normam ac unicuique medium esse. quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem.

2. Inútil es advertir que aquí se trata de aquellos que por el bautismo han sido ya admitidos como creyentes en el seno de la Iglesia católica, siendo educados en ella. Como quiera que el protestante, y en mayor grado el incrédulo, no tengan evidencia de su error ó de su incredulidad, ni pueden tenerla, para ellos tiene que ser la duda el camino por el que pasan de su

error al conocimiento verdadero; y entonces el que con sinceridad le busca es conducido á la posesion de la verdad y de la fe, por el conocimiento de la divinidad de la Iglesia.

II. Bajo el punto de vista teológico es falsa la hipótesis que parte de la duda absoluta, por varias razones: *a*) Contradice la naturaleza de la fe considerada como assensus appetitive super omnia. *b*) Desconoce la significacion y la evidencia de los motivos de credibilidad. *c*) Se opone al carácter sobrenatural de la fe, que tiene su raiz en la gracia. *d*) Contradice la disciplina dogmática del bautismo de los niños, que es incompatible con la existencia de la duda absoluta.

1. Los datos que anteceden demuestran la verdad de las proposiciones *a* y *b*. La suposicion que parte de la duda se funda en un concepto erróneo de los motivos de credibilidad del cristianismo y muy particularmente de la Iglesia católica, por el que se supone que no engendran certeza, ó á lo ménos aquella certeza que excluye, en cualquier inteligencia, todo error invencible y toda duda racional, concepto refutado ya por el Apóstol (Gal. 1, 8; I Cor. 1, 26. 27). El proceso por el que llega el hombre á poseer certeza de la fe es semejante á aquel otro por el que adquiere certeza de las primeras verdades necesarias, teóricas y prácticas, del orden natural. A la Filosofía corresponde la adquisicion de esta certeza inmediata, invencible y comun á todos; ella debe desenvolver, por medio de la reflexion, las razones en que se funda, perfeccionarla y presentarla con más claridad ante la conciencia, pero no puede crearla, porque esto se halla fuera de sus atribuciones. Tal es tambien el proceso establecido por la divina Providencia respecto de las verdades del orden sobrenatural. En la Iglesia católica se presentan de tal manera los motivos de credibilidad, que cualquier creyente, por escasas que sean sus facultades y por insignificante que sea su instruccion, adquiere por ellos plena certeza de su divinidad, no siendo posible que exista para él duda racional sobre este punto. Por lo cual no corresponde á la Teología apologética probar, valiéndose de estos motivos de credibilidad, la certeza de la fe que tienen los fieles en la Iglesia y en la Revelacion, pero si debe desarrollarla y presentarla en toda su claridad. Conc. Vatic. I. c. c. 3. can. 6. S. q. d. parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiae magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint, a. s. Si la teoría de Hermes tuviese algun fundamento, no solamente los hombres de ciencia, sino tambien los simples fieles, deberían abrir paso á la duda, para examinar de nuevo científicamente los motivos de su fe, ya que unos y otros saben perfectamente que pueden presentarse objeciones contra las verdades dogmáticas. Mas como los segundos carecen de aptitud para llevar á cabo una investigacion científica, *no pueden siquiera* vencer por este medio la duda. Además; admitida esta hipótesis, sería preciso entablar

una investigacion sobre toda objecion que se presentara en cualquier tiempo, de donde se deduce el absurdo de que todos aquellos que carecen de medios para realizar tal exámen, vivirian, por deber, en perpetua duda.

2. Agréguese á esto que la certeza infalible y divina del asentimiento á la fe es obra de la gracia, que la produce, mediante la cooperacion de la libertad, ya como un estado permanente (per modum habitus) ó bajo la forma de excitacion é inspiracion del alma (per modum adjutorii, illuminationis et inspirationis). En la economía actual de la salvacion, á lo ménos en los casos ordinarios, obra siempre esta gracia interior al mismo tiempo que se verifica la predicacion externa del Evangelio. Por cuya razon, el asentimiento á la fe, habida consideracion á la certeza inquebrantable que engendra, no es una conviccion producida simplemente por los motivos de credibilidad, sino que pertenece á la esfera de lo sobrenatural. Prop. 19. 20. damn. ab Innoc. XI. Rom. 4, 18. Gal. 1, 8. Thom. in III. dist. 23. q. 2. a. 2. sol. 3.

3. Respecto de la proposicion *d*, véase pág. 130. En el bautismo recibe el catecúmeno ó bautizado la gracia santificante y con ella las virtudes sobrenaturales: fe, esperanza y caridad (Trid. Sess. VI. cap. 7. Sess. VII. can. 12. 13. De Baptism.), que han de obrar en el individuo á medida que se despierta la conciencia, sin coartar su libertad, particularmente la virtud de la fe que, una vez conocidas las verdades que la constituyen y los motivos de credibilidad, pasa á la categoría de acto. Conc. Trid. Sess. VI. cap. 7. En esto se fundan el deber y el derecho que tiene la Iglesia católica de educar á los niños, como que sólo bajo esa condicion es permitido el bautismo. Devoti, l. c. II. § 28. 64, donde trata la cuestion relativa á la antiquísima costumbre recibida en la Iglesia de administrar el bautismo en presencia de padrinos. La certeza de la fe que se adquiere bajo la influencia de la gracia, excluye para siempre toda duda, que no puede, por consiguiente, alimentarse sin caer en pecado mortal. Prop. 20. damn. ab Innoc. XI.

III. Esta duda absoluta que se defiende en interés de la ciencia es inadmisibile, áun bajo el punto de vista filosófico, muy particularmente tratándose de las verdades generales de la religion y de la moral. Efectivamente:

a) Esta duda absoluta no puede considerarse como postulado de la ciencia. *b*) Se contradice á sí misma. *c*) Es opuesta á los principios de moral.

1. Eadem ratione operatur natura ac ars. Thom. De Magistr. a. 1. Aun suponiendo que fuese posible la duda absoluta, sería opuesto al concepto y al objeto de la ciencia poner en duda todas las cosas: muy al contrario tiene la mision de probar racionalmente la certeza de todas aquellas verdades que el hombre admite como seguras, inmediatamente y ante toda reflexion, porque son por sí mismas evidentes; de exponer sus fundamentos y motivos y de investigar la razon de todo aquello que aparece como implícitamente cierto á la conciencia pública (examen confirmativum, dubium methodicum). Por

eso llama Aristóteles *ἀπαίδευσία*, el hecho de exigir demostracion de todo, aun de los primeros principios del pensamiento, *Metaph. IV. 4: Ἔστι γὰρ ἀπαίδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀποδείξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ. Ὅλως μὲν γὰρ ἀπάντων ἀδύνατον ἀποδείξιν εἶναι· εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥστε μὴδ' οὕτως εἶναι ἀποδείξιν.* Thom. C. Gent. III. III. 47. 154. Anal. post. I Lect. 19: *Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse sit ea per se vera esse, sed etiam necesse est videre quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contrarium eorum. Por lo que hace á la duda universal de Descartes, supone Kleutgen (Filosofía del pasado, I. p. 395) que si bien trató dicho filósofo de dar toda la amplitud posible á la duda, no sostiene que pueda dudarse de todo; lo contrario afirma Liberatore, Institutiones philos. p. 228; cf. Princip. phil. I. n. 5. 7. 13: rejicientes omnia, et falsa esse fingentes, de quibus possumus aliquo modo dubitare . . . Dubitabimus etiam de reliquis, quae antea pro maxime certis habuimus, etiam de mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse per se nota . . . Facile supponimus, nullum esse coelum, nulla corpora, neque etiam ipsos nos habere manus nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse; repugnat enim, ut putemus, id quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. Medit. I. et II. Lo que no cabe poner en tela de juicio es que ha dado excesiva amplitud á la duda. Cf. Gassendi, Disquisition. metaph. adv. R. Cartesii *Metaphys. Opp. T. III. p. 357 ss.* Brucker, *Histor. philos. Period. III. P. 2. l. 1. c. 7.* Rixner, *Historia de la Filosofía, III. y p. 387* de este tomo.*

2. Esta contradiccion se destaca más en la teoria cartesiana, cuando su autor rehusa el testimonio de todas las demás facultades del alma, que son para nosotros fuentes de conocimiento, admitiendo únicamente el de la propia conciencia, que nos da á conocer una serie de hechos y verdades. Por otra parte yo no puedo demostrar la falsedad de mis anteriores convicciones sino valiéndome de las leyes del pensamiento, y sin embargo la verdad de estas mismas leyes es á su vez incierta. Si se pone en tela de juicio la certeza de nuestra deducccion lógica, fundada en las leyes del pensamiento, no es posible tampoco aducir el testimonio de la propia conciencia para demostrar la certeza de mi existencia. Ya hicimos notar anteriormente la imposibilidad de establecer el edificio científico sobre el hecho individual empírico de la propia conciencia y de mi existencia. De esta manera se ha encerrado Descartes, por su método, en un círculo del que no puede salir. Hasta la excepcion que pretende hacer en favor de la existencia de Dios y del cristianismo no tiene razon de ser en el método cartesiano, porque si nos equivocamos siempre en las cosas más comunes, el error es mucho más fácil tratándose de la fe en Dios y en la religion cristiana. Cf. P. Gassendi, *Disquisitiones Anticartesianae, 1643.* Reid, *Análisis de la lógica de Aristóteles, con notas, trad. de Jouffroy c. 6. sect. 2.*

3. La certeza sobre las primeras verdades universales y necesarias, especialmente del dominio de la religion y de la moral, es propiedad comun de la

humanidad, puesto que sobre ella descansa toda vida verdaderamente humana. También la ciencia las hace objeto de sus investigaciones; pero ni su certeza ni la convicción que tengamos de ellas dependen, en manera alguna, del resultado de esas investigaciones. Así vemos que todos los pueblos han considerado la virtud digna de alabanza. han condenado como vituperable el vicio y como erróneo el ateísmo. Rom. 1, 19: 2. 14. Sap. 13, 1 sq. De donde viene el axioma de los teólogos: *Non existit ignorantia invincibilis Dei*, puesto que "*Dei cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus. Deum esse.*" Thom. Sup. Boeth. De Trinit. 1.

IV. Así como la ciencia teológica no puede partir de la duda para llegar a la certeza de la divinidad de la fe. así tampoco puede, una vez admitida la fe, suspender el asentimiento a la misma ó modificar su juicio acerca de la divinidad de la fe, en el caso en que surja una dificultad científica sobre ese punto. La doctrina contraria se opone:

a) al deber y a la necesidad de la fe; b) a la evidencia de los motivos de credibilidad; c) a la esencia de la misma fe, que se funda en una luz sobrenatural y cuya especial certeza tiene su raíz en la gracia.

1. Véase A. Schmid, "Tendencias científicas..." p. 135 sig. y "Ciencia y Autoridad.", 1869. El Apóstol recomienda el deber de permanecer firmes en la fe, Gal. 1, 8. *Licet nos aut angelus de coelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit.* Joan. 3, 18. *Qui non credit, iam judicatus est.* II Petr. 2, 21. *Melius enim erat illis non cognoscere viam justitiae, quam post agnitionem retrorsum converti ab eo, quod illis traditum est. sancto mandato.* Hebr. 6, 4 — 6: *prolapsi... rursus crucifigentes filium Dei.* Joan. 16, 8. I Tim. 1, 18 — 20. *Prof. fid. Trident. Hanc veram catholicam fidem... integram et inviolatam usque ad extremae vitae spiritum constantissime, Deo adjuvante, retinere et confiteri... spondeo, voveo et juro.*

2. Según hicimos notar anteriormente la certeza del conocimiento de los motivos de credibilidad ofrece notable analogía con el conocimiento de las verdades fundamentales de la religión natural y de la ética. La ciencia puede y debe desenvolver ambos asuntos de diversa manera y demostrar sus fundamentos, pero no es capaz de exponer tales razones en contra que puedan motivar la apostasía en cuanto a una sola doctrina dogmática ó la negación de un solo principio de la religión natural y de la ética, como conforme a los dictados de la razón (*dubium prudens*). La evidencia de los motivos de credibilidad prueba ya de antemano que no puede existir duda alguna acerca del dogma y de la moral: si surge alguna objeción que los fieles no hayan podido rebatir hasta la fecha con razonamientos científicos, no probaría más que la insuficiencia de nuestros conocimientos y del estado presente de la ciencia. pero nada prueba contra la verdad de la fe. Thom. C. Gent. I. 7: *Demonstrationis vim non habent (las objeciones), sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticatae, et ad ea solvenda locus relinquitur.* Augustin. Gen. ad lit. I. 21: *Ut neque falsae philosophiae loquacitate seducamur, neque falsae religionis superstitione terreamur.*

3. El segundo elemento interno del acto de la fe es la gracia que eleva la voluntad y la vigoriza, iluminando el entendimiento para que, movido por la voluntad, preste su asentimiento á la verdad dogmática.

V. Veamos la solucion que puede darse á las principales objeciones que se oponen á esta doctrina:

a) Es de todo punto inadmisibile el paralelo que se establece entre el creyente católico y el protestante: α) porque éste no puede conocer siquiera los motivos de credibilidad, en que se apoya su confesion, mientras que el Católico, muy al contrario, tiene en su Iglesia una compilacion exacta y un testimonio vivo y permanente de dichos motivos; β) porque el protestante, de acuerdo con el principio fundamental de su propia confesion relativo á la falibilidad de la Iglesia, como regula proxima fidei, y á la necesidad del exámen individual, se ve precisado á hacer depender su fe del resultado de su propia investigacion. δ) Según eso el creyente católico no puede nunca verse en el caso de «pasar de la duda metódica á la positiva» Prop. XX. damn. ab Innoc. XI. γ) La frase: *Quod non est ex fide, peccatum est*, tiene tambien aplicacion al caso en que la conciencia se halle dominada por un error invencible. Mas, como claramente se deduce de los principios que hemos sentado, la conciencia del católico, que busca la verdad valiéndose de la ciencia, no puede permanecer en el error sin incurrir en culpabilidad. δ) El niño que es bautizado ántes de llegar al uso de la razon recibe ese Santo Sacramento bajo la condicion de ser más tarde instruido en la religion católica, de tal suerte que vea la evidencia de los motivos de credibilidad.

Conc. Vatic. I. c. cap. 3: *Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quia etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Can. 6: S. q. d., parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiae magisterio jam susceperunt, assensu suspenso, in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint, a. s.* Y en esto estriba la principal diferencia: al que vive fuera del seno de la Iglesia le conduce, de ordinario, la investigacion á la duda, de la cual pasa á la verdad, á la Iglesia, siempre que se proponga adquirir un punto de partida que le haga ver la falsedad de su confesion; por el contrario tal investigacion sirve al católico para fortalecerle más y más en la fe (ab extrinseco).

VI. Dios es última causa de la verdad y de la certeza, lo mismo en la esfera del conocimiento natural que en la del sobrenatural; en una y otra como autor que produce y gobierna ambos órdenes; el natural y el sobrenatural. Y así como en el primero ha, en cierto modo, implantado

en nosotros, desde que nacemos, el conocimiento natural de Dios, por medio de los principios generales del pensamiento, sirviéndonos de guía y de motor, con el auxilio natural que nos presta (*concursum naturalis*), de la misma manera en el sobrenatural nos concede la gracia de la fe, que nos mueve y pone en aptitud de practicar los actos correspondientes, de tal suerte que no nos abandona si nosotros no la abandonamos ántes (Conc. Trid. Sess. VI. cap. 11. 13); porque el Señor quiere que todos lleguen al conocimiento de la verdad (I Tim. 2. 4). Por donde se ve que, lo mismo en el orden natural que en el sobrenatural, el hombre cae en la duda y en la incredulidad por su propia culpa.

Conc. Vatic. *l. c.*: Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adjuvat, ut ad agnitionem veritatis venire possint; et eos, quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum. *in hoc eodem lumine, ut perseverent, gratia sua confirmat, non deserens, nisi deseratur.* Thom. sup. Boëth. *l. c.*: Quamvis non requiratur novi luminis additio ad cognitionem eorum, ad quae naturalis ratio se extendit, requiritur tamen divina operatio; praeter operationem enim, qua Deus naturas rerum instituit, singulis formas et virtutes tribuens, quibus possent suas operationes exercere, *operatur etiam in rebus opera providentiae*, omnium rerum virtutes ad actus proprios *dirigendo et movendo.* Clem. Alex. Strom. V. 14: τοῦ πατρὸς ἄρα καὶ ποιητοῦ τῶν συμπάντων ἐμφύτῳ καὶ ἀδιδάκτω ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων. La Filosofía puede conocer las cosas divinas “διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου”. Justin. Apol. II. 8. Augustin. De Magistr. c. 11: De universis autem, quae intelligimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem... Ille autem qui consulitur, docet... id est, incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia, quam quidem omnis rationalis anima consulit. Thom. II. II. q. 8. a. 4: Donum intellectus nunquam se subtrahit Sanctis circa ea, quae sunt necessaria ad salutem. Q. 10. a. 2 ad 2: *Contemptus voluntatis* causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis; unde causa infidelitatis est *in voluntate*, sed ipsa infidelitas est in intellectu. Cf. Viva in Th. 20. damn. ab Innoc. XI. El paralelo entre aquellos protestantes que pasan del error á la Iglesia católica y los católicos que han apostatado de su fe, prueba hasta la saciedad que la investigación sincera, unida á una conducta ejemplar y recto criterio, mediante el auxilio de la gracia, conduce á la fe.

VII. A la vez que rechazamos incondicionalmente la duda universal, absoluta y positiva, admitimos la duda limitada, condicional y metódica, lo mismo en la esfera de la investigación filosófica que en el dominio de la Teología (*dubium methodicum*, examen confirmativum). Las diferencias que distinguen ésta de la primera son:

a) No se extiende á todo género de conocimiento, ni en el orden natural ni mucho ménos en el sobrenatural; b) no acude á la investiga-

cion para adquirir la certeza, sino á fin de que tambien la ciencia dé testimonio de la verdad, principalmente refutando las objeciones.

Aristóteles (Metaph. II. 1) compara la duda con unas cadenas que tienen aprisionada el alma, y la sujetan todo el tiempo que subsiste aquélla. Así no admite toda clase de duda “ἀπορία”, ántes bien quiere καλῶς (Metaph. II. 1) y “εὐκρίτως”, (De coel. II. 12) “ἀπορεῖν”. De un modo análogo nosotros sólo admitimos que pueda existir la duda metódica acerca del asunto y de las fuentes del conocimiento natural y sobrenatural que tenemos acerca de Dios, haciendo abstraccion en el primer caso de la certeza natural adquirida por la investigacion propia y en el segundo de la sobrenatural que nos infunde la fe, juntamente con el testimonio de la Iglesia; mas no con el fin de llegar á la certeza, sino para exponerla con mayor claridad y establecerla sobre más sólidos fundamentos, por medio de la consideracion científica. Augustin. De lib. arb. II. 2. Quamquam haec inconcussa fide teneo, tamen, quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus, quasi omnia incerta sint. Cf. De Trinit. XV. 12. Contr. Acad. III. 11 — 13.

Por lo que hace á la doctrina de las escuelas, basta echar una ojeada sobre las obras de Santo Tomás y Scoto, para conocer, desde luégo, los caracteres de la duda metódica, indicada en el primero por expresiones como: Videtur quod non, y: Sed dicendum; ó: Ad cujus evidentiam considerandum est; en el segundo por: Arguitur, quod non, y: Ponuntur conclusiones.

SECCION TERCERA.

De la relacion mutua entre el conocimiento natural y el sobrenatural.

LA RAZON Y LA FE.

Vamos á resumir en esta seccion los resultados obtenidos en las dos anteriores, deduciendo las consecuencias que de ellos se desprenden necesariamente.

§ 71. LA FE Y EL MISTERIO.

I. La fe cristiana, por lo mismo que descansa en la Revelacion positiva, no sólo contiene verdades racionales sino tambien supraracionales. Respecto de las primeras puede conocer la razon *que existen* (quod sint), mas no el *cómo son* (quomodo sint), sobre todo en lo que hace relacion á la esencia de Dios y sus cualidades. Tocante á la segunda hay que distinguir dos órdenes de verdades reveladas:

a) Aquellas cuya comprension está al alcance de nuestras facultades, tanto en su concepto formal como en el propio ó esencial (notionibus propriis), supuesta la existencia de la Revelacion; tal es la esencia de

la jerarquía. *b*) Aquellas, que ni podemos concebir que existan con necesidad intrínseca, ni podemos comprender en sus conceptos formal y propio, sino solamente de una manera impropia y por analogía de los conceptos humanos; tal es el misterio de la Santísima Trinidad.

II. Síguese, pues, que el misterio es, en su sentido propio, sobrenatural y superior á la razon, lo mismo en cuanto á su existencia, al sér (*an sit*), que en lo que hace relacion á su esencia, al *qué es* (*quid sit*).

1. Conc. Vatic. *l. c.* cap. 4: Principio quidem, quia in altero (ordine) ratione, in altero fide divina cognoscimus... objecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Quocirca Apostolus... pronuntiat: Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principium hujus saeculi cognovit, nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei (I Cor. 2, 7—9). Et ipse Unigenitus confitetur Patri, quia abscondit haec a sapientibus et prudentibus et revelavit ea parvulis. Can. 1: S. q. d., in revelatione christiana nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultum e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, a. s. Gregor. XVI. Encycl. 15 Aug. 1882. Pius IX. ad Archiep. Monac. d. 11 Dec. 1862. Conc. Vatic. d. 21 Dec. 1863 *cf. c.* cap. 4: Ratio fide illustrata... nunquam idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius objectum constituunt. *Cf.* I Cor. 2, 5. 10. 11. 13. 14. Joan. 1, 18. Matth. 11, 27. Joan. 3, 31—34; 7, 29. Rom. 11, 33. I Cor. 1, 18 sq.

2. Esta incomprendibilidad del misterio no es de la misma naturaleza que la incomprendibilidad de Dios, que afecta igualmente al conocimiento natural que tenemos de Él, ya que tampoco por el camino de la consideracion racional del mundo conocemos la esencia de Dios, de una manera adecuada (*conceptionibus propriis*), sino solamente por analogía. Pero, no obstante, es cierto que valiéndonos de estos conceptos análogos le conocemos, siquiera sea de una manera incompleta, y ese conocimiento le adquirimos por las solas fuerzas naturales de nuestra razon (*per viam causalitatis, negationis et eminentiae*); al contrario la creacion no nos ofrece fundamento alguno para conocer el misterio, ni en su existencia ni en su esencia, de suerte que únicamente por la Revelacion recibimos representaciones análogas á él.

Thom. Sup. Boëth. De Trin. Sect. II. q. 2 a. 3: De substantiis illis immaterialibus secundum statum viae nullo modo possumus scire, *quid est*, non solum per viam naturalis cognitionis, sed nec etiam per viam revelationis, quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum... per sensibilia. Et sic restat, quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione *quid est*, sed solum cognitione *an est*, sive naturali ratione sive etiam ex revelatione, quae est per similitudines a sensibilibus sumptas. Est tamen sciendum, quod de nulla re potest scire *an est*, nisi quoquomodo de ea sciatur *quid est*, vel cognitione perfecta vel cognitione confusa. Debemos asimismo distinguir el milagro propiamente dicho del milagro que se produce en la creacion y en la naturaleza. El primero es tal milagro ya por el objeto en sí mismo, ya tambien por la limitacion de nuestro conocimiento: por consiguiente debe calificarse de milagro *absoluto*; el segundo lo es únicamente por efecto de la limitacion de nuestra inteligencia, debiendo por tanto calificarse de *relativo*,

puesto que es susceptible de aumento ó disminucion, segun la medida de la facultad intelectiva.

3. Este carácter insondable del misterio es natural consecuencia de su concepto mismo, toda vez que expresa la naturaleza divina y sus cualidades infinitas. Justin. Cohort. ad Gent. u. 8: οὐτε φύσει οὐτε ἀνθρώπινη ἐγγόλῃ . . . θεῖα γινώσκειν ἀνθρώποις δυνατόν. Ni aun los espíritus superiores son capaces de conocer la vida íntima de Dios (τὰ προσόντα θεῶ). Origen. C. Cels. 17. 62. Precisamente la misma incomprendibilidad de los misterios prueba su origen divino. De carn. Chr. c. 5. De praescr. c. 7. Hilar. De Trin. III. 20: Extra rationem humanam est veritas facti. I. 18: Deus . . . idoneus sibi testis est, qui nisi per se cognitus non est. San Juan Crisóstomo (De incomprehensib. Dei. Hom. 1 — 5) expone detalladamente la doctrina relativa á la incomprendibilidad de la esencia divina y dice: “las verdades sobrenaturales de la fe no pueden ser objeto de conocimiento para la razon humana, y, no demostrándose racionalmente, sólo por la fe podemos conocerlas; μεῖζον γὰρ τοῦτο τῆς ἀνθρώπινης φύσεως καὶ τῆς τῶν πραγμάτων ἀκοουσίας ἐστίν, „ (l. c. II. 6). Las pruebas en Kleutgen, l. c. 1.^a ed., p. 767. De Scházler, Nuevas investigaciones, p. 365 sig.

III. Siguese, pues, que el misterio es una verdad cuya comprension sobrepuja no solamente á la razon humana, si que tambien á la inteligencia natural de todo espiritu creado; que únicamente se nos manifiesta por la Revelacion y se conserva por la fe, pero nunca puede ser comprendido de una manera adecuada por la razon.

I Cor. 2 per tot. Fulgentius ad Trasim. II. 1: Quoties humanae rationis infirmitas fines molitur aliquatenus suae paucitatis excedere atque coelestis illuminationis praegnata conceptu (por tanto despues que son objeto de la fe) Conditoris sui et Redemptoris inquisitionem coeperit parturire, sola illa sempiternitas Trinitatis reperietur incomprehensibilitatis digna miraculo, quae sic *excedit omne, quod cogitare aut sapere possumus, sicut superat omne, quod sumus.* Cf. Athan. De decr. Nic. I. n. 12. Basil. c. Eunom. I. 14. Gregor. Naz. Orat. XX. 10 — 12.

IV. El actual órden cósmico, despues del que la criatura racional ha de ser elevada al conocimiento y goce de Dios, y en el cual la primera se pone en condiciones de poder participar de la vida bienaventurada de su Hacedor (I Joan. 3, 2) es ontológicamente (in ordine essendi) superior á toda la naturaleza creada y, por consecuencia, en el órden del conocimiento sobrepuja á las fuerzas de la razon, no pudiendo ser conocido sino mediante la divina Revelacion, que tambien nos ayuda á conservar por la fe ese conocimiento. Por la misma razon son tambien sobrenaturales tanto el camino para llegar al fin, como los medios y la preparacion para alcanzarle. El primero de todos estos medios es el conocimiento de Dios *in via*, que, considerado bajo el punto de vista objetivo, guarda proporcion con el conocimiento de Dios *in termino*. Hé aquí por qué la criatura racional debe conocer á Dios en

esta vida de un modo distinto del que podría hacerlo con las solas fuerzas de su razon natural, por la fe, así como en la otra le conoce contemplándole inmediatamente y de una manera sobrenatural, por la vision beatifica. Por donde se ve que el misterio se halla fundado en la esencia misma de la Religion cristiana.

1. Thom. De ver. q. 14. a. 2. C. Gent. I. 5: Oportuit mentem evocari in *aliquid altius* (en un fin más alto), quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare... quod totum statum praesentis vitae excedit... De rebus nobilissimis quantumcunque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert; et ideo, quamvis ea, quae supra rationem sunt, ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur, saltem ea qualitercunque teneat fide.

2. En el actual destino que Dios se ha dignado señalar al género humano, el conocimiento de las verdades naturales, comprendidas en la esfera especulativa y práctica, es tambien un medio para alcanzar el fin sobrenatural; pero únicamente guarda proporcion con este destino aquel conocimiento que se adquiere por la fe y por medios sobrenaturales en general. Prop. XIII. damn. ab Innoc. XI.: Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad justificationem sufficit. Esto nos da la clave para comprender la tésis de San Agustin contra los pelagianos: Quod non est ex fide, peccatum est. Serm. 141. Civ. Dei X. 1. De grat. Chr. c. 26. De don. persev. c. 13.

3. Como quiera que en el actual órden cósmico no se halla separada la Revelacion de aquellas verdades que, en sí, no exceden los alcances de la razon, ántes bien se han manifestado al mismo tiempo que las verdades que son en sí sobrenaturales, hallándose contenidas en ellas, la Escritura y la Tradicion sientan per modum unius la necesidad de la Revelacion divina, sin hacer distincion entre necesidad moral y absoluta.

V. El desconocimiento de este carácter fundamental del misterio por un lado, y el empeño de presentar á la inteligencia finita lo incomprendible bajo forma comprensible dieron origen, en los primeros tiempos de la Iglesia, á las herejías de Arrio y de Nestorio, como en los modernos han producido la alteracion ó mala interpretacion de los misterios del estado original, de la gracia. de la Encarnacion y de la Trinidad.

§ 72. DIGNIDAD DE LA FE.

I. La fe se diferencia de toda ciencia natural y es superior á ella por varias causas:

a) Por su objeto, que es Dios y las cosas divinas, expuesto con mucha mayor amplitud que pudiera hacerlo la ciencia racional y en una forma superior á todo conocimiento natural. b) Por su principio, que es el mismo Dios que revela. c) Por su fin, que consiste en la contemplacion

beatifica de Dios cara á cara. *d*) Por la naturaleza y el grado de la certeza, que es sobrenatural, infalible y divina. *e*) Por su causa eficiente, que es la gracia habitual y actual.

Thom. I. q. 1. a. 5. 6. Los principios que referimos á la fe, respecto del objeto, del principio y del fin, tienen tambien inmediata aplicacion á la Teología, que es la ciencia de la fe. Es verdad que ésta no reviste en sus enseñanzas igual certeza que la fe, pero la produce en grado muy superior á toda ciencia natural, toda vez que los principios de que parte son proposiciones dogmáticas; y la misma actividad racional, al fundar en éstas sus conclusiones, se halla iluminada por la luz de la fe. Thom. Sup. Boëth. De Trin. q. 2. a. 2: *Alia (scientia) habetur secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum se ipsa capiantur, quae quidem perfecta nobis in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam. Et sicut Deus ex hoc ipso, quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo. i. e., simplici intuitu, non discurrendo: ita nos ex his, quae fide capimus primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliarum secundum modum nostrum, scil. discurrendo de principiis ad conclusiones . . . Ex quo patet, quod haec scientia est altior illa divina, quam philosophi tradiderunt, cum ex altioribus principiis procedat.* Por eso designa Santo Tomás la ciencia sagrada con el simple nombre de *sabiduría*, considerándola como reina de todas las otras ciencias. I. q. 1: a. 5. Y por eso tambien están las otras ciencias subordinadas á la Teología (*subordinatae*), aunque no debe considerárselas como subalternas (*subalternae*), ya que no puede existir *subalternatio* sino en aquellas ciencias que tienen el mismo objeto formal, como la Geometría y la Música con relacion á la Aritmética. Por el contrario la Teología que cultivamos en la tierra es subalterna de la Teología de los bienaventurados.

II. Como consecuencia de esta dignidad de la fe y de su evidente superioridad sobre todos los demás conocimientos, la ciencia que en ella se ocupa tiene la mision de dirigir todo conocimiento natural y de corregirle, en caso de error, en todas aquellas cuestiones que se refieren á un asunto comun á la fe y á la ciencia natural.

1. Pius IX. ad Archiep. Monac. d. 21 Dec. 1863; 11 Dec. 1862. Syllab. prop. 8: *Cum ratio humana ipsi religioni aequiparetur, idecirco theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt.* 11. *Ecclesia non solum non debet in philosophiam unquam animadvertere, verum etiam debet ipsius philosophiae tolerare errores, eique relinquere, ut ipsa se corrigat.* 12. *Apostolicae Sedis Romanarumque Congregationum decreta liberum scientiae progressum impediunt.* Conc. Vatic. De fid. c. 4: *Nec sane ipsa (Ecclesia) vetat, ne hujusmodi disciplinae in suo quaque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed justam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressae, ea quae sunt fidei, occupent et perturbent.* Can. 2. S. q. d., *disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi*

doctrinae revelatae adversentur. tamquam verae retineri neque ab Ecclesia proscribi possint, a. s.

2. Véase § 72 de este T. Ya San Clemente Alejandrino sostuvo explícitamente esta doctrina. (II. 4): *Κυριώτερον τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις*. Cf. II. Cor. 10, 4. 5. Col. 2, 8. Ephes. 5, 6. Los teólogos de la Edad Media la defienden con notable uniformidad. De acuerdo con sus principios la impugnaron y los gnósticos, como hoy lo hacen los racionalistas y los teósofos que consideran la fe revelada como un grado de conocimiento inferior al racional. Denzinger, *l. c.* p. 558. sq. Thom. I. q. 1. a. 6 ad 2. Pertinet ad eam, judicare de eis (aliis scientiis). Pero el mismo Aristóteles considera ya la Teodicea como la mejor y la más digna de todas las disciplinas filosóficas. Á las que, por eso, debe servir de guía. *Metaph. III. 2.: ἡ μὲν γὰρ ἀρχαιώτατι, καὶ ἡγεμονικώτατι, καὶ ἡ ὡσπερ οὐλάς οὐδ' ἀντιπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον, ἢ τοῦ τέλους καὶ τ' ἀγαθοῦ τοιαύτη: τοῦτου γὰρ ἕνεκα τᾶλλα.*

§ 73. LA FALSA LIBERTAD DE LA CIENCIA.

I. Dos son los puntos de vista bajo los cuales se defiende la autonomía y la libertad de la ciencia racional:

a) Suponiendo que la ciencia, como tal, obtiene sus resultados partiendo de los principios que la son peculiares. *b*) Haciendo que la ciencia no tome en cuenta las enseñanzas de la fe, las ponga en tela de juicio, establezca doctrinas opuestas al dogma, sin tenerlas en cuenta ni aun para orientarse en determinadas cuestiones ó para precaverse de errores.

1. Conc. Vatic. *l. c.* cap. 4: *Nec sane ipsa (Ecclesia) vetat. ne hujusmodi disciplinae in suo quaque ambitu propriis principiis et propria methodo... justam hanc libertatem agnosceant.* Pius IX. ad Archiep. Monac. 11 Dec. 1862: *Ipsam (philosophiam) nunquam debere ac posse auctoritati se subicere. Quod esset tolerandum et forte admittendum, si haec dicerentur de jure tantum, quod habet philosophia suis principiis seu methodo ac suis conclusionibus uti sicut et aliae scientiae. ac si ejus libertas consisteret in hoc jure utendo, ita ut nihil in se admitteret, quod non fuerit ab ipsa suis conditionibus acquisitum aut fuerit ipsi alienum.* 21 Dec. 1863: *Quamvis enim naturales illae disciplinae suis propriis ratione cognitivis principiis nitantur etc.*

La Filosofía, como toda disciplina, es ciencia precisamente en cuanto que parte de principios que le son propios y que la distinguen de todas las demás. Por cuya razón ni deriva sus principios de la Teología ó de la fe ni es subalterna de la primera. Thom. I. q. 1 a. 1: *Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit.* Síguese de esto que tampoco debe presentar como resultado de sus lucubraciones ninguna proposición ó concepto que no pueda demostrarse por la razón ó por la experiencia.

2. Conc. Vatic. *l. c.* cap. 4: *Omnem igitur assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus (Conc. Later. V. in Bull. Apostol. regim.).* Porro Ecclesia, quae una cum Apostolico munere docendi mandatum accepit, fidei depositum custodiendi, jus etiam et officium divinitus habet falsi nominis scientiam

proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem fallaciam. Can. 2. S. q. d., disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinae revelatae adversentur, tanquam vera retineri neque ab Ecclesia proscribi possint, a. s. Pius IX. *l. c.*: Sed haec justa philosophiae libertas suos limites noscere et experiri debet. Numquam enim... philosophiae licebit, aut aliquid contrarium dicere iis, quae divina revelatio et Ecclesia docet, aut aliquid ex iisdem in dubium vocare. propterea quod non intelligit, aut iudicium non suscipere, quod Ecclesiae auctoritas de aliqua philosophiae conclusione, quae hucusque libera erat, proferre constituit. 21 Dec. 1863: Quamvis enim naturales illae disciplinae suis propriis ratione cognitis principiis nitantur, catholici tamen earum cultores divinam revelationem veluti *rectricem stellam* prae oculis habeant oportet, qua praeuocente sibi a scriptionibus et erroribus caveant. ubi in suis investigationibus et commentationibus animadvertant, posse se illis adduci... ad ea proferenda, quae plus minusve adversentur infallibili rerum veritati, quae a Deo revelata fuere. Cf. Allocut. d. 9 Dec. 1851: hanc (revelationem) nobis esse quasi *facem in tenebris*, hanc ducentem quam sequamur ad vitam. Encycl. d. 9 Nov. 1846: perinde quasi philosophia, quae tota in natura veritate investiganda versatur, ea respuere debeat, quae... Deus... hominibus manifestare est dignatus. Syllab. Prop. 10—14. De donde se infieren las siguientes conclusiones: a) Toda doctrina contraria á la fe católica es falsa. b) La Iglesia tiene el deber y el derecho de rechazar toda proposición opuesta á sus enseñanzas. c) La ciencia está en el deber de someterse fielmente á esta decisión.

3. Para mejor dilucidar el punto de que se trata conviene examinar la cuestion relativa á la pretendida autonomía y libertad de la ciencia bajo tres puntos de vista diferentes: a) Respecto de las ciencias profanas en general y de la filosofía en particular. b) Respecto de la investigación científica de aquellas cuestiones que, perteneciendo al orden religioso y moral, son al mismo tiempo objeto del exámen racional y doctrinas dogmáticas. c) Respecto del juicio emitido sobre cuestiones que, si bien no están inmediatamente comprendidas en el tesoro de la fe, se hallan de tal modo relacionadas con las verdades reveladas que, sin tener aptitud y derecho para resolver sobre ellas, la Iglesia no podría ejercer su ministerio docente y judicial tocante á las verdades dogmáticas.

II. La Iglesia resuelve a) sobre todas las cuestiones que corresponden al dominio de la moral y de la fe cristiana, con sujeción á los principios revelados, hallándose iluminada por la luz de la fe; la ciencia, por el contrario emite sus juicios de acuerdo con sus peculiares principios y guiada tan sólo por la luz natural de la razon. b) Puesto que la Revelacion comprende, ya explicita ya implícitamente, muchas verdades racionales que son del dominio de la ciencia natural, corresponde á la Iglesia el derecho de fallar inmediata y directamente acerca de estas verdades. c) Por consiguiente aquellas cuestiones que, si bien no están inmediata y explícitamente comprendidas en el depósito de la fe, se hallan de tal modo relacionadas con las verdades de la Revelacion que, sin tener aptitud y derecho para fallar sobre las mismas, la Iglesia no podría ejercer su ministerio docente y judicial tocante á las verdades dogmáticas, están necesariamente sometidas al fallo de la Iglesia.

d) Por lo mismo que la Iglesia falla sobre las cuestiones científicas con sujeción á los principios dogmáticos, en su calidad de maestra de la fe, no tiene derecho á fallar sobre puntos puramente científicos que no guardan relación alguna con el dogma.

Thom. *l. c.* Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Unde nihil prohibet, de eisdem, de quibus philosophicae doctrinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis.

III. Resulta, pues, que la doctrina dogmática enseñada por el magisterio de la Iglesia, es una norma exterior y un guía que conduce á la ciencia, con más seguridad, al término de su carrera, pero no puede en modo alguno considerarse como un atentado contra la autonomía y verdadera libertad de la razón. ni mucho ménos supone confusión de los dominios de la fe y de la ciencia racional.

1. Esta consideración basta para justificar la condenación del principio enunciado en la Prop. 11 del Syllab.: Philosophia tractanda est nulla supernaturalis revelationis habita ratione. Anselm. Cur Deus homo I. 18: Certus sum, si quid dico, quod S. Scripturae absque dubio contradicat, quia falsum est, nec illud tenere volo, si cognovero. Cf. De Concord. grat. et lib. arb. III 6. Hugo Victor. De Sacram. I. 3. 30. II Cor. 10, 5: in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. II Tim. 3, 7. Ephes. 4, 13. 14. Rom. 1, 18. I Tim. 6, 20. Col. 2, 48. Objétase á esto que la ciencia se basta para corregir por sí misma sus errores; efectivamente debe corregirlos partiendo de sus principios. Pero el fallo de la Iglesia representa una solución del asunto dada en más elevado terreno y con medios muy distintos de los que se hallan al alcance de la ciencia; es una anticipación del verdadero resultado científico. Clem. Alex. Strom. II. 4: ἡ πίστις ἀπὸ τῆς (τῆς ἐπιστήμης) κριτικόν. Thom. I. q. 1. a. 6 ad 2: Quidquid in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiae repugnans, totum judicatur ut falsum . . . pertinet ad eam judicare de eis (aliis scientiis). Sup. Boeth. q. 2. a. 3: Si quid in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, non est philosophiae, sed magis abusus ob defectum rationis.

2. Al par que la moderna filosofía, atribuyéndose el dictado de ciencia universal, pretende monopolizar toda verdad, no sin negar sistemáticamente á la Revelación y al cristianismo todo derecho á la existencia, la Iglesia se coloca enfrente de tan exageradas pretensiones en el punto de vista de la justa defensa, de tal suerte que la enorme diferencia que acusa la actitud de una y otra, pone de manifiesto lo absurdo de dichas pretensiones. Porque en tanto que la primera quiere hacer valer sus derechos, sin admitir limitación de ninguna clase y proponiéndose como objetivo la total aniquilación de la Iglesia, ésta, muy al contrario, reconoce el derecho que tienen la filosofía y la razón de ejercer su actividad dentro de su propia esfera. "La Iglesia quiere mantener la concordia con la razón, pero la moderna ciencia, siguiendo el ejemplo del Estado moderno, rechaza desdeñosamente semejante concordato."

IV. La Iglesia se halla en posesion de este derecho de fallar, no sólo con respecto al representante de la ciencia, al filósofo, si que tambien con respecto á la ciencia misma, á la filosofia. Efectivamente:

a) Si consideramos la ciencia objetivamente y bajo el punto de vista de su contenido, vemos que es verdad, aunque no toda la verdad; por cuya razon no puede existir contrariedad ni oposicion entre la ciencia, como verdad relativa, y la verdad de la fe. b) Si por el contrario consideramos el concepto de la ciencia subjetivamente, como asunto que persigue nuestro espíritu al investigar la verdad, vemos que, ya en el dominio del conocimiento natural, se halla expuesta á muchos errores, efecto de la limitacion de nuestra inteligencia, del influjo perturbador de la fantasía, de las inclinaciones y repulsiones, así como de la flaqueza que afecta á nuestro espíritu y á nuestra voluntad, á consecuencia del pecado. En atencion á lo cual, la investigacion científica, en interés de sí misma, debe buscar en la fe un punto de apoyo y un medio de corregir sus extravíos.

1. Pius IX. d. 11 Dec. 1862: Nunquam non solum *philosopho*, verum etiam *philosophiae* licebit, aut *aliquid contrarium dicere* iis, quae divina revelatio et Ecclesia docet, aut iudicium non suscipere, quod Ecclesiae auctoritas de *aliqua philosophiae conclusione*, quae hucusque libera erat, proferre constituit... Asserit (auctor)... Ecclesiam *debere ipsius philosophiae tolerare errores*, eique relinquere, ut ipsa se corrigat... Ecclesia... non solum jus, sed officium praesertim habet non tolerandi. sed proscribendi et damnandi omnes errores, si ita fidei integritas et animarum salus postulerint... omni philosopho... ac etiam philosophiae officium incumbit, nihil unquam dicere contra ea, quae Ecclesia docet et ea retractare, de quibus eos Ecclesia monuerit. Sententiam autem. quae contrarium docet. *omnino erroneam et ipsi fidei Ecclesiae ejusque auctoritati vel maxime injuriosam esse* edicimus et declaramus. Pius IX. Alloc. 9 Dec. 1854: Qua (ratione) nihil incertius, utpote quae varia est pro ingeniorum varietate, innumerisque fallaciis et praestigiis obnoxia... Obliti certe sunt, quam grave et acerbum ex culpa primi parentis inflictum sit vulnus humanae naturae, quippe quod et obfusae tenebrae menti et prona effecta ad malum voluntas... Nunc quando ex originis labe in universos Adami posteros propagata extenuatum esse constet rationis lumen, et ex pristino justitiae atque innocentiae statu miserrime deciderit humanum genus, ecquis satis esse rationem ducat ad asserendam veritatem? ecquis in tantis periculis atque in tanta virium infirmitate ne labatur et corruat, necessaria sibi neget ad salutem religionis divinae et gratiae coelestis auxilia?

2. Condúcese en esto la Iglesia á la manera que el matemático quien, aun en los cálculos más difíciles, más vastos y más complicados, expone de antemano á sus alumnos el resultado; á pesar de lo cual las operaciones matemáticas no resultan inútiles ni superfluas, ni por eso queda coartada la libertad del alumno, ántes, por el contrario, es posible que obtenga el mismo resultado por distinto procedimiento., Hagemann, *l. c.* p. 65.

Aun ántes que la Iglesia emita su fallo puede el teólogo conocer, en muchos casos, la oposicion entre las doctrinas dogmáticas y una proposicion científica, en cuyo caso está obligado en conciencia á impugnarlas ó rechazarlas. Augustin. Ep. 105: Quae est enim peior mors animae, nisi libertas

erroris? Pero aquí tiene también aplicación la ya citada exhortación del mismo Santo Doctor (Gen. ad lit. I. 37):

In rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis si qua inde scripta etiam divina legimus, quae possint salva fide, qua imbuimur, alias atque alias parere sententias, in nulla earum nos praecipiti affirmatione ita projiciamus, ut si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruiamus, non pro sententia divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam velimus Scripturarum esse, quae nostra est, cum potius eam, quae Scripturarum est, nostram esse velle debeamus. Ep. 143: Si ratio contra divinarum Scripturarum auctoritatem redditur, quamlibet acuta sit, fallit veri similitudine, nam vera esse non potest. Rursus si manifestissimae certissimaeque rationi velut Scripturarum sanctorum objicitur auctoritas, non intelligit, qui hoc facit, et non Scripturarum illarum sensum, ad quem penetrare non potuit, sed suam potius objicit veritati.

§ 74. INFLUJO DE LA FE EN LA CIENCIA RACIONAL.

I. La influencia que ejerce la fe en el progreso de la ciencia racional reconoce por causa la superioridad de su principio de conocimiento, de su objeto de conocimiento y de su inquebrantable certeza.

1. Pius IX. Encycl. d. 9 Nov. 1846: Etsi enim fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio nullumque dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabilis aeternaeque veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur atque ita sibi mutuan operam ferant, ut recta ratio fidei veritatem demonstrat, tueatur, defendat: fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet, eamque divinarum rerum cognitione mirifice *illustrat, confirmet atque perficiat*. Syllab. prop. 12. Apostolicae Sedis Romanarumque Congregationum decreta liberum scientiae progressum impediunt...

2. La ciencia y la fe, la Filosofía y la Teología, son elementos que entran en la formación del gran plan del Universo, en el que lo natural debe servir a lo sobrenatural, y esto, por el contrario, debe realzar y perfeccionar lo natural, a fin de alcanzar el fin último, dentro de la armonía que reina en todas las obras de Dios. Toda vez que la gracia no destruye la naturaleza, antes bien la presupone y completa, resulta que la Revelación divina aparece, en la historia, como el complemento de las manifestaciones de Dios en la naturaleza y en la inteligencia humana, la luz de la fe como la exaltación de la luz de la razón y la misma fe como el más firme sosten de la ciencia racional. Syllab. pr. 6. Christi fides humanae refragatur rationi, divinaeque revelatio non solum nihil prodest, verum etiam nocet hominis perfectioni.

II. De cinco maneras distintas promueve la fe el progreso de las ciencias racionales:

a) Imprime una dirección ideal al esfuerzo del individuo y mueve al espíritu a la consideración de lo imperecedero y suprasensible. b) Hace a la razón humana exenta de errores, restableciéndola, de este modo, en su primitivo estado de pureza, sobre cuya base puede edificarse la verdadera ciencia. c) La ilumina, exponiéndola resultados y problemas,

ya inmediatamente por medio de las verdades de la religion natural y de la ética, ya mediatamente por medio de todas aquellas verdades que se hallan contenidas *implicitamente* en los misterios; de suerte que, así auxiliada, la ciencia racional puede cumplir su mision con más seguridad y con ménos pérdida de tiempo, partiendo de sus principios y con sus propios medios. *d*) Comunica nuevas fuerzas á la razon para que, guiada por el conocimiento de las verdades reveladas, marche, con paso más seguro y con ménos riesgo de caer en el error, por el camino de la investigacion científica. *e*) Perfecciona la razon, poniéndola en estado de alcanzar un conocimiento más profundo, más claro y más universal de Dios y del mundo que pudiera hacerlo abandonado á sus propias fuerzas, toda vez que los misterios, á causa de la relacion íntima que existe entre el órden sobrenatural y el natural. arrojan mucha luz sobre las cuestiones del último órden.

1. Ya Platon considera apto para consagrarse al estudio de la Filosofia únicamente á aquél que ha tratado de emanciparse de las trabas de la vida sensible (Rep. X. p. 611), y de librarse de las cadenas de lo perecedero para elevarse á la region de lo eterno y duradero. (Symp. p. 210). San Agustin, parodiando estos pensamientos de Platon los aplica á la Religion cristiana, como la más perfecta de todas las filosofías (De ver. relig. c. 3): Si enim Plato viveret, et potius, si quis ejus discipulus eum interrogaret, cum sibi ab illo persuaderetur, non corporis oculis, sed pura mente veritatem videri, cui quaecumque anima inhaesisset, eum beatum fieri atque perfectum; ad quam percipiendam nihil magis impedire quam vitam libidinibus deditam... quamobrem sanandam esse animam ad intuendam mutabilem rerum formam ac eodem modo semper se habentem ac undique sui similem pulchritudinem etc.

2. El pórtico de la Iglesia es, al mismo tiempo el límite de la razon humana. El espíritu puede echar desde este punto una ojeada sobre todos los dominios de lo sobrenatural, no sin abarcar al mismo tiempo, desde tan elevada posicion, y con penetrante mirada, todo el imperio de la razon humana. Augustin. En. in Ps. VIII. 6: Hinc apparet, nec ipsam scientiam habere haereticos, quam contempta fide pollicentur, quia tam utilem et necessarium gradum ejus ignorant. Por lo cual recomienda el quinto Concilio lateranense ("Apostol. Regiminis,") á los profesores de Filosofia "omni studio hujusmodi philosophorum argumenta (in quibus a certa fide deviare noscuntur), cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere atque resolvere,." En este sentido es como hablamos de una filosofia cristiana y de ciencia, Estado y derecho cristianos, sin dar á entender por eso que la Filosofia deje de ser una ciencia racional para derivar sus principios de los dogmas religiosos, ántes bien únicamente la damos ese nombre porque no ha llegado á adquirir toda su importancia y su desarrollo actual sino bajo la poderosa influencia vivificadora del cristianismo, que la eleva y dirige, y porque sólo conserva su alto rango en el concierto de las disciplinas humanas mientras se mantiene fiel á los principios cristianos, que son los únicos verdaderos.

“ Hállase colocada la Iglesia sobre una eminencia, cual guía precursor ó luminoso faro que nos muestra la direccion y el término de la carrera, dejando á nuestro particular criterio el trabajo de hallar el camino que, á través de abismos y precipicios, ha de conducirnos al fin. Nos deja en plena libertad, pero no consiente que troquemos la verdadera libertad por el capricho y la licencia y que tomemos el camino del error por la senda que conduce á la verdad. La razon es libre para seguir su camino, pero á su lado marcha la Iglesia, como un guía invisible: ella nos exhorta á no desmayar ántes de tiempo, á no tomar la primera estacion que nos plazca como el término del viaje, ni las primeras colinas como la cumbre que constituye el fin de la jornada.. Hagemann, *l. c.* p. 43.

3. Si la religion ha menester de la ciencia, miéntras vivimos en este mundo (Thom. q. 1. a. 1), con más razon necesita la ciencia de la religion, sin cuyo auxilio degenera en repugnante pesimismo. Por lo cual la religion debe compenetrar y determinar todas las esferas de la vida, lo mismo el Estado que la sociedad en general, el derecho que las costumbres. Hasta esa tendencia, que se observa en nuestros días, de fundar Iglesias nacionales, demuestra bien á las claras que la vida popular no puede adquirir todo su vigor y lozanía, si no viven en perfecta concordia los tres grandes poderes: Religion. Ciencia y Estado. Por lo demás la experiencia ha demostrado tambien que serán vanos cuantos ensayos se hagan para establecer esa armonia sobre otras bases que las que el mismo Dios se ha dignado trazarnos. Thom. II. II. q. 10. a. 1 ad 1: Habere fidem non est in natura humana: sed in natura humana est, ut mens non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis prae-dicationi. Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam humanam.

§ 75. LA RAZON AL SERVICIO DE LA FE.

I. De todo lo que dejamos expuesto dedúcese, como verdad incontrovertible, que la Revelacion cristiana contiene misterios propiamente dichos, que no pueden ser comprendidos ni demostrados por la razon.

1. Conc. Vatic. *l. c.*: Ratio quidem, illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam, Deo dante, *mysteriorum intelligentiam* eamque fructuosissimam assequitur ex eorum, quae naturaliter intelligit analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum hominis fine ultimo; *nunquam* tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae propriam ipsius objectum constituunt. Divina enim mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contacta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus et non per speciem. II Cor. 5, 7. Can. 1: S. q. d., in revelatione divina nulla vere et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite exultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, a. s. Syllab. prop. 9. Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianae sunt objectum naturalis scientiae et philosophiae; et humana ratio, historice tantum exulta, potest ex suis naturalibus viribus et principiis ad veram de omnibus etiam reconditiioribus dogmatibus scientiam pervenire, modo haec dogmata ipsi rationi tanquam objectum proposita fuerint. Prop. 8. Quum ratio humana ipsi religioni aequiparetur, idcirco theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt. Gregor. XVI. Encycl. 15 Aug. 1832. Pius IX. Alloc. 9 Dec. 1854: Hinc ex vana ipsorum opinione theologicae disciplinae perinde ac philosophicae tractandae sunt; cum tamen illae

fidei dogmatibus innitantur... istae vero humana explicantur atque illustrentur ratione... demonstrandum illis est, quanta sit arrogantiae, pervestigare mysteria, quae revelare nobis dignatus est clementissimus Deus, eademque assequi complectique audere humanae mentis imbecillitate et angustiis, cum longissime ea vires excedant nostri intellectus, qui ex Apostoli ejusdem dicto captivandus est in obsequium fidei. Pius IX. Brev. ad Archiepisc. Colon. 15 Jan. 1857; ad Archiepisc. Monac. 11 Dec. 1862: Tolerare nunquam possumus, ut omnia temere permisceantur, atque ratio illas etiam res, quae ad fidem pertinent, occupet atque perturbet, cum certissimi omnibusque notissimi sint fines, ultro quos nunquam ratio suo jure est progressa vel progredi potest... Et sane, cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Nunquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad hujusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea... Cf. Prop. 96. Raim. Lull. damn. a. Greg. IX. Omnes articuli fidei... possunt probari et probantur per rationes necessarias demonstrativas evidenter. Prop. 97. Fides est necessaria hominibus rusticis, insciis, ministralibus et non habentibus intellectum elevatum, qui nesciunt cognoscere per rationem.

2. Síguese, pues, que los misterios no pueden ser demostrados *a priori* y que ni aun es posible su demostración científica con las luces que suministra la fe. Thom. I. q. 32. a. 1: *Trinitate posita, congruunt* hujusmodi rationes, non tamen ita, quod per hujusmodi rationes sufficienter probetur mysterium. Según él no existen razones demostrativas en favor de los misterios (II. II. q. 1. a. 5 ad 2), pudiendo aducirse únicamente persuasiones quasdam ó verisimilitudines (C. Gent. I. 8). Augustin. *l. c.* IX. 1: Quod ad istam quaestionem attinet, *credamus*. Hilarius (*l. c.* I. 19): Si qua vero nos de natura Dei et nativitate tractantes comparationum exempla asseremus, nemo ea existimet, *absolutae in se rationis perfectionem continere*. Ambrosius (De fid. I. 56): Praemonuit (Deus), ut divinitatem substantiae crederes et verum filium de vero patre cognosceres, de qualitate autem rei requirere non deberes, quia quale aut quantum sit *scire non possis*. El inmoderado empeño de buscar esos argumentos demostrativos, tiene, en sentir del Doctor angélico (I. q. 32. a. 1), dos inconvenientes: *Primo*, quantum ad *dignitatem ipsius fidei*... *Secundo*, quantum ad *utilitatem trahendi alios ad fidem*. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes, quae non sunt cogentes, cedit in irrisionem fidelium. Credunt enim, quod hujusmodi rationibus innitatur et propter eas credamus.

3. Fundándose en esto califica San Clemente Alejandrino el misterio de *ὕπερφύτης θεωρία*, que recibimos por la fe, en oposición á la *φυσική ἔννοια* que nos viene de la Filosofía (Strom. II. 2; I. 9). San Ignacio (ad Ephes. c. 19) habla de *τρία μυστήρια κραυγῆς*; y el autor de la carta á Diogneto (n. 7) sienta la doctrina de la *θνητῆ ἐπίνοια, ἀνθρωπίνων οἰκονομία μυστηρίων* en oposición á la *μεγάλη καὶ ἀφραστος ἔννοια* (n. 8). En sentir de San Justino (Dial. n. 43. 68. 76) la cruz es un *μυστήριον*. San Ireneo sostiene la incomprendibilidad de los misterios en oposición al falso gnosticismo (Adv. Haer. II. 28), haciendo especial relación á los misterios que nos ofrece la Naturaleza: Dicimus ei, quia prolationem istam (del hijo del Padre) sive generationem sive nuncupationem sive adaptationem aut quolibet quis nomine vocaverit generationem ejus inenarabilem existentem, nemo novit... neque Angeli neque principes neque potestates, nisi solus qui generavit Pater et qui natus est Filius. Dionys. Alex. (De generat. divin. Verb. n. 1): *καὶ γὰρ εἰ μὴ συνήμι, ἀλλ' ὑπονοῶ γε νοῦν τινὰ θαυτότερον*

ἐγκεταῖται τοῖς ῥήμασιν, οὐκ ἰδίῳ ταῦτα μετρῶν καὶ κρίνων λογισμῶ. Hilarius (De Trin. I. 12): Haec omnia (del misterio de la Santísima Trinidad) ultra intelligentiae humanae metiens sensum... (I. 13) non succumbant rursus naturalibus mentium sensibus, quia infinitae aeternitatis operatio infinitam metiendi exigit operationem. (X. 69): non enim se in coelestem scientiam humanae mentis sensus extendit: *scientia in fide est*. Ambros. (in Luc. IV. 71): Quam (Trinidad) licet mens non queat humana plene rationis investigatione comprehendere, fidei tamen plenitudo complectetur. Segun la expresion de San Jerónimo (in Eph. 3, 8) el misterio permanece siempre "natura sua investigabile"; y San Agustín quisiera "summae ineffabilitas Trinitatis aliqua, si possumus, ratione demonstrare" (Trinit. XV. 27. 4. 6. 23). Combaten expresamente todo ensayo para llegar a la compresion del misterio muchos Santos Padres, como San Crisóstomo y San Basilio (De incompreh. Dei Hom. V. c. Eunom.), San Gregorio de Nyssa (LL. XII. c. Eunom.), San Gregorio Nacianceno contra Eunomio (Orat. I.—V.) y muy particularmente San Efrein (Serm. de iis, qui filii natur. scrutantur Tom. III. gr. p. 424): Τοῦτο ὑπερβαίνει πάντα νοῦν τε καὶ λόγον. Denzinger, l. c. II. p. 83 sig.

4. Por esa razon el principal argumento teológico es el que se funda en la autoridad. Clem. Alex. (Strom. VII. 16): Ἡμεῖς . . . ἐκ πίστεως πεπιθόμεθα ἀποδεικτικῶς . . . ἔχομεν ἀρχὴν τῆς διδασκαλίας τὸν κύριον διὰ τε τῶν προφητῶν, διὰ τε τοῦ εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων ἀποστόλων. Augustin. (Trin. I. 1): *Primum secundum auctoritatem Scripturarum*, utrum ita se fides habeat, demonstrandum est. Thom. I. q. 1. a. 8: Argumentari ex *auctoritate* est maxime proprium hujus doctrinae, eo quod principia hujus doctrinae per revelationem habentur. C. Gent. I. 9. I. q. 32. a. 1. I. q. 99. a. 1. I. q. 101. a. 1.

II. De aquí no se infiere en manera alguna que deba excluirse por completo el uso de la razon en todas las cuestiones que pertenecen al tesoro de la Revelacion ó al misterio.

À semejante exclusion se opone la misma Sagrada Escritura: Col. 1, 9. in omni sapientia, in intellectu spirituali (ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ). I Cor. 1, 5. in omni scientia (πάσῃ γνώσει). Rom. 15, 14. repleti omni scientia (πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως). Eph. 1, 17. det vobis (Deus) spiritum sapientiae et revelationis. Este conocimiento se opone a la falsa *gnosis* que sostenian los herejes (Col. 1, 9; 2, 2; 2, 20—23. Phil. 3, 10. Eph. 3, 18. 19; 5, 5. Col. 3, 10. II Petr. 1, 2, 3; 2, 20); por donde se ve que no se trata sólo de una gracia especial. En sentir de Barnabas (Ep. n. 1) la γνώσις es hija de la πίστις; y segun hace notar Hermas (I Vis. 3. c. 8) detrás de la πίστις viene siempre la ἐπιστήμη. Para San Clemente Alejandrino la *gnosis* es creyente, la fe es "πιστή", (Strom. II. 4), no habiendo πίστις sin γνώσις ni tampoco *gnosis* sin πίστις (V. 1); ya que la *gnosis* no es otra cosa que la fe desarrollada y razonada, τῶν κατεπιγρόντων γνώσις (VII. 10): ἡ γνώσις δὲ ἀποδείξις τῶν διὰ πίστεως παρελημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος. διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομῆναι τῇ πίστει. (Véase Revista trimestral teológica de Tübinga, 1873, cuad. 2.º y 3.º). San Agustín (Ep. 120 ad Consent.) prueba la posibilidad y utilidad del desenvolvimiento racional y científico de la fe. siquiera no llegue nunca a suministrar inteligencia completa del misterio. Pero no cabe dudar que mediante el conocimiento así adquirido "fides *gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*, qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum. Aliud est enim scire tantummodo, quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud autem: scire, quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur et contra impios defendatur.", (Trin. XVI. l. cf. Serm. CXXI. 1): Qui novit, quomodo ista defendat, doctior est, non fidelior. Habet fidem, habet facultatem defendendi fidem... Ille autem, qui novit defendere, titubantibus necessarius est, non credentibus. De

verb. Dom. CIV. 3: Tibi forte sufficiebat simplex fides, illi non sufficit. Numquid deserendus est? Numquid de domo projiendus est? Thom. II. II. q. 6 a. 1 ad 1: Dicendum, quod per scientiam gignitur fides et nutritur per modum *exterioris persuasionis*, quae fit ab aliqua scientia; sed principalis et propria causa fidei est id, quod *interius monet* ad assentiendum. El mismo Tertuliano aprueba la investigacion científica (Praeser. c. 14): Manente forma ejus in suo ordine, *quantumlibet quaeras* et tractes et omnem libidinem curiositatis effundas. Hilarius (*l. c. XII. 20*): Fidem non nudam et *inopem rationis* Apostolus reliquit. Petrus Chrysol. (Serm. 166): Habet quidem simplicitas innocentiae suae gratiam, habet fidei suae fructum; *scientiae praemium* habere non potest. Thom. Prol. ad II. Sent. q. 1 a. 3 sol. 3: Ratio manuducta per fidem crescit in hoc, ut ipsa credibilia plenius comprehendat; et tunc ipsa quodammodo intelligit, unde dicitur. Js. 7, 9: Nisi credideritis, non intelligetis. C. Gent. I. 8: Humana ratio, ad cognoscendam fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquas veras similitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est, ut in hujusmodi rationibus quantumcunque debilibus se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio; quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse perspicere, jucundissimum est. I. q. 1. a. 8: Cum gratia non destruat naturam, sed perficiat, naturalis ratio serviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur charitati. Cf. Bonavent. in I. Sent. Prooem. q. 2.

III. Los puntos concretos de la fe en que puede ejercitarse la razon son:

a) Presentar argumentos en favor del hecho de la Revelacion á fin de adquirir evidencia de su credibilidad. b) Exponer y demostrar, con más claridad y precision, mediante las luces que la misma fe suministra, aquellas verdades reveladas que la razon es capaz de reconocer y probar, valiéndose de sus propios principios y medios de argumentacion. c) De esta manera la razon, ilustrada y robustecida por la fe, se hallará en aptitud de adquirir alguna inteligencia aun de aquellas verdades que sobrepujan su facultad comprensiva.

S. C. Indic. d. 11. Jan. 1855. Rationis usus fidem praecedat, et ad eam hominem ope revelationis et gratiae perducit. Augustin. De praed. SS. c. 2: Nemo enim credit aliquid, nisi prius cogitet, esse credendum. Ep. 120: Absit namque, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus, cum etiam credere non possimus, nisi rationales animas haberemus. Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, *hoc utique rationis est*. . . Si igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio *quantulacunque ratio*, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem.

IV. De cuatro maneras diferentes puede ejercitarse la razon al exponer científicamente las verdades sobrenaturales de la fe:

a) Por cuanto la Revelacion se dirige á la razon humana y se ha dado para ella, es claro que la incumbe exponer los conceptos más

adecuados para que el espíritu finito pueda formarse alguna idea del misterio, siguiendo en esto las enseñanzas de la misma Revelación. *b*) Ilustrada por la luz de la fe tiene la misión de exponer la relación interna y orgánica de los dogmas entre sí y muy particularmente la que ofrecen con el último fin del hombre. *c*) Mediante la comparación de unos dogmas con otros debe deducir, de las verdades contenidas expresamente en la fe, aquellos dogmas que sólo se han revelado de una manera virtual é implícita, ó también, por la comparación de verdades naturales con proposiciones dogmáticas, deducir consecuencias teológicas con sujeción á los principios de la lógica. *d*) Esta triple operación abre á la razón el camino para cumplir la parte más importante de su misión, que es la defensa apologética de la fe, ya bajo el punto de vista negativo, rebatiendo las objeciones de la incredulidad ó de la herejía. ya también de un modo positivo, haciendo ver las analogías que existen entre el orden sobrenatural y el natural.

1. Aunque la razón finita no es capaz de comprender los misterios, es decir, no puede tener conocimiento claro y preciso del sujeto y predicado para deducir de él la conveniencia ó discrepancia de los mismos, no obstante posee alguna idea de los mismos, siquiera sea oscura, confusa y no de todo punto adecuada. Conc. Trident. Sess. XIII. cap. 1: *Christus . . sacramentaliter praesens sua substantia nobis adest, ea existendi ratione, quam etsi verbis exprimere vix possumus, possibilem tamen esse Deo cogitatione per fidem illustrata assequi possumus.* Augustin. De consens. Evang. II. 66: *Ne putemus, quasi consecratis sonis ita muniri veritatem, tanquam Deus nobis quemadmodum ipsam rem, sic verba, quae propter illam dicenda sunt, commendat.* De Trin. VIII. 5: *Credimus Dominum Jesum Christum natum de virgine, quae Maria vocabatur; quid sit virgo, quid sit nasci, et quid sit nomen proprium, non credimus, sed prorsus novimus.* De suerte que la fe presupone ciertos conocimientos que debemos poseer para la debida inteligencia de los dogmas, ya que el conocimiento de éstos es indispensable al hombre. De Trin. l. c. 13: *Intellectum vero valde ama; quia et ipsae Scripturae sanctae, quae magnarum rerum ante intelligentiam suadent fidem, nisi eas recte intelligas, utiles tibi esse non possunt.* Así vemos que la Sagrada Escritura (Thom. I. q. I. a. 9) se vale de imágenes sensibles para representar lo espiritual, pero advierte que no debemos apegarnos á lo sensible, sino valernos de ello para elevarnos á lo espiritual.

2. Así como el orden deriva su importancia del fin, de la misma manera debemos reconocer ante todo la finalidad en el desenvolvimiento sistemático de las verdades reveladas, "ex mysteriorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo," Conc. Vatic. l. c. cap. IV. Por eso vemos que Santo Tomás (III. q. 1. a. 1) parte de la finalidad para demostrar la importancia y la conveniencia de la Encarnación del Verbo. Esta misma finalidad nos da la clave para la inteligencia de cada uno de los dogmas como partes integrantes del orden

sobrenatural. Es indudable que la exposicion de esta armonía interna de las enseñanzas de la fe, ya entre sí, ya con las doctrinas conocidas naturalmente por la razon, la descripcion de la magnificencia de Dios en las obras de la gracia, la descripcion del Kosmos sobrenatural, constituyen uno de los fines más importantes, más eficaces y más útiles de la Apología.

3. Verdadero objeto de la Teología especulativa, en oposicion á la Teología positiva de los antiguos, es la demostracion de los dogmas, mediante su aplicacion á las verdades conocidas por las facultades naturales á fin de fomentar, de esta manera, el progreso en el conocimiento de las verdades de la fe. Ysambert. T. I. Disp. II. a. 1: *Ipsum cognoscibile per discursum ex revelatis a Deo, sumptum praecise et formaliter, est adaequatum objectum materiale nostrae Theologiae; seu: Divina revelatio ut applicata aliquibus propositionibus per discursum cognoscendis est adaequatum formale objectum nostrae theologiae. Ita communiter omnes. De donde se infiere que la ciencia teológica y la fe tienen un mismo objeto que es principio de investigacion para la primera aunque presupone el asentimiento al mismo (Thom. I. q. 1. a. 8). Mas su objeto abraza tambien las conclusiones que se deducen de los principios dogmáticos, admitidas con asentimiento teológico. El motivo de este último es la propia intuicion, miéntras que el asentimiento dogmático se funda en la autoridad de Dios; por consiguiente el primero es necesario y libre el segundo; aquél proviene inmediatamente de la gracia, éste de una manera mediata. Lugo (l. c. I. 3): Dicendum, theologiam distingui inadaequate ab habitu fidei, ut includens ab incluso; quae enim concurrunt ad assensum conclusionis theologiae, includunt habitum fidei et addunt aliquid aliud. Véase Tom. I. p. 10 sig.*

Los protestantes antiguos son los únicos que han negado la validez de la prueba negativa en favor de la posibilidad del milagro (Formul. Concord. VIII. 96), miéntras que los Padres y teólogos católicos han hecho valer en todo tiempo el argumento contrario. Así San Clemente Alej. (Strom. I. 1): *Φιλοσοφία ἢ ἐλληνική οὐ δυνατωτέραν ποιεῖ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἀδύνατον παρέχουσα τὴν κατ' αὐτῆς σοφιστικὴν ἐπιχείρησιν καὶ διακρουομένη, τὰς ὁλοφάρας κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπιβουλὰς, ὄραγγυός οὐκ εἰσὶν εἰρηται καὶ θρηγικός εἶναι τοῦ ἀμπελῶνος.* Anselm. (Ep. II. 41): *Illis (impiis) rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant.* Thom. C. Gent. I. 9. I. q. 1. a. 8. II. II. q. 2. a. 10 ad 2. Sacamos igualmente la prueba positiva de "similitudinibus congruis," (Petr. Lomb. I Dist. II. 3); no son estas "rationes demonstrativae," sino "persuasiones," (Thom. II. II. q. 1. a. 5 ad 2), es decir, razones de congruencia "positione facta," (Id. I. q. 32. a. 1) "verisimilitudines," (C. Gent. I. 8. 9). Ejemplos de semejantes pruebas deducidas "ex analogia eorum, quae (ratio) naturaliter cognoscit," nos ofrecen las especulaciones de los Santos Padres acerca de los misterios de la Santísima Trinidad y de la Encarnacion, fundadas ya en la analogía del doble proceso del conocer y del querer en el espíritu creado, ya en la union del alma y del cuerpo en el hombre para formar un solo sér. Cf. Augustin. Civ. Dei XI. 26. Trin. XII. XV. Ambros. De dign.

cond. human. c. 2. Anselm. Monolog. c. 33. Thom. I. q. 27. a. 1 sq. De la última clase Symb. Athan. Hilar. Trin. X. 70. Leo M. Ep. XI. Augustin. Civ. Dei X. 29. Enchir. c. 39. Ep. 137 ad Volusian.

Santo Tomás expone la triple mision que desempeña la razon humana, del modo siguiente (Supra Boeth. init.): Tripliciter in sacra doctrina philosophia uti possumus. *Primo* ad demonstrandum ea, quae sunt *praeambula fidei*, quae necessaria sunt in fidei scientia, et ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et hujusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probat., quae fides supponit. *Secundo* ad notificandum per *aliquas similitudines* ea, quae sunt fidei, sicut Augustinus in libris de Trinitate utitur multis similitudinibus ad manifestandam Trinitatem. *Tertio* ad *resistendum his*, quae contra fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria. Tamen utentes philosophia in sacra Scriptura possunt *dupliciter* errare. *Uno modo utendo his*, quae sunt *contra fidem*, quae non sunt philosophiae, sed potius error vel abusus ejus. *Alio modo* ut ea, quae sunt fidei, *includantur, sub metis philosophiae*, ut si nihil aliquis credere velit nisi quod per philosophiam habere potest, cum e converso philosophia sit ad metas fidei redigenda secundum illud Apostoli (I Cor. 10): in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.

V. La Teología especulativa debe tener siempre ante los ojos los siguientes principios, en cualquier asunto que estudie, lo mismo que en todos los misterios de la fe:

a) Que nuestros conceptos de Dios y de las cosas divinas nunca pueden tener aplicacion adecuada, puesto que siempre los formamos por analogia. b) Que los principios y premisas de la especulacion teológica descansan en la fe y sólo pueden conocerse á la luz de la misma fe. c) Que en todos los grados del conocimiento especulativo y para toda inteligencia creada es el misterio una cosa incomprendible y superior á los alcances de la razon.

1. Llamamos propios aquellos conceptos que recibimos del objeto mismo, é improprios aquellos que formamos mediante el conocimiento de otro objeto. Por cuanto no conocemos á Dios sino por sus obras y éstas no representan la esencia infinita de Dios tal cual es, sino de una manera imperfecta y finita, resulta que las perfecciones que referimos á Dios, buscándolas en la creacion, no le convienen sino de un modo imperfecto y por analogía, por el contrario convienen en toda propiedad (univoce) á las criaturas. Thom. De Ver. q. II. a. 11. I. q. 13. a. 5: Neque enim in his, quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut in univocis (*συγώνως* Aristot. Categor. I. 1), nec totaliter diversa, sicut in aequivocis (*ὁμώνως*), sed nomen, quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionem ad aliquid unum.

2. En esto se funda el dicho de Santo Tomás (I. q. 32. a. 1 ad 2): Trinitate posita, congruunt hujusmodi argumenta. No hay especulacion, por avanzada y profunda que sea, que establezca una nueva ciencia ó descubra un saber completamente nuevo; no hará más que asentar un "intellectum ex fide", un conocimiento basado en el fundamento de la fe, único cimiento verdaderamente sólido del saber humano. Henric. Gandav. Summ. I. a. 13.

q. 7: *Cum aedificium surgit, fundamentum non dimittit. Et sic intellectus hujus vitae nunquam fidem evacuat, sed semper in suo fundamento habet, quia propter debilitatem nostri intellectus in vita ista sine fidei temperamento tam ardua capere non possumus.*

3. Las verdades de la fe no pueden, en modo alguno, confundirse con las verdades racionales (*veritates juxta rationem*), bien sean accidentales y contingentes (*veritates praeter rationem*), ó bien necesarias y eternas (*veritates supra rationem*). Aquéllas no pueden conocerse por razones internas, toda vez que se fundan en la enseñanza libre de Dios. Augustin. *De ver. relig. c. 25: Temporalium rerum fides sive praeteritarum sive futurarum magis credendo, quam intelligendo valet. De Trin. IV. 16: Numquid, quia verissime disputant et documentis certissimis persuadent, aeternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quae semina singulorum in exordiis, qui modus in incrementis, qui numeri per conceptus, per ortus, per aetates, per occasus, qui motus in appetendis, quae secundum naturam sunt, fugiendisque contrariis! Nonne ista omnia non per illam incommutabilem sapientiam, sed per locorum ac temporum historiam quaesierunt et ab illis experta atque conscripta crediderunt? . . . Alioquin non ejusdem generis praeterita, quae potuerunt, historici inquirerent, sed potius et futura praenoscerent. Esto acontece con todos los hechos divinos del órden natural; pero nunca podremos comprender los del órden sobrenatural, aun despues que se han realizado. Eso no quiere decir que no seamos capaces de comprender la conveniencia de los hechos divinos relativos á la salvacion; toda vez que "esta conveniencia se ajusta igualmente á reglas y razones, pero lo que verifica la eleccion de lo conveniente para darlo existencia real es la libre voluntad de Dios, no una necesidad geométrica." Leibnitz, *Discurso acerca de la conformidad de la razon con la fe*, p. 480, ed. Erdmann. De esta manera demuestra Santo Tomás la conveniencia de la Encarnacion, pero añade (III. q. 1 a. 3): *Ea, quae ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturae nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in S. Scriptura traduntur.* Tocante á las verdades necesarias y eternas las aplicamos el principio anteriormente sentado: dada la imperfeccion de nuestros conceptos es absolutamente imposible conocerlas por razones internas; segun la expresion del Doctor angélico (*C. Gent. I. 8*): "*dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio*,"; la doctrina contraria supone un desconocimiento completo de la dignidad de la fe, "*quae est de rebus, quae rationem humanam excedunt*," y además el "*scrutator majestatis*," se trasforma, segun dicha doctrina, en "*fabricator haeresum*," (*Bernard. ep. 191*), aparte de la insuficiencia manifiesta de la pretendida prueba. *Thom. I. q. 32 a. 1.* Algunos teólogos han sostenido la posibilidad de adquirir, por medios sobrenaturales, una comprension más clara y elevada del misterio en esta vida mortal, hipótesis impugnada por Santo Tomás (*I. q. 32 a. 1*) y Vazquez (*Disp. CXXXV. 1*).*

VI. Para refutar opiniones erróneas ténganse presentes los hechos siguientes:

a) La ciencia teológica demuestra que el misterio es posible y que no tienen valor alguno las objeciones que se oponen á esta tesis; pero funda su demostracion en el hecho de la Revelacion y en la naturaleza de Dios, que no puede contradecirse; no se funda en la inteligencia que tengamos de la esencia íntima del misterio mismo. b) Cuando los Santos Padres y teólogos hablan de un «*intellectus ex fide*» y de «*ratiombus necessariis*» tocante al misterio, dan únicamente á entender, que los principios en que su demostracion se funda están tomados de la Revelacion, explicando esa necesidad en el sentido de una simple conveniencia.

1. El principio universal que sienta que Dios, autor de la gracia, no puede contradecirse como autor de la naturaleza, nos demuestra palpablemente que el misterio no se opone á la razon, hecho que no se deduce de la proposicion especial en que se halla enunciado el misterio mismo. Si la razon, por sí sola, pudiese comprender la absoluta inconsistencia de todas las objeciones que se le oponen, tendría necesariamente una idea adecuada de la esencia y de las cualidades de Dios. Por donde se ve que una cosa es demostrar la posibilidad del misterio, y otra probar que los razonamientos que se aducen en contra no tienen valor alguno ni fuerza demostrativa; ya que el demostrar la inconsistencia de las contrapruebas no equivale á probar la posibilidad y la conveniencia del hecho por el conocimiento que se tiene del mismo. Suarez, *Metaphys.* XXX. 14. Véase Tom. I. p. 150 sig.

2. San Agustin y San Anselmo sostienen explícitamente nuestra doctrina. Del primero son estas palabras (Ep. 120): *Si jam fidelis rationem poscat, ut, quod credit intelligat, capacitas ejus intuenda est. et secundum eam ratione reddita sumat fidei suae, quantum potest, intelligentiam . . . ; dum tamen, quo usque ad plenitudinem cognitionis perfectionemque perveniat, ab itinere fidei non recedat . . .* Jam ergo, si fideles sumus, ad fidei viam pervenimus, quam si non dimiserimus, non solum ad tantam rerum incorporarum et incommutabilium, quanta in hac vita capi non ab omnibus potest, verum etiam ad summitatem contemplationis, quam dicit Apostolus facie ad faciem sine dubitatione perveniemus. El segundo dice (Prolog. c. 1): Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam, quia nullatenus comparo illi intellectum meum. sed desidero *aliquatenus intelligere* veritatem tuam. Neque enim quaero *intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*; nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam. Cf. c. 17. De Trinit. c. 2: Christianus . . . debet . . . semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter, *quantum potest, quaerere rationem*, quomodo sit. Monolog. c. 44. Cur Deus hom. I. 1. Bp. 2. 27 ad Fulc. Estos pasajes nos dan la explicacion de ciertas expresiones, como (Trin. c. 4): «*necessariis rationibus*», y (Monol. prooem.): «*ratiombus necessitas*», puesto que en las obras citadas, presupone siempre la creencia en los dogmas de la fe, y en otro lugar hace esta declaracion (Cur Deus hom. c. 2): *Quidquid homo inde scire vel dicere possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes*. Ampère (Hist. lit. de Francia, III. p. 366): «*No tiene por objeto poner los misterios al alcance de la inteligencia humana, sino hacer todo lo posible para demostrar estos misterios de tal manera que el espíritu quede satisfecho despues de haberlos admitido con antelacion. No es posible*

elevarse á mayor altura filosófica, sin haber rebasado los límites de la más severa ortodoxia. „ Tambien Ricardo de San Victor habla unas veces de “argumentis necessariis,” (Trinit. I. 4) y otras de “probabilibus,” (III. 28).

VII. Dios ha dispuesto, en sus soberanos consejos, que lo natural esté fundado en lo sobrenatural, pero téngase en cuenta:

a) que no lo está intrinsece et per se, sino extrinsece et ex ordinatione; b) por eso la naturaleza racional lleva en sí una potentia obedientialis para lo sobrenatural, mas no una potentia *physica* ni *activa* ni *passiva*; c) á lo sumo es propio de la naturaleza un desiderium inefficax, por cuanto halla en la Revelacion su complemento sobrenatural, que no puede exigir, sin embargo, como *debitum*.

El acto por el que el hombre es elevado al fin sobrenatural de la contemplacion de Dios constituye indudablemente un perfeccionamiento de su naturaleza; ya que ésta es elevada sobre la esfera de su propia actividad y de su condicion, “supra conditionem naturae ad participationem divini boni . . . quod est ipse,” Thom. (I. II. q. 110 a. 1). Mas no posee, para alcanzar este fin, ni potencia activa ni pasiva como condicion de su propia naturaleza, sino tan sólo “potentia obedientialis,” puesto que obedece á la operacion divina que la lleva fuera de la esfera que propiamente la corresponde. Thom. De Ver. q. 8 a. 4 ad 13. I. II. q. 110 a. 4. Véase Tom. I. p. 93 sig. Esta potentia obedientialis tiene su raiz en la semejanza con Dios, “quia est in specie naturae intellectualis.” Por lo mismo no es capaz el hombre de aspirar á este fin por sí solo, ni tampoco reclamarle como un debitum naturae, de tal suerte que su imperfeccion positiva fuese consecuencia de no poseerle; muy al contrario, sin la Revelacion no puede siquiera sospechar su existencia (I Cor. 2, 6. 7. 17. Joan. Chrysostom. i. h. l. Thom. I. q. 1 a. 1 in II. Dist. 33. q. 2 a. 2. De mal. q. 9 a. 5 ad 3). Bonaventura (De incarn. Disp. III. 3): “Las cosas que pertenecen al orden sobrenatural, non fiunt secundum exigentiam creaturae, sed secundum exigentiam dispositionis aeternae.” Augustin. (Genes. ad lit. IX. 17): Habet ergo Deus in se ipsa absconditas quorundam factorum causas, quas rebus creatis non inseruit, easque implet, non illo opere providentiae quo naturas substituit, ut sint, sed eo, quo eas administrat ut voluerit, quas, ut voluit, condidit. *Ibi est gratia, per quam salvi fiunt peccatores.* Es verdad que mediante la Revelacion puede la razon humana conocer la conveniencia y armonia interna de las obras de Dios en el orden de la gracia, pero nunca puede comprenderlas completamente, ni en su relacion con la criatura elevada al orden de la gracia, ni mucho ménos en relacion con el Creador Trino y Uno, cuyo conocimiento es indispensable para tener un concepto adecuado de sus obras, lo mismo en el orden de la naturaleza que en el de la gracia.

VIII. La fortaleza de la fe que, en sentir de los Santos Padres y teólogos, se adquiere mediante la actividad de la razon iluminada por la misma fe, no se refiere á ésta como tal, puesto que descansa en la

autoridad de Dios y no se adquiere sino mediante la operacion de la gracia; ántes bien dicha fortaleza viene de fuera (ab extrinseco), cual una enseñanza que nos lleva á la fe, justificándola ante la razon, bien sea positiva ó negativamente, aunque no en su esencia, por cuyo medio queda refutada la incredulidad, disipada la duda y demostrada la armonia entre la Revelacion y la razon.

1. Ya San Clemente Alejandrino expuso este pensamiento (Strom. I. 20): ἡ ἐλληνικὴ φιλοσοφία οὐ δυνατωτέρων ποιεῖ τὴν ἀλήθειαν κ. τ. λ.; palabras que dan la explicacion de su axioma (Strom. I. 11): πειθῶ ἢ βεβαίωσις τῆς πίστεως. En análogo sentido se expresa San Agustin (Serm. CCXL. 1): Qui novit, quomodo ista defendat, *doctior est, non fidelior*. Habet fidem, habet facultatem defendendi fidem . . . Ille autem, qui defendit fidem, *titubantibus* necessarius est, non *credentibus*. Cf. Thom. II. II. q. 6 a. 1 ad I. I. q. 1 a. 5: Haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indiget, sed ad majorem *manifestationem* eorum, quae in hac scientia traduntur . . . Hoc ipsum, quod utitur eis. *non est propter defectum vel insufficientiam ejus*, sed propter *defectum intellectus nostri*, qui ex his, quae per naturalem rationem . . . cognoscuntur, *facilius manuducitur* ad ea, quae sunt supra rationem. Bonaventura in I. Sent. proem. q. 2: Modus rationativus valet ad fidei promotionem *tripliciter* secundum tria genera hominum. Quidam enim sunt fidei *adversarii*. Quidam sunt in fide *perfecti*. Quidam sunt in fide *infirmi*. Modus inquisitionis valet primo ad *confundendos adversarios*. Unde Augustinus: adversus garrulos ratiatores, elatiores magis quam capaciores, rationibus catholicis et similitudinibus est utendum. Secundo valet ad *fovendum infirmos*; sicut enim Deus caritatem infirmorum fovet per beneficia temporalia, sic fidem infirmorum fovet per argumenta probabilia. Si enim infirmi viderent rationes ad fidei probabilitatem deficere, et ad oppositum abundare, nullus persisteret. Tertio valet ad *delectandum perfectos*. Miro enim modo anima delectatur intelligendo, quod perfecta fide credit. Unde Bernardus: Nihil libentius intelligimus, quam quod jam fide credimus.

2. Puesto que la investigacion científica no afecta á la fe como es en sí, tampoco es capaz de mermar el mérito de la misma fe. Thom. II. II. q. 2 a. 10: Cum homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam et super ea excogitat et amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest; quantum ad hoc, ratio humana non *excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti* . . . Rationes, quae adducuntur ad auctoritatem fidei non sunt *demonstrationes*, quae in visionem intelligibilem intellectum humanum reducere possunt, et ideo non desinunt esse non *apparentia, sed removenet impedimenta fidei*, ostendendo, non esse impossibile, quod in fide proponitur. Unde per tales rationes non minuitur meritum fidei nec ratio fidei.

IX. Este es el momento de poder apreciar y juzgar el axioma de las escuelas: Philosophia est Theologiae ancilla. Desde luégo le consideramos como una consecuencia de este otro principio: «Toda verdad conduce á Dios.» Segun el cual todos los resultados de la verdadera ciencia no hacen más que confirmar las doctrinas de la fe, tanto más cuanto mayores progresos haga y siempre que, valiéndose de sus fuentes de conocimiento, no se salga de su propia esfera.

La idea de la verdad conduce al espíritu necesariamente á un primer sér que es fuente de toda verdad; así como la idea de lo bueno despierta la de un primer sér que es origen del bien y la idea del sér nos lleva al sér ilimitado,

infinito, absoluto, á Dios. Plat. De Rep. VII: 35: αὐτὸ τὸ ἀληθές. VI. 5, 17: ἐν τῷ ὄρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τῷ νοητῷ αὐτῆ κυρία ἀληθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη. Así puede, con toda verdad, afirmarse que todo progreso científico constituye tambien un progreso en la apología del Cristianismo y que el espíritu humano, en el mero hecho de ponerse al servicio de la ciencia, se pone tambien al servicio de la verdad cristiana.

§ 76. LA TEOLOGÍA COMO CIENCIA DE LA FE.
PROGRESOS DE LA TEOLOGÍA.

I. En la Teología, principalmente en la especulativa, se verifica la union de la fe con la razon, para llegar á un conocimiento más perfecto y más profundo de las verdades. Es, por eso, obra de Dios y del hombre, de la fe y de la ciencia, de la luz de la gracia y de la luz de la razon.

1. Véase tomo I. pág. 8 sigs. Decr. Indic. d. 11. Jun. 1855. pr. 4: Methodus, qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos Scholastici non ad naturalismum ducit. Pr. 3: Rationis usus fidem praecedat, et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit. Segun Melchor Cano es muy antigua en las escuelas la division de la Teología en positiva, polémica y especulativa (*l. c.* VIII. 2). La primera tiene por objeto formular los dogmas con sujecion á las fuentes de la Revelacion; la segunda defenderlos contra los errores y la incredulidad; la tercera ilustrarlos y confirmarlos por medio de las ciencias humanas, con el auxilio de la fe. Teniendo en cuenta que la segunda division se halla íntimamente relacionada con las otras dos, sólo quedó subsistente la division en Teología positiva y especulativa ó escolástica. Greg. de Valent. T. I. Disp. I. q. 1. p. 1: *Positiva* theologia dicitur, quatenus occupatur potissimum in explicando ipso Scripturae sacrae sensu, ad eumque eliciendum tum aliis adminiculis tum praecipue auctoritate SS. Patrum utitur. Quo ipso quasi principia firma aliarum conclusionum theologiarum ponit, et ideo positiva videtur dicta, quia videlicet ponit et statuit ex Scriptura principia Theologiae firma. *Scholastica* vero theologia vocatur, prout explicat ac confirmat ac defendit uberius et accuratius fidei sententiam, subtiliter iis etiam rebus animadversis, quae vel ex fide consequentes sunt vel fidei repugnant, et quarum perspicientia veluti clarissimum quoddam lumen juvat, ut tenebrae, quas haeretici suis fallacibus argumentis veritati fidei nituntur offundere, facillime despici atque dispelli possint. Duplessis d'Argentrée (*Loc. theol. c. 7*) Theologia scholastica... disciplina, quae de rebus divinis et supernaturalibus disputat, ut ex veritatibus a Deo revelatis rectas cum de ipso Deo tum de creaturis consecutiones eliciat, quibus fidei *mysteria explanet, suadeat, confirmet ac tueatur*. Cf. Pallavicini, Stor. del Conc. di Trento XII. 10. De esta manera la ratio theologica, en oposicion á la ratio mere naturalis, forma de la Teología especulativa un conjunto organizado, que tiene su raíz en la fe. como en su principio supremo.

2. Los antiguos dividieron esta ciencia en: Teología de Dios (*Theologia Dei*), de los bienaventurados (*Theologia comprehensorum*) y de los viadores (*theologia viatorum*). La primera sobrepuja todos los demás conocimientos teológicos por su extensión y su evidencia; las dos últimas hacen *genere* una misma cosa, pero se diferencian *specie*, toda vez que ambas sostienen idénticos principios y conclusiones, por más que la Teología de los viadores lo haga con sujeción á los procedimientos científicos y sin evidencia, siendo, por consiguiente, subalterna de la Teología de los bienaventurados. Pero es, al mismo tiempo, una imágen, siquiera sea imperfecta, de la Teología de Dios. Prop. 2 Bent. (Denz. 395): *Quod ad hoc, quod homo habeat certitudinem conclusionis, oportet, quod sit fundatus super principia per se nota.*

II. Así como en la fe se distingue el hábito, el asentimiento y la certeza, de la misma manera tiene también la Teología su hábito, su asentimiento y su certeza particulares, que se diferencian de los de la fe y de la ciencia natural.

Santo Tomás define el hábito (I. II. q. 49 a. 2): *Dispositio, secundum quam bene vel male disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud*; cf. Aristotel. *Metaphys.* V. 24. *Ethic.* VI. 3: *ἡ μὲν ἄρα ἐπιστήμη ἐστὶν εἰς ἀποδεικτική.* Lugo, siguiendo el ejemplo de las escuelas (*l. c.* I. 13) distingue entre *habitus theologiae acquisitus* ó *infusus*; el último de los cuales es sobrenatural por su principio, la fe, por su objeto, que es Dios, por su motivo, que es la Revelación, y por su fin, que es el conocimiento sobrenatural de Dios. Lugo, *l. c.* I. 13: *Habitus theologicus datur ad credenda ea, quae inferuntur ex revelatis et ut concurrans simul cum habitu fidei attingat per se totum id, quod non potest pertingere per se habitus fidei.* Aunque la certeza que suministra el asentimiento teológico no es infalible, sin embargo, por tener origen en el hábito sobrenatural, es también de esta naturaleza, aunque sostenga lo contrario Suarez (*l. c.* VI. 4. III. 11). Constituyen su objeto aquellas conclusiones que, sin ser en sí mismas reveladas, se deducen de las verdades de la Revelación mediante el discurso racional, por lo cual no se conocen solamente por el testimonio de la Revelación. De donde se infiere que el fundamento del asentimiento teológico es diferente del de la fe, como es también diferente su certeza. Cf. Lugo, *l. c.* Tanner, *Theolog. scholast.* T. I. Disp. I. q. 3 dub. 2.

Por cuanto los dogmas de la fe, que constituyen las dos premisas, ó á lo ménos una, de la conclusio theologica, llevan consigo una certeza muy superior á la que corresponde á las verdades conocidas por medios puramente naturales, resulta que la ciencia teológica participa de las ventajas de la fe en tanto mayor grado cuanto más inmediata y evidente es la relación que existe entre la conclusión y las premisas de la fe.

De esto se sigue, como inevitable consecuencia, que así como el hereje no puede practicar verdaderos actos de fe, tampoco puede existir en él asentimiento teológico, y sí sólo un asentimiento puramente natural *ex habitu acquisito*. Lugo, *l. c.* I. 13. Greg. de Valent. *l. c.* Disp. I. q. 3 dub. 1.

III. En cierto sentido puede excluirse la Teología del número de las ciencias; en cuanto que sus principios ni se conocen *a priori* ni son evidentes; pero esta inevidencia no es efecto de su imperfeccion, sino, muy al contrario, signo de perfeccion altísima.

Véase Tomo I. p. 11 sigs. Si nos atenemos á la definicion aristotélica, la Teología no es ciencia. Anal. Post. I. 30: 'Η μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων. Pero este carácter es propio únicamente de las Matemáticas y de la Metafísica; en tanto que todas las demás ciencias, como las históricas y las naturales, dejarían de ser tales ciencias, si le tuviesen. Esa inevidencia desaparece tambien en la Teología de Dios y de los bienaventurados, por ser tan sólo consecuencia de la imperfeccion de la inteligencia creada y no hallarse fundada en manera alguna en la naturaleza de la verdad misma. Greg. de Valent. Disp. I. q. 1. p. 3: Theologia est secundum quid scientia imperfecta scilicet secundum definitionem Aristotelicam; est tamen simpliciter *praestantior habitus intellectualis*, quam sint alii naturales habitus intellectus tum propter summam certitudinem divinae revelationis, tum etiam propter rerum nobilitatem, de quibus tractat. Praestantia habitus non solum nec potissimum ex evidentia affirmari debet, sed praecipue ex *certitudine*. Ideo enim vel maxime evidentia pertinet ad dignitatem habitus, quia est conjuncta cum certitudine. Nam secundum certitudinem convenit cognitioni, ut non possit esse falsa, quae est maxima cognitionis perfectio. Thom. I. q. 1 a. 5 ad 1: Dubitatio, quae accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter infirmitatem intellectus humani. Cf. M. Canus, l. c. XII. 1. La unidad de la Teología, considerada como ciencia, se funda en la unidad de la ratio formalis ó del objectum formale sub quo, á la vez que del objectum formale quod, es decir, Dios. Thom. I. q. 1 a. 3.

IV. El fundamento divino sobre el que descansa, la certeza que ofrece, el objeto en que se ocupa y el fin que persigue son otras tantas pruebas que atestiguan la dignidad de la Teología y su preeminencia indisputable sobre todas las demás ciencias.

San Ambrosio llamó ya la atencion hácia el carácter universal de la Teología (in Luc. proem.): Qui in Scripturis divinis etiam illa, quae miranda illi (philosophi) putant, quaerit, inveniet. *Tria* sunt enim, quae philosophi mundi istius praecellentissima putaverunt, *triplicem* scilicet esse *sapientiam* quod aut *naturalis* sit aut *moralis* aut *rationalis* . . . Omnem, quem mundana sibi sapientia vindicat principatum, sapientia vere possidet spiritualis. Augustin. Ep. CXXXV. 5 ad Volusian. Hic *physica*, quoniam omnes omnium naturarum causae in Deo creatore sunt. Illic *ethica*, quoniam vita bona et honesta non aliunde formatur, quam cum ea, quae diligenda sunt, quemadmodum diligenda sunt, diliguntur, hoc est Deus et proximus. Hic *logica*, quoniam veritas lumenque rationalis non nisi Deus est. Hic etiam laudabilis *reipublicae salus*; neque enim conditur et custoditur optime civitas nisi fundamento et vinculo fidei firmaeque concordiae, cum bonum commune diligitur, quod summum et verissimum Deus est, atque in illo invicem se diligunt sincerissime homines, cum propter illum se diligunt cui, quo animo diligunt, occultare non possunt. En esto se fundan otros escritores, con Santo Tomás (I. q. 1 a. 5) para llamarla, con referencia á ciertas palabras de la Sagrada Escritura (I Cor. 12, 8) la ciencia por antonomasia (Fr. Tolet. in I. q. 1 a. 6);

efectivamente ella tiene por objeto la causa suprema y el fin último de todas las cosas, Dios, dirige todas las demás ciencias á este objeto, y corrige para ello sus extravíos. Bonaventur. Breviloqu. prol.: *Theologia substernens sibi philosophicam cognitionem et assumens de naturis rerum quantum sibi opus est ad fabricandum speculum per quod fiat repraesentatio divinatorum, quasi scalam erigit quae in sui infimo tangit terram et in suo acumine tangit coelum.* Pensamiento que desarrolla con más amplitud en sus dos obras "Itinerarium mentis ad Deum," y "De reductione artium ad theologiam."

V. Siendo la ciencia de la fe obra del entendimiento humano guiado por las luces de la Revelacion divina en que se apoya, es susceptible de perfeccion y desenvolvimiento progresivo. Efectivamente, existe progreso en la Teología y se manifiesta bajo dos formas: 1.º En sentido negativo, corrigiendo ideas y conceptos erróneos, principalmente aquellos que: α) se han tomado de otras ciencias, bajo la forma de dogmas; β) ó los que se han expuesto en las escuelas como pruebas teológicas. 2.º En sentido positivo: α) dando mayor amplitud al asunto; β) elaborando y desarrollando sin cesar sus teorías y sus conceptos.

1. El desenvolvimiento del tesoro doctrinal de la Iglesia da por resultado el progreso de la Teología. Ambas se encuentran en una relacion de mutua reciprocidad. La ciencia presta su concurso á la Iglesia para el desenvolvimiento de la fe, en calidad de auxiliar y causa instrumental sobre la base del depositum fidei invariable (M. Canus, *l. c.* c. 8). En esto estriba la dignidad de un doctor de la Iglesia y la importancia de la uniformidad de los teólogos en la enseñanza de una doctrina; y de aquí se deduce, por otra parte, el carácter herético de la Prop. 1 "Auct. Fid.": *Postremis hisce saeculis sparsam esse generalem obscuracionem super veritates gravioris momenti, spectantes ad religionem et quae sunt basis fidei et moralis doctrinae Jesu Christi.* M. Canus, *l. c.* VII. 3. A medida que crece el tesoro doctrinal de la Iglesia, adquiere tambien mayor amplitud el campo de la Teología, ya en cuanto al desarrollo de la doctrina ó respecto de la certeza, toda vez que el depósito de la fe encierra un tesoro inagotable de ideas, algunas de las cuales serán definidas en lo por venir, bajo la direccion de la Iglesia.

2. De aquí se deduce tambien en qué sentido debe entenderse la existencia de doctrinas erróneas en Teología. Como quiera que ésta saca sus conclusiones de las proposiciones dogmáticas y el cuerpo de teólogos influye, de una manera mediata, en el magisterio mismo de la Iglesia, resulta que la totalidad de dicho cuerpo nunca puede errar en una tésis dogmática ni aun en cuestiones puramente teológicas. El trabajo comun de las diferentes escuelas de Teología puede muy bien conducir al esclarecimiento de errores profesados por alguna escuela especial y á hacer más patente su relacion con el dogma, como sucedió en el de la Inmaculada Concepcion, en el de la infalibilidad pontificia y otros. El progreso de la ciencia teológica da principalmente por resultado el corregir aquellos errores que pudieran tomarse de otras ciencias, como la *generatio aequivoca*, *De natura coelorum*, etc.; ó interpretaciones de

la Sagrada Escritura y de los Santos Padres que, á consecuencia de ulteriores investigaciones, resultan inadmisibles.

3. Los Santos Padres y los teólogos admiten el progreso positivo en la Teología. Augustin. Civ. Dei XVI. 2. De don. persev. c. 20. De ver. relig. c. 8. Los herejes han sido, de un modo indirecto, los principales promovedores de este progreso. Vinc. Lirin. *l. c. c.* 27: *Intelligatur industrius, quod obscurius intelligebatur... Eadem tamen, quae didicisti doce, et quum dicas nove, non dicas nova. c. 28: Crescat et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia; sed in suo dumtaxat genere, in eodem scl. dogmate, eodem sensu eademque sententia... Sequatur (dogma) has decet profectuum leges, ut annis scl. consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate, incorruptum tamen illibatunque permaneat. Cf. Conc. Vatic. *l. c. cap. 4 in fin.**

El concilio de Viena (Denz. 411) reconoce este progreso de la Teología al tratar de la cuestion relativa á la eficacia del bautismo: *Quia quantum ad effectum baptismi in parvulos reperiuntur doctores quidam theologi opiniones contrarias habuisse, quibusdam ex ipsis dicentibus, per virtutem baptismi parvulis quidem culpam remitti, Dei gratiam non conferri, aliis e contra asserentibus, quod et culpa eisdem in baptismo remittitur et virtutes et informans gratia infunditur... Nos... opinionem secundam... tanquam probabiliorum et dictis sanctorum et doctorum modernorum magis consonam... duximus eligendam.*

VI. Lo primero que determina el progreso de la Teología es el crecimiento del tesoro de la fe; en segundo lugar pueden contribuir á ese progreso los adelantos de las ciencias profanas, bajo dos formas diferentes:

1.º De un modo directo: α) A causa de la relacion y de la influencia recíproca de todas las ciencias entre si; β) por la utilidad que deriva la ciencia de la fe de todo resultado seguro que obtengan las ciencias profanas, como la del lenguaje, la historia y las ciencias naturales. 2.º De un modo indirecto: α) A causa de la necesidad en que está de refutar incesantemente los errores que surgen con el progreso de las ciencias; β) por el exámen constante que hace de los principios fundamentales y demostraciones de dichas ciencias, operacion que no puede ménos de influir en el desenvolvimiento de la que verifica el exámen.

Suarez (*l. c. II. 6*): *Dicendum est specialiter de Ecclesia Christi, successu temporum crevisse in sapientia rerum divinarum acquisita, mediante fide, ut experimento constat... advenientibus aliis (illustrioribus doctoribus). El Espiritu Santo que sin cesar vela por el bien de la Iglesia, es el que, en tiempo oportuno, la envía estos maestros, como San Atanasio, San Agustin, Santo Tomás y tantos otros. Totum pendet ex ordine divinae providentiae adjuncta sollicitudine pastorum Ecclesiae. Id. *l. c.**

VII. Por eso, aunque no conviene seguir incondicionalmente un

sistema ó método determinado de la ciencia teológica, ya la Patristica ó Escolástica, etc., el interés de la misma ciencia reclama que no se rompa completamente con los principios y doctrinas fundamentales de las escuelas teológicas del pasado, ya que semejante ruptura no podría ocasionar sino gravísimos daños al benéfico y fecundo desenvolvimiento de la Teología.

Syllab. p. 13. Ya Melchor Cano (*l. c. prooem.*) expuso las ventajas que ofrecen las antiguas y modernas escuelas en sus relaciones mutuas, no sin reprobar las alteraciones que ha sufrido la Escolástica (*l. c. VIII. 1*). Y Gregorio IX señala el peligro de que surjan nuevos errores al empezar una nueva era, d. Non. Jul. 1223 ad magistros theologiae Parisien. (Denz. 379): Praesentium vobis auctoritate mandamus et districtae praecipimus, quatenus . . . sine fermento mundanae scientiae doceatis theologiam puritatem, non adulterantes verbum Dei *philosophorum figmentis* . . . Sed contenta *terminis a Patribus constitutis*, mentes auditorum vestrorum fructu coelestis eloquii saginetis, ut foliis verborum semotis limpidas aquas et puras, tendentes ad hoc principaliter, ut vel fidem adstruant vel mores informant, hauriant de fontibus Salvatoris, quibus refecti interna crassitudine delectentur. Por eso tiene aplicación en todos los tiempos la exhortación que dirige Orígenes á Gregorio de Neocesárea (I. 87 ed. Mign.): 'Ἄλλ' ἐγὼ τῇ πάσῃ τῆς εὐφροσύνης δυνάμει σου ἐβουλόμην καταγρησασθαι σε τελικῶς μὲν εἰς Χριστιανισμὸν, ποιητικῶς δὲ διὰ τοῦ τ' ἂν ἠξιάμην παραλαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἰοῦναι εἰς Χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα, καὶ τὰ ἀπὸ γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας γρήσσιμα ἐσόμενα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν, ἢ ὅπερ φασὶ φιλοσόφων πατέρες περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς, γραμματικῆς τε καὶ ῥητορικῆς καὶ ἀστρονομίας, ὡς συνεσίθων φιλοσοφία, τοῦθ' ἡμεῖς εἴπωμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλοσοφίας πρὸς Χριστιανισμὸν. Hé aquí el retrato que hace San Gregorio Nacianceno del verdadero teólogo (Orat. XXX. 17): Οὗτος ἀριστος ἡμῖν θεόλογος, οὐχ ὅς εὔρε τό πᾶν, οὐδὲ γὰρ δέχεται τό πᾶν ὁ δέσμος, ἀλλ' ὅς ἂν ἄλλου φαντασθῆ πλέον, καὶ πλεον ἐν ἑαυτῷ συναγαγῆ τό τῆς ἀληθείας ἰνδαλμα ἢ ἀποσκίασμα ἢ ἕ τι καὶ ὀνομάσομεν.

FIN DEL TOMO SEGUNDO.

	Páginas.
§ 58. La inteligencia.....	407
§ 59. Memoria, razon, entendimiento, conciencia.....	413

ORÍGEN DE LAS IDEAS.

§ 60. El ontologismo.....	416
§ 61. La hipótesis de las ideas innatas.....	421
§ 62. La teoría del conocimiento según Santo Tomás.....	424

DEL CONOCIMIENTO SOBRENATURAL. LA FE.

§ 63. La fe y el objeto de la fe en general.....	430
§ 64. La fe divina y su objeto.....	434

MOTIVO DE LA FE.

§ 65. El motivo de la fe divina.....	441
§ 66. Definición más precisa del motivo de la fe.....	444

DE LA PRODUCCION Y CUALIDADES DE LA FE.

§ 67. Génesis de la fe.....	447
§ 68. Proceso de la fe católica.....	451
§ 69. Cualidades esenciales de la fe.....	453
§ 70. Fe y duda.....	462
§ 71. La fe y el misterio.....	469
§ 72. Dignidad de la fe.....	472
§ 73. La falsa libertad de la ciencia.....	475
§ 74. Influjo de la fe en la ciencia racional.....	478
§ 75. La razón al servicio de la fe.....	480
§ 76. La Teología como ciencia de la fe. Progresos de la Teología.....	491

EL MAGISTERIO INFALIBLE DE LA SEDE APOSTÓLICA.

§ 38.	El Papa romano es autor de las decisiones infalibles en materia de fe.....	276
§ 39.	De la infalibilidad del romano Pontífice demostrada por la Sagrada Escritura.....	303
§ 40.	La infalibilidad del romano Pontífice, demostrada por el testimonio de los Santos Padres, por la conducta de los Papas y por el proceder de la Iglesia.....	307

LOS DEMÁS REPRESENTANTES DEL MAGISTERIO INFALIBLE DE LA IGLESIA.

§ 41.	El Concilio general.....	325
§ 42.	El Papa y el Concilio en sus mutuas relaciones.....	332
§ 43.	Representantes mediatos de la infalibilidad de la Iglesia.....	335

EL DOMINIO DEL MAGISTERIO INFALIBLE DE LA IGLESIA.

§ 44.	El dogma católico.....	339
§ 45.	El dominio de las verdades dogmáticas en sentido mediatos.....	343
§ 46.	Definición del dominio del magisterio infalible de la Iglesia.....	345
§ 47.	Las censuras teológicas.....	350
	A. Proposiciones que contradicen los preceptos dogmáticos y morales..	351
	B. Proposiciones que son condenables por su especial relación á Dios, á los Santos y á la Iglesia.....	353

DEL CONOCIMIENTO NATURAL Y SOBRENATURAL.

	Del conocimiento natural. Razon.....	357
§ 48.	Concepto de la Filosofía y su relación con la Teología.....	361

LA VERDAD Y LA CERTEZA.

§ 49.	De la verdad.....	374
§ 50.	De la certeza.....	380
§ 51.	La evidencia.....	393

SISTEMAS HETERODOXOS EN LA CUESTION RELATIVA A LA CERTEZA.

§ 52.	El escepticismo absoluto.....	386
§ 53.	El tradicionalismo.....	388
§ 54.	Las doctrinas de Lamennais.....	392
§ 55.	El sistema de la ciencia absoluta.....	395

DE LOS MEDIOS DEL CONOCIMIENTO.

§ 56.	Premisas fundamentales.....	399
§ 57.	La percepción sensible.....	403

EL PRIMADO DE LA IGLESIA.

§ 14. De la colacion del primado á Pedro.....	157
§ 15. En qué consiste el primado concedido al apóstol San Pedro.....	168
§ 16. El primado de Pedro segun los Santos Padres.....	174

EL PRIMADO DEL PAPA ROMANO COMO SUCESOR DE PEDRO.

§ 17. Perpetuidad del primado en la Iglesia.....	176
§ 18. El obispo de Roma es el sucesor de Pedro.....	180
§ 19. Pruebas tradicionales.....	185

ESENCIA DEL PRIMADO DEL PAPA ROMANO: SU IMPORTANCIA.

§ 20. La potestad suprema del Papa romano.....	197
--	-----

DE LA REGLA DE FE.

§ 21. Necesidad y carácter de la regla de fe inmediata.....	209
§ 22. Demostracion de la regla de fe católica deducida de la naturaleza del magisterio de la Iglesia.....	215
§ 23. Demostracion de la regla de fe católica deducida de la esencia de la Iglesia, de la fe y, en general, del plan divino de la salvacion....	217
§ 24. Demostracion de la regla de fe católica, deducida de la historia de la Iglesia.....	222
§ 25. La regla de fe en el protestantismo.....	226

DE LA SAGRADA ESCRITURA.

§ 26. Existencia de la Sagrada Escritura.....	237
§ 27. Inspiracion de la Sagrada Escritura.....	240
§ 28. Cánón de la Sagrada Escritura.....	249
§ 29. La explicacion de la Sagrada Escritura.....	254
§ 30. Autenticidad de la Vulgata.....	260
§ 31. La lectura de la Sagrada Biblia, principalmente en lengua vulgar..	265

DE LA TRADICION.

§ 32. Concepto y esencia de la Tradicion.....	269
§ 33. Existencia de la Tradicion.....	272
§ 34. Criterios que enseñan á conocer la verdadera Tradicion.....	280
§ 35. Fuentes y testimonios de la Tradicion.....	282

DE LOS REPRESENTANTES DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.

§ 36. De las decisiones dogmáticas de la Iglesia en general.....	289
§ 37. Definicion más precisa de la infalibilidad de las decisiones del magisterio eclesiástico.....	291